ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT INNSBRUCK

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
Z K T
Alma, California

61. BAND / 1937
VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK·LEIPZIG

30030

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis
und Erlaubnis der Ordensobern

Druck von Felizian Rauch Innsbruck

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

	Seite
A. Schrott, Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Restauration . . . . . 1—28.	211—257
W. Wagner, Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther	29 — 98
D. Thalhammer, Gnade und Seelenleben	163—210
J. Stufler, Die Lehre des hl. Thomas vom göttlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe .	323—340
J. A. Jungmann, Advent und Voradvent	341—390
D. Thalhammer, Edelmenschentum und Gnade . .	483—508
A. Landgraf, Die frühscholastische Streitfrage vom Wiederaufleben der Sünden	509—594

KLEINERE BEITRÄGE

Hugo Rahner, Dialektik der Papstgeschichte . . .	99—104
J. A. Jungmann, Quos pretioso sanguine redemisti .	105—107
Karl Rahner, Ein messalianisches Fragment über die Taufe	258—271
J. Schmidlin und Hugo Rahner, Papst- und kirchengeschichtliche Dialektik	272—278
K. Prümm, „Mysterion" von Paulus bis Origenes . .	391—425
J. Seiler, Objektives und Subjektives beim sinnlichen Erkennen	426—435
B. Jansen, Die distinctio formalis bei den Serviten und Karmeliten des 17. Jahrhunderts	595—601
R. Egenter, Um den Begriff der Ehre	602—614

REZENSIONEN

M. Blondel, La pensée (R. Scherer)	108
A. Stolz, Theologie der Mystik (D. Thalhammer)	119
A. L. Williams, Adversus Judaeos (P. Browe)	124
G. Hartmann, Der Aufbau des Markusevangeliums (P. Gächter) .	279
C. M. Schröder, Rasse und Religion (Karl Rahner)	282
C. Kraenzlin, Die Philosophie vom unendlichen Menschen (J. Santeler)	288

Seite

J. Pohle-M. Gierens, Lehrbuch der Dogmatik, 9. Aufl. (F. Lakner) . 436
Meister Eckhart, Werke hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft; Magistri Eckardi Opera latina, auspiciis Instituti Sabinae edita (Hugo Rahner) 441
J. de Vries, Denken und Sein (J. Santeler) 444
F. Frodl, Gesellschaftslehre (J. Kleinhappl) 447
J. Hessen, Wertphilosophie (Karl Rahner) 615
H. J. Storff, De natura transsubstantiationis iuxta J. Duns Scotum (F. Mitzka) 624
L. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum im Mittelalter (J. A. Jungmann) 625

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie 127 450
Altes Testament 291
Neues Testament 464
Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft 143
Dogmatik und Dogmengeschichte 298 629
Moral- und Pastoraltheologie 149
Kirchengeschichte 472
Kirchenrecht 634
Liturgik 647
Aszetik und Mystik 309

P. Franz Pangerl † 161
P. Ludwig Lercher † 656

Register zur Jahrgang 61 (1937) 657
Literarischer Anzeiger 1* 11* 17* 23*

DAS GEBETBUCH IN DER ZEIT DER KATHOLISCHEN RESTAURATION

VON ALOIS SCHROTT S. J. — INNSBRUCK

Je mehr sich die Kirchengeschichte auf ihr eigenes Wesen als einer theologischen Wissenschaft besinnt, um so deutlicher wird es, daß das innere übernatürliche Leben der Kirche der eigentlichste und zentralste Gegenstand ihres Forschens sein muß. Das Leben Gottes in der Geschichte der in Christus erlösten Menschheit wird sich aber dort am deutlichsten offenbaren, wo die Kirche ihre innerste Berufung auslebt: die Gemeinde der Anbeter Gottes im Geist und in der Wahrheit zu sein.

Die Geschichte des Gebetes aber wird für die nachfolgende Reflexion hauptsächlich an drei Punkten greifbar: in der Geschichte der Liturgie, in den wenigen, aber um so tiefer führenden Bekenntnissen einzelner Frommen und Mystiker und schließlich in der Gebetbuchliteratur. Die Geschichte der Liturgie zeigt uns immer wieder die letzten Quellgründe alles christlichen Betens, die Geschichte der Mystik seine höchsten Höhen, die Geschichte der Gebetbuchliteratur aber das Beten des großen Volkes Gottes in seinem Alltag, aus dem sich mit der Hilfe ihres „Gebetbüchleins" die ungezählten Scharen schlichter Menschen immer wieder emporringen zu den ewigen Höhen ihres Gottes.

Die Geschichte des Gebetbuches und des volkstümlichen Erbauungsbuches ist zum großen Teil noch nicht erschlossen[1]). Am allerwenigsten wissen wir von der Entwicklung des Gebetbuches

[1]) Die wichtigsten Arbeiten zum Gegenstande sind: H. Kiene, Gebetbücher: Lexikon für Theol. u. Kirche IV, 316—318; St. Beißel S. J., Zur Geschichte der Gebetbücher: Stimmen aus M.-Laach 77 (1909) 28—41; 169—185; 274—289; 397—411; Fr. Hotzy, Zur deutschen Gebetsliteratur des ausgehenden Mittelalters. Zugleich Anzeige zweier Handschriften: Jahresbericht des Gymnasiums der Gesellschaft Jesu in Kalksburg 1913, 3—28; G. Domel, Die Entstehung des Gebetbuches und seine Ausstattung in Schrift, Bild und Schmuck bis zum Anfang des 16. Jh.s, Köln 1921 (als Privatdruck erschienen); W. v. Seydlitz, Die gedruckten und illustrierten Gebetbücher des 15. u. 16. Jh.s: Jahrbuch der Königl. Preußischen Kunstsammlungen 1884/5. — Gebete aus alten Gebetbüchern haben gesammelt: M. Huttler, Seelengärtlein. Vollständiges Gebetbuch für kath. Christen aus vielen der schönsten Gebete des Mittelalters zusammengestellt, Augsburg-München 1877 (^{3}1878; ^{3}1882); L. Gautier, Choix des Prières, Paris 1874; Ders. Prières á la Vierge, Paris 1879; A. Gasquet, A little Book of Prayers, London 1900; Br. Bardo, Deutsche Gebete, Freiburg 1921; Ders., Gebete großer Seelen, München 1930.

seit der Zeit der katholischen Reformation und Restauration[2]). Der Grund für die Vernachlässigung dieser Forschungsarbeit liegt sicher in der schwierigen Beschaffung der Quellen. Während für die meisten Gebiete der Geschichte die Quellen sorgfältig gesammelt und neu herausgegeben wurden, ist die Gebetsliteratur vielfach nicht einmal in den Bibliotheken zu finden. Das Gebetbuch war eben ein praktischer Behelf, der nicht für die Bibliotheken, sondern für den Privatgebrauch bestimmt und durch seine große Abnützung und Zerstreuung leicht dem Untergang geweiht war. So sind die Quellen und auch die bibliographischen Nachrichten über diese Literatur sehr spärlich und schwer erreichbar. Die mittelalterliche Gebetsliteratur ist, wenn auch nicht in einer zusammenfassenden Arbeit, so doch in zahlreichen Monographien schon behandelt worden[3]). Wir beschränken unsere Untersuchung in der vorliegenden Arbeit auf die Zeit der katholischen Restauration. Die gewählte Epoche bildet insofern ein geschlossenes Ganzes, als sie die Zeit der religiösen Reform und Erneuerung ist. Es ist die Zeit der Renaissance und des Barock. „Barock" ist auch das Kleid, d. h. der Stil und die Ausdrucksform unserer Gebetsliteratur.

Als Ausgangspunkt wählen wir den „Hortulus animae". Er war das am weitesten verbreitete Gebetbuch im ausgehenden Mittelalter[4]).

---

[2]) J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters I[9], Freiburg 1883, 44: „Möchte doch bald über die Gebetbücher eine sorgfältige Arbeit erscheinen." — Ähnlich Beißel: „Der Versuch, die Entwicklung der Gebetbücher darzulegen, gleicht dem Wagnis, in einen Urwald einzudringen, durch den kein Pfad gebahnt ist; denn die Zahl der Gebetbücher ist unübersehbar, und eine Zusammenstellung derselben wurde noch nie versucht" (a. a. O., S. 28).

[3]) Reiche Literaturangaben über das religiöse Schrifttum am Ausgang des Mittelalters s. bei Janssen a. a. O. I [17/18] (1893) 25—76, wo er über die religiöse Unterweisung des Volkes im Mittelalter spricht. — Die religiöse Literatur unmittelbar vor der Reformation hat Vinz. Hasak erforscht. In seinem Werke: „Dr. Martin Luther und die religiöse Literatur seiner Zeit bis zum Jahre 1520", Regensburg 1881, gibt er eine Zusammenstellung der Quellen (S. 205—258). In zwei anderen Werken: „Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters dargestellt in deutschen Sprachdenkmalen, oder 50 Jahre der deutschen Sprache im Reformationszeitalter vom Jahre 1470—1520", Regensburg 1868, und „Herbstblumen, oder alte, ernste Wahrheiten. Zur Illustration des christlichen Volksunterrichtes in der vorreformatorischen Zeit", Regensburg 1885, gibt Hasak eine Auswahl von Texten. — Eine ähnliche Sammlung von Texten liefert Joh. Geffcken, Der Bilderkatechismus des 15. Jh.s und die katechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther, Leipzig 1885.

[4]) Ein uns vorliegendes Exemplar trägt auf der Schlußseite den Titel: Hortulus animae impensis probi viri Joannes Koberger civis Nurembergensis impressus 1518 (Wilten-Innsbruck, Stiftsbibl.). — Hotzy sagt: „Die Münchner Hof- und

An ihn knüpfen die Gebetbücher unserer Periode an[5]). Ja, er wird selbst im 16. Jahrhundert noch herausgegeben[6]). Wenn die Gebetsliteratur der Gegenreformation auch eine Zeit hindurch neue Wege zu beschreiten scheint[7]), so schließen sich doch bald wieder die Gebetbücher in vielen Teilen an den Hortulus an[8]). So stellt der Hortulus gleichsam das Verbindungsglied zwischen den mittelalterlichen und den neuzeitlichen Gebetbüchern dar.

Der „Hortulus animae" und die Gebetbücher seiner Zeit[9]) sind ein Ergebnis einer ungefähr 600jährigen Entwicklung, die mit

---

Staatsbibliothek besitzt allein bei 40 verschiedene Ausgaben, die vom Anfang bis zur Mitte des 16. Jh.s in Straßburg, Augsburg, Mainz, Nürnberg... erschienen, und außerdem noch Übersetzungen ins Plattdeutsche, Französische und Illyrische" (a. a. O., S. 14).

[5]) Plan und Andachten werden übernommen, wenn auch durch einige Zeit die Offizien zurücktreten.

[6]) Canisius hat selbst einen Hortulus herausgegeben: Hortulus animae Suavissimis Floribus refertus, in Quo Officium B. Mariae et Defunctorum ac septem Psalmi Poenitentiales, Graduales atque alia quamplurima sunt posita. Cum facultate Superiorum. Dilingae Excudebat Joannes Mayer. MDXCII. — (Das Werk ist anonym erschienen, doch weist auch Beißel darauf hin, daß Canisius einen Hortulus herausgegeben hat (a. a. O., S. 286). — Nach Beißel (S. 286) wäre die erste Ausgabe 1563 erfolgt.

[7]) Eine Reihe von anzuführenden Gebetbüchern werden zeigen, daß die erste Periode der Gegenreformation eine gewisse Reform der Gebetbücher gesucht hat, indem sie eine sorgfältige Auswahl getroffen und besonders biblische Gebete und Gebete großer Mystiker bevorzugt hat.

[8]) Nach einigen Jahrzehnten werden aber die bisher so beliebten Tagzeiten wieder aufgegriffen und eifrig gepflegt.

[9]) Vgl. dazu L. Hain, Repertorium Bibliographicum, Berlin 1925, II S. 254 n. 14154; I. B. Riederer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte, Altdorf 1764, I, 157—162; II, 157—179; 410—442; J. Klapper, Das deutsche Privatgebet im ausgehenden Mittelalter: Korrespondenzblatt des Gesamtvereines der deutschen Geschichts- und Altertumsfreunde 6/7 (1914) 216 bis 222; W. Walter, Die eine deutsche Übersetzung bietenden Psalterien des Mittelalters: Centralblatt für Bibliothekswesen 6 (1889) 23—28. — Einzelbeispiele: M. R. A. Parmentier, Een Nordnederlandsch devotieboekje van 't jaar 1557 (dans Handelingen van het genootschap: Societé d'Émulation, te Brugge 1935, t. LXXVIII, p. 1—47). Eine kurze Inhaltsangabe dieses Gebetbuches s. in Rev. d'Hist. Ecclés. 3 (1935) 653f.. — Ähnliche Inhaltsangaben alter Gebetbücher s. bei P. Lehmann, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz II, Bistum Mainz-Erfurt, München 1928, 339—366; vgl. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8 (1928) 373—377; ders. I., Die Bistümer Konstanz und Chur, München 1918. — Ein weiterer Band dieses großen Editionswerkes der Bayr. Akademie der Wissenschaften, von P. Ruf herausgegeben, behandelt das Bistum Augsburg (III/1; München 1932) und das Bistum Eichstätt (III/2; München 1933). Vgl. auch Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs I: Th. Gottlieb, Nieder-

dem Psalter ihren Anfang genommen hat. Sie soll hier nur in ganz großen Umrissen gezeigt werden. Der Psalter entsteht als Laiengebetbuch im neunten Jahrhundert und bietet vor allem die Psalmen[10]). Fast gleichzeitig mit ihm entstehen auch schon andere Volksgebetbücher, die eine Sammlung von Privatgebeten für die ganze Woche darstellen[11]). Sie sind eine Hauptquelle der mittelalterlichen Ideen, Formeln und Bestrebungen in der religiösen Praxis[12]).

Der Psalter, der sich mit dem Inhalt der „Libelli precum" bereichert hatte, wurde im 13. Jahrhundert durch die „Stundenbücher"[13]) (Livres d'heures, Horae, Primers, Libri d'ore) abgelöst. Die religiöse Erneuerung durch die aufstrebenden Orden der Franziskaner und Dominikaner lockerte den engen Anschluß an die Liturgie im Laiengebetbuch und brachte durch die Schaffung der kleinen Offizien und durch eine stärkere Betonung der Heiligenverehrung mehr Abwechslung in die Volksandacht[14]). Der „Hortulus" schließt sich an die „Stundenbücher" an, bereichert deren Inhalt durch die Aufnahme eines Teiles des Inhalts der mittelalterlichen Sterbebüchlein, Beichtbüchlein, Vaterunser- und Credoerklärungen und Meß-

österreich, Wien 1915. — A. Wilmart, Un livret de prière provenant de la Chartreuse de Trisulti: Ephemerides Liturgicae 49 (1935) 28—45; A. Salvini O.S.B., Manuale Precum Sancti Joannis Gualberti, Romae 1933.

[10]) Vgl. Beißel, a. a. O., S. 28—41.

[11]) Das erste Gebetbuch dieser Art dürfte das von Alkuin verfaßte Gebetbuch Karls des Großen sein. Es trägt den Titel: *Offica per ferias* (PL 101, 509—612). Ähnlich ist das Gebetbuch Kaiser Karls des Kahlen: *Libellus precum* (PL 101, 1383—1416). Etwas späteren Ursprungs sind die *Orationes et meditationes S. Anselmi* (PL 158, 710—1016). Eine später durch das ganze Mittelalter und herauf bis ins 17. Jh. oft zitierte Quelle von Gebeten sind: die *Mediationes et soliloquia S. Augustini* sowie das *Manuale S. Augustini*. Es sind dies pseudonyme Sammlungen aus späterer Zeit, deren Unechtheit auch bei Migne nachgewiesen wird (vgl. PL 158, 38). Ein Beispiel von diesen Sammlungen sei hier angeführt: Drey heilsame Büchlein D. Augustini, Hipponensis Episcopi. 1. Meditationes, das ist andächtige Betrachtungen, 2. Soliloquia, das ist einsame Reden, 3. Manuale, Jetzt auffs new zugericht und in schöne Reimen verfaßt. Durch Petrum Brufferum Trevirensem, gettruckt in der Churfürstlichen Mayntzischen Statt Ursel durch Cornelium Sutorium, in Verlegung Nicolai Steinij, MDCII. 12°, 404 u. 34 S. (Pfarrbibliothek Trins, Tirol).

[12]) Vgl. auch A. Wilmart O. S. B., Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin, Paris 1932.

[13]) Vgl. H. Leclercq, Livres d'Heures; Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie IX, 1835—1882; L. Bohatta, Bibliothèque des Livres d'heure, Paris ²1924; V. Leroquais, Les livres d'heure manuscrits de la Bibliothèque, Nationale. Paris 1927, 4 Bde; E. Bishop, Liturgica historica, Oxford 1918, 211 bis 237: On the origin of the prymer.

[14]) Vgl. Beißel, a. a. O., S. 176—178.

erklärungen[15]). So konnte er auch zum Bindeglied zwischen den mittelalterlichen und den neuzeitlichen Gebetbüchern werden; denn der Unterschied zwischen beiden besteht, wie wir noch zeigen werden, vor allem darin, daß das neuzeitliche Gebetbuch in reichem Maße die Belehrung in seinen Inhalt aufgenommen hat.

Wir stellen hier eine Inhaltsangabe des Hortulus einer Inhaltsangabe eines Gebetbuches des 17. Jahrhunderts gegenüber, um zu zeigen, daß in vielen Punkten eine Verwandtschaft zwischen dem Hortulus und dem neuzeitlichen Gebetbuch herrscht[16]). In welchen Punkten sich das Gebetbuch weiterentwickelt hat, werden die folgenden Ausführungen zeigen.

Hortulus	Nakatenus, Palmgaertlin
I) Kirchenkalender mit Sprüchen u. Gesundheitsregeln (20 Blätter).	I) Kalender, Unterricht vom Gebet, vornehmste Glaubenspunkte.
II) Cursus Mariae Virginis (Urbani II.); Tagzeiten vom Mitleiden Marias (25 Bl.).	II) Tagzeiten der seligsten Jungfrawen Mariä (S. 28—111).
III) Cursus de passione Christi (nach Bonaventura u. Johannes XXII.). Gebete von Beda (zu den sieben letzten Worten Christi), d. hl. Gregor (zu den fünf Wunden) u. a. (25 Bl.).	III) Das Ampt (Officium) für die Abgestorbenen, die 15 Staffelpsalmen, die sieben Bußpsalmen, Litanei von allen Heiligen Gottes (S. 111—176).
IV) Bußpsalmen, Allerheiligenlitanei, die drei Wahrheiten Gersons;	IV) Kleine Tagzeiten sampt zugehörigen Litaneyen u. Gebett für die gantze Woch (S. 177—406).
	V) Kurtze Unterweisung für den Mor-

[15]) Vgl. Hotzy, a. a. O., S. 14. — Die mittelalterlichen Erbauungschriften, namentlich der vorreformatorischen Zeit in Deutschland, haben eine ausführliche Behandlung erfahren. Vgl. unter anderen: F. Falk, Zur älteren Volksliteratur: Hist.-pol. Blätter 108 (1891,2)) 207—218: 682—694; ders., Der Unterricht des Volkes in den katholischen Hauptstücken am Ende des Mittelalters: Hist.-pol. Blätter 109 (1892/1) 81—95; 721—731; ders., Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchhandels bis 1520 (Zweite Vereinsschrift der Görresgesellschaft, Köln 1880); Ders., Die deutschen Meßauslegungen von der Mitte des 15. Jh.s bis zum Jahre 1525 (Dritte Vereinsschrift der Görresgesellschaft, Köln 1890). — Zahlreiche Arbeiten auf diesem Gebiete hat Nikolaus Paulus geliefert. Vgl. die Bibliographie seiner wissenschaftlichen Arbeiten bei L. Pfleger, Nikolaus Paulus, Ein Priester- und Gelehrtenleben (1853—1930), Gebweiler 1931, 281 bis 302. — Die Arbeiten Hasaks und Geffckens wurden schon zitiert. Außerdem wäre noch zu nennen: Ch. Moufang, Katholische Katechismen des 16. Jh.s in deutscher Sprache, Mainz 1881, ders., Das Frankfurter und das Magdeburger Beichtbüchlein und das Buch vom sterbenden Menschen: Der Katholik 60 (1880/1) 165—185.

[16]) Für den Hortulus benützen wir die Inhaltsangabe bei Hotzy, a. a. O., S. 15—18; für das Palmgärtlein des Nakatenus das in dieser Abhandlung (unten II, 4) beschriebene Exemplar der Ausgabe von Köln 1680.

verschied. Gebete: Edm. v. Canterbury, Gebet von der ewigen Weisheit, Rosenkranz, Stabat mater, Gebet zu den Freuden Marias.

V) 70 dreigliedrige Gebete zu einzelnen Heiligen und ganzen Heiligengruppen (38 Bl.); Gebete auf die vorzüglichsten Feste des Kirchenjahres.

VI) Beicht, Kommunion und Messe (Belehrungen u. Gebete) (30 Bl.).

VII) Gebete beim Weihwassernehmen, vor einem Kruxifix, Jubilus S. Bernhardi, Initium S. Jo., 19 Gebete in verschiedenen Anliegen.

VIII) Gebete, Unterweisungen und Ermahnungen für den Sterbebeistand und für die Sterbenden, Totenoffizium und Gebete für die Armenseelen, beim Betreten und Verlassen des Friedhofs, eine Antiphon und ein Gebet vom jüngsten Gericht.

gen und gantzen Tag (mit Gebeten) (S. 407—458).

VI) Unterricht von dem Heiligen Meß-Opffer (S. 459—494).

VII) Übung der Andacht in unterschiedlichem Gebett (Vaterunser- und Ave-Maria-Erklärungen, Andacht zum Herzen Jesu, „Andächtige Gebett der heil. Brigitta vom Leyden Christi", „Passionsgebett", Kreuzweg mit 12 Stationen) (S. 495—570).

VIII) Unterricht vom Sacrament der Beicht; von der H. Communion, sieben unterschiedliche Weisen zu Communicieren (S. 571—666).

IX) Unterricht von den Indulgentzen oder Ablaß (Gebete) (S. 667—678).

X) Kurtze Tagzeiten für einen Verstorbenen (S. 679—682).

XI) Kurtze Unterweisungen wie man einen Stand dess Lebens wohl erwählen soll. Unterricht vom Predig hören (S. 683—696).

XII) Evangelia und Kirchen-Gebett aller Son- und Feyrtäg dess gantzen Jahres (S. 699—739).

XIII) Leben der Heiligen und Gebett (S. 740—797).

XIV) Passion unsers Herrn Jesu Christi nach den 4 Evangelisten mit Fleiß auffgesetzt (S. 797—812).

XV) Unterricht für die Krancken und Gebett (Commendatio animae) (S. 813—873).

XVI) Unterricht vom Betrachten (Betrachtungen für eine Woche); Bekanntnus des Cath. Glaubens; Rüst-Häuslein der Glaubenswapffen (S. 874—911).

Über die Andachtsliteratur seit der Gegenreformation ist bisher noch wenig geschrieben worden[17]). Jene Historiker, die sich mit

[17]) Vgl. Beißel, a. a. O., S. 274—289; 397—411. — Für Frankreich vgl. H. Bremond, Histoire Litteraire du Sentiment Religieux en France, 11 Bde, Paris 1929—1933: X: La prière et les prières, besonders S. 222—264: Les formes

dieser Literatur einigermaßen befaßt haben, fassen ihr Urteil darin zusammen, daß sie sagen, die Gebetsliteratur werde von dieser Zeit ab ein Spiegelbild der Wirksamkeit der Jesuiten[18]). Sicher ist, daß die Zahl der Gebetbücher seit der Gegenreformation ins Ungemessene gewachsen ist und daß eine Zusammenstellung dieser Literatur noch nie versucht worden ist. Sicher ist auch, daß die in dieser Zeit neuerstandene Gesellschaft Jesu den regsten Anteil an dieser Entwicklung genommen hat[19]). Es ist darum eine größtmögliche Beschränkung unserer Arbeit notwendig.

Wir beabsichtigen nicht eine vollständige Bibliographie des Gebetbuches dieser Zeitspanne zu geben, auch nicht für einen geographisch eng umgrenzten Raum. Wir begnügen uns vielmehr damit, aus den bibliographisch schon festgestellten Gebetbüchern die bedeutenderen herauszugreifen, ihren Inhalt zu kennzeichnen und so die Hauptzüge in der Weiterentwicklung des Gebetbuches aufzuzeigen. Welches die bedeutenderen Gebetbücher dieser Zeit waren, wird uns die hohe Auflagenziffer verraten, die uns die Bibliographien anzugeben wissen, oder auch der Einfluß, den diese Gebetbücher auf ihre Stammesverwandten ausübten. Denn Gebetbücher sind meist Sammelwerke, schöpfen daher reichlich aus ihren Vorgängern.

---

fixes et quasi liturgiques de la prière privée. — Für England H. L. White, English Devotional Literature, Madison 1931. — Die protestantische Gebetsliteratur unserer Zeit behandelt Paul Althaus, Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert (Zur Feier des Reformationsfestes und der Übergabe des Rektorates), Leipzig 1914.

[18]) Vgl. Beißel, a. a. O., S. 400f. — Althaus, der das Verhältnis der protestantischen Gebetsliteratur zur katholischen untersucht, sagt: „Seit den sechziger Jahren (des 16. Jh.s) beginnt der Jesuitenorden in Deutschland sich der Erbauungsliteratur zu bemächtigen und sie seinen Zwecken dienstbar zu machen. Das gesamte religiöse Leben sucht er nach einem in festen Formen ausgeprägten Gebets- und Kontemplationsmodus zu regeln" (S. 69). Ihren Einfluß charakterisiert er mit den Worten: „Und doch datiert mit dem Aufkommen des Jesuitenordens eine neue Epoche in der Geschichte der Gebetsliteratur. Nicht nur sofern er alles Bisherige überboten und die vorgefundenen Frömmigkeitsformen, die Verehrung der hl. Jungfrau, den Heiligenkult, bis zum äußersten Extrem maßlosester Überschwenglichkeit gesteigert hat. Sondern sofern er die Gebetspraxis der Christen zu einer nach bestimmten Grundsätzen entworfenen, bis ins Einzelne konsequent durchgeführten Methode geistlicher Gymnastik ausgebildet hat" (S. 70).

[19]) Vgl. Bremond, a. a. O. X, 227: „A partir de l'âge moderne, j'entends dès la Renaissance, mais plus particulièrment pendént la période, qui nous intéresse, le nombre des prières inprimaes dépasse l'imagination; et même les nombres des recueils où ont été rassamblées les plus aimées des ces prières. Six générations bénédictines ne suffiraient pas à défricher ces terres inconnues, puis à suivre de formule en formule, de recueil en recueil, d'édition en édition, les variations de la prière française." Etwas ähnliches gilt wohl auch von den deutschen Gebetbüchern.

Auch bei dieser Beschränkung muß noch manche Frage offengelassen werden, die sich aus einzelnen Punkten der Untersuchung ergibt. Die künstlerische Ausstattung sowie die literarische Bewertung schließen wir ebenfalls aus unserer Untersuchung aus. Der Rahmen dieser Arbeit gestattet es auch nicht, auf einzelne Gebetsformeln und Andachten einzugehen.

Weil wir die Gebetbücher der Jesuiten, die in der Zeit der katholischen Restauration bei weitem vorwiegen, besonders berücksichtigen wollen, behandeln wir diese in einem eigenen Absatz. So werden wir zuerst Gebetbücher von Nichtjesuiten beschreiben, dann die der Jesuiten. Haben wir dadurch die Grundlage gewonnen, werden wir eine Beurteilung versuchen. Diese Arbeit kann aber keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, sondern will nur ein kleiner Beitrag zur Erforschung der Gebetsliteratur der Neuzeit sein.

I. KATHOLISCHE GEBETBÜCHER DES 16. UND 17. JAHRHUNDERTS VON NICHTJESUITEN

Wenn wir von einigen Jesuitengebetbüchern absehen, finden wir in den Gebetbüchern des 16. und 17. Jahrhundert einen stark mystischen Einschlag. Mystiker wie Blosius, Lansperger, Ludwig von Granada, Tauler, die heilige Gertrud und die heilige Mechtild, die alle selbst Gebetbücher verfaßt haben, haben ihre Gebete auch an alle Gebetbücher unserer Periode abgetreten. Nur wenige Autoren nehmen nichts aus diesen Quellen auf.

Ludwig Blosius, der Abt von Liessies, dessen aszetische Werke sich weitester Verbreitung und großen Einflusses erfreuten, hat ein Gebetbuch herausgegeben, betitelt: „Fasciculus Mellifluarum Precationum“[1]). Es enthält nur Privatgebete. Das Inhaltsverzeichnis zählt besonders folgende Übungen auf:

[1]) In dem uns vorliegenden Exemplar fehlt das Titelblatt. Die praefatio ad lectorem ist vom Jahre 1609 (Schwaz, Franziskaner R VII, 1,26). — Ein zweites Exemplar, das uns noch vorliegt, hat schon andere Gebetsübungen aufgenommen: Fasciculus Mellifluarum Precationum, Ex Operibus R. P. D. Ludovici Blosii, Abbatis Laetiensis concinnatus. Opera P. Tilmanni Bredenbachij nunc in meliorem ordinem redactus. Coloniae 1609. 32°, 428 u. 10 S. (Innsbruck, Jesuitenkolleg 2736). Diese Gebetssammlung ist auch öfters in Verbindung mit anderen aszetischen Schriften des Abtes Blosius erschienen. Vgl.: Ludovici Blosii, Monasterii Laetiensis Abbatis Celeberrimi, Opuscula Spiritualia, cuilibet piam et rectam vitae rationem instituere cupientem, maxime utilia. I. Speculum Moniale, II. Scriniolum. Oeniponti, Excudebat Daniel Agricola. MDCIX. 18°, 310 u. 5 Bl. (Wilten-Innsbruck, Stiftsbibl.). Der Inhalt des Scriniolums sind ungefähr die Precationes Blosii. Die Schriften des Abtes Blosius erfreuten sich großer Beliebtheit und weitester Verbreitung. Die Bayr. Staatsbibliothek zählt unter dem Namen Blosius über 30 Nummern.

Oratio ad Ss. Trinitatem; ad Jesum; ad B. V. Mariam; ad Angelum proprium; .... orationes aliquot matutinae; gratiarum actiones; oratio volentis sacrificare aut communicare ante missam dicenda; eucharistica precatio ante missam; precatio pro contritione et lacrymis; .... oratio sub elevatione sacrae hostiae et calicis; in sumptione sacrae hostiae; post communionem; gratiarum actio post missam; .... oratio inter edendum et bibendum; .... orationes vespertinae; orationes ante confessionem; post confessionem; .... oratio propitiatoria Thauleri; orationes ante et post communionem; iubilum amantis animae; hymnus Ave maris stella; oratio admodum pia S. Bonaventurae; precatio ad Jesum pro virtutum profectu; oratio ex divo Bernardo; .... eiaculatio ad Jesum; precula ad B. Virginem; oratio in necessitatibus; Sertum B. Mariae Virginis quinque partitum (S. 250 ff.); *precatio ad B. Virginem; .... Doxologia rhythmica; salutationes ad B. Virginem; ad quemlibet Sanctum; ad plures Sanctos; commendationes quotidianae; exercitium quotidianum; .... eiaculatio adversus quoscumque hostes; exercitium XVII meditationum circa passionem Domini* (S. 247 ff.); *doxologia et gratiarum actiones XVII; exercitium cruciforme Nicolai Eschii ad quinque vulnera; .... orationes S. Gregorii in passionem Domini; orationes S. Bonaventurae; doxologiae rhythmicae ad Jesum; preculae endologicae; ad amorem Dei obtinendum; .... sex psalmi mirae suavitatis; suspiria amoris ex exercitiis S. Gertrudis; .... orationes de aeterna sapientia; oratio S. Bernardi de nomini Jesu; oratio S. Thomae; ....* (es folgen Gebete in verschiedenen Anliegen); *litaniae de Jesu Salvatore nostro; de B. Virgine; orationes ad angelos; ad sanctos; precatio Nicolai Eschii; psalmus in tribulatione.*

Ohne besondere Anordnung wird hier Gebet an Gebet, Andacht an Andacht gefügt. Das Buch will Gebetsformeln und Vorlagen bieten. Vielen von diesen Gebeten werden wir in den folgenden Gebetbüchern wieder begegnen. Hier sei auch schon hingewiesen auf die Vorbereitungs- und Dankgebete für die Messe, die für Priester bestimmt sind. Sie werden uns später noch beschäftigen.

Fast in allen Gebetbüchern unserer Periode und in vielen der späteren Zeit finden wir Gebete der heiligen Gertrud der Großen, der Benediktinerin von Helfta. Nach ihren Schriften wurden auch ganze Gebetssammlungen hergestellt. „Gertrudenbücher" werden in der Gebetsliteratur bis auf unsere Zeit herausgegeben. Zwei von diesen Gertrudischen Gebetbüchern seien hier angeführt. Das erste, „S. Gertrudis Exercitia Insinuationum"[2]), enthält, wie schon das Titelblatt verkündet:

D. Henrici Susonis ord. Praed. dialogus compendiarius aeternae sapientiae et ministri eius / Insinuationum divinae pietatis exercitia nonnulla S. Gertrudis virginis / Soliloquium animae fidelis D. Joannis Lanspergij, Carthusiani Coloniensis / Centum meditationes dominicae passionis D. Henrico Susoni ord. Praed. divinitus revelatae / exercitium dominicae passionis devotissimum.

[2]) S. Gertrudis Virginis Exercitia Insinuationum divinae pietatis Intimae Devotionis suavitate castam animam in Deum elevantia. Quibus pia opuscula accesserunt. Coloniae Agrippinae Petri Henningij Anno MDCXXI. 18°, 243 S. (Brixen, Seminarbibl.).

Die Gebete sind nach den verschiedenen Andachten angeordnet. Ein zweites Gertrudisches Gebetbuch trägt den Titel: „Preces Gertrudianae“[3]). Es weist ebenfalls den gewohnten Aufbau auf. Die Liturgie spielt in diesen Gebetbüchern keine Rolle. Weder Offizien noch Litaneien, nur Privatgebete werden für die verschiedenen Andachten gegeben. Diese Bevorzugung der reinen Privatandacht fällt in allen mystisch gerichteten Gebetbüchern auf.

Großen Einfluß auf die Andachtsliteratur und somit auch auf die Gebetsliteratur hat ferner Ludwig von Granada ausgeübt[4]). Hagedorn[5]) hat den weitgehenden Einfluß seiner Werke auf die englische Andachtsliteratur nachgewiesen und sagt in ihrem Nachwort, daß eine ähnliche Erscheinung auch in Deutschland nachgewiesen werden könne. Ludwig von Granada hat selbst ein Gebetbuch verfaßt[6]). In Anlehnung an Granadas Schriften hat Michael ab Isselt den „Paradisus Precum“ verfaßt[7]).

Auch dieses Gebetbuch weist weder Litaneien noch Offizien auf. In der Einteilung läßt sich eine größere Detaillierung feststellen. Die Gebete für verschiedene Anliegen z. B. sind getrennt in zwei Kapitel: Gebete für geistige und geistliche Anliegen, und Gebete für irdische Anliegen. Den Gebeten vorausgeschickt wird eine *praefatio in orationem Dominicam* und eine *expositio orationis Dominicae in septem meditationibus.* Im übrigen enthält das Werk keine Belehrung. Auf die einzelnen Gebete brauchen wir hier nicht einzugehen, weil sie sich ja von den Gebeten anderer Gebetbücher nicht wesentlich unterscheiden.

---

[3]) Preces Gertrudianae sive vera et sincera Medulla devotissima Precum, potissimum ab ipso Christo dictatarum et per Spiritum S. revelatarum: ex mellifluis divinisque revelationibus beatissimarum Virginum Gertrudis et Mechtildis Comitissarum de Hackeborn, Ordinis S. Benedicti, excerptarum. Libellus vere rarus, omnisque devotionis plenissimus, in quo stupore videbis, quam gratae sint Deo et Sanctis preces nostrae, quam nobis utiles, quam in se efficaces. Disces praeterea modum preces tuas efficacius Deo offerendi, peccata facilius expiandi, gratiam Dei uberius impetrandi. In gratiam non solum Saecularium, sed etiam Ecclesiasticorum et Religiosorum, quibus specialia continet exercitia, a quodam B. Gertrudi addictisimo sacerdote compilatus. Coloniae Agrippinae, apud Wilhelmum Friessem Anno MDLXX. 18°, 274 S. (Schwaz, Franziskaner R VIII, 1/2).

[4]) Maria Hagedorn, Reformation und spanische Andachtsliteratur. Luis de Granada in England (Kölner anglistische Arbeiten 21), Leipzig 1934.

[5]) Hagedorn, a. a. O., S. 150f.

[6]) L. de Granada, Manuel de diversas Oraciones y espirituales Ejercicios (1557) (Obras de Fr. L. de Granada, Bd. 11), Madrid 1906.

[7]) Paradisus Precum ex R. P. F. Ludovici Granatensis Spiritualibus Opusculis, aliorumque Sanctorum Patrum et Illustrium cum veterum tum recentium Scriptorum concinnatus. Per Michaelem ab Isselt / Amofortium / Coloniae Ex officina Arnoldi Quentelij / Anno MDCIV. / Cum gratia et privilegio Caesareae Maiestatis. 16°, 567 u. 31 S. (Innsbruck, Jesuitenkolleg 1586).

Schließen sich die genannten Gebetbücher an einen bestimmten Autor an, so kennen wir auch solche, die eine wissenschaftliche oder seelsorgliche Kompilatorenarbeit sind. Ein ganz auffallendes Beispiel dafür ist das „Enchiridion Precationum piarum" von Simon Verrepäus[8]). Der Titel sagt uns schon, daß das Werk eine Kompilatorenarbeit ist. Zum erstenmal im Jahre 1563 erschienen, hat es ungezählte Auflagen erlebt. Bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts sind Neudrucke zu verzeichnen. Im Jahre 1571 ist eine deutsche Übersetzung erschienen: „Ausserlesen gulden Schatzbüchlein" von Rutgerus Edingius, Köln. Es werden Gebete aus allen Perioden der römischen Kirche gesammelt; dazu verzeichnet uns Verrepäus bei jedem Gebet die Quelle, aus der es entnommen ist. So bedeutet dieses Werk für die Erforschung der Gebetsliteratur eine wertvolle Fundgrube, zumal da Verrepäus auch die ihm zeitgenössische Gebetsliteratur, soweit er sie kannte, fleißig herangezogen und benützt hat[9]).

Verrepäus teilt sein Gebetbuch in 15 Kapitel ein. An den Anfang stellt er einige kurze Abhandlungen: „Über die Kraft des Gebetes", „Was zum Gebete erfordert ist", „Vätersprüche über das Gebet", „*Regulae de Collectarum conclusionibus*", und eine „*praefatiuncula Collectoris in Paraphrasim orationis Dominicae*"[10]).

Die Kapitel verteilen sich dem Gebetsstoff entsprechend folgendermaßen:

Cap. I. Precationes quotidianae certis horis diei ac noctis fere adaptatae.

Cap. II. Precationes Liturgicae, quibus ad officium Missae utantur catholici.

Cap. III. Precationes propitiatoriae, quibus pro dolendis peccatis misericordiam divinam imploremus.

Cap. IV. Precationes deprecatoriae, quibus pro avertendis aut depellendis malis divinam opem imploramus.

Cap. V. Precationes petitoriae, quibus quo expetendis bonis Deum suppliciter obsecramus.

Cap. VI. Precationes piae, quibus fratribus nostris ac Proximis fausta omnia feliciaque precemur.

Cap. VII. Precationes doxologicae seu glorificatoriae et gratiarum actiones pro acceptis a Deo beneficiis.

---

[8]) Enchiridion Precationum Piarum. Ex Sanctorum Patrum Et Illustrium, Tum Veterum, tum Recentium Authorum scriptis et Precationum libellis, diligenti cura, studio, labore, a Simeone Verrepaeo concinnatum. Editio ultima auctior et castigatior. / Tob 12: Bona est oratio cum ieiunio et eleemosina / Dilingae, Excudebat Joannes Mayer. MDLXXX. (Diese Auflage liegt uns vor, die erste ist von 1570). 18°, 258 u. 27 Bl. Einl. u. 9 Bl. Index (Innsbruck, Katech.-pädag. Seminar d. theol. Fakultät).

[9]) Vgl. Althaus, a. a. O., S. 78f.

[10]) Bl. 15.

Cap. VIII. Precationes salutares ad S. S. Trinitatem.

Cap. IX. Precationes catholicae et christianae ad Sanctos ac beatissimos Coelesti Patriae cives.

Cap. X. Precationes in Vitam ac salutarem nobis Christi Redemptoris nostri passionem.

Cap. XI. Precationes eucharisticae, quibus uti liceat ante vel post S. Eucharistiae sumptionem.

Cap. XII. Precationes devotae, quibus ante et post Missarum officia uti possint sacerdotes.

Cap. XIII. Precationes, Admonitiones ac Consolationes aegrotis ac mortuis accommodandae.

Cap. XIV. Precationes piae ac catholicae pro salute eorum, qui vivis iam excesserunt.

Cap. XV. Precationes ac meditationes de ineffabili Gaudio et felicitate coelestis Patriae.

Voran steht der Heiligenkalender[11]). Bei jedem Heiligen wird das Todesjahr und der Regent, unter dem der Heilige gestorben, angegeben. Interessant für uns ist das Verzeichnis der Quellen, aus denen die Gebete genommen wurden[12]). Wir setzen es hierher, weil wir daraus ein Bild gewinnen können über die Entstehung und den Inhalt der damaligen Gebetbücher:

Paulus
Jacobus
Joannes
Matthäus } *Apostoli*

Clemens Pont.
Lucas Evangel.
Abdias Presb. Episc. } *Apostolorum discipuli*

Origines Alexandrinus
Cyprianus Cartag. Episcop.
Patres Conc. Nicaeni
Hilarius Pictaviensis Episcop.
Athanasius Alexandrinus Episcop.
Nectarius Episcop. Constantinopolit.
Basilius Caesariensis Episcop.
Gregorius Nyssenus Episcop.
Ephraem Edessenus Diaconus
Ambrosius Mediolanensis Episcop.
Antiochus Antiochenus Monachus
Hieronymus Stridonensis Episcop.
Joannes Hierosolymitanus Patriarcha
Joannes Chrysostomus Constantinopol. Episcop.
Maximus Taurinensis Episcop.
Eusebius Cremonensis Monachus.

[11]) Bl. 2—25.
[12]) Bl. 25ᵛ—27.

Augustinus Hipponensis Episcop.
Joannes Cassianus Abbas
Michael Syngelus Presbyter Hierosolym.
Gordianus Cassinensis Monachus
Victor Uticensis Episcop.
Gregorius Magnus Pontifex Max.
Areta Caesariensis Episcop.
Venerabilis Beda Presbyter
Rabanus Maurus Moguntiae Episcop.
Joannes diaconus S. Januarii
Anselmus Cantuarensis Episcop.
Bernardus Clarevallensis Abbas
Innocentius III. Pont. Max.
Gulielmus Parisiensis Episcop.
Albertus Magnus Ratisbonnensis Episcop.
Bonaventura S. R. E. Card.
Ludolphus Saxo Carthusianus
Joan. Thaulerus Dominicanus
Franciscus Petrarca Eremita
Thomas Kempius Can. Reg.
Joan. Gerson Paris. Cancell.
Laurentius Justinianus Venet. Patriarch.
Dionysius Ricelius Carthusianus
Nicolaus Salicetus Abbas[13])
Joannes Lanspergius Carthusianus
Joan. Roffensis Episcop.
Franciscus Titelmannus Franciscanus
Florentius Harlem. Carthusianus
Claudius Vixmontius Monach.
Cornelius Crocus Presbyter
Ferd. Nausea Viennensis Episcop.
Jac. Sadoletus S. R. E. Cardin.
Jac. Scopperus Presbyter
Joannes Ferus Franciscanus
Joannes Fabri Dominicanus
Adamus Sasboldus Franciscanus
Joan. Groppetus S. R. E. Card.
Antonius Hemertius Can. Reg.
Michael Mersburgensis Episcop.
Petrus Soto Dominicanus
Ludovicus Blosius Laetiensis Abbas
Matthias Sittardus Dominicanus

(Sequentes auctores existimantur hoc anno 1570 adhuc inter vivos esse.)

Pius Quintus Pont. Max.

---

[13]) Gemeint ist dessen Gebetbuch: Antidotarius animae; vgl. Hain, Repertorium bibliographicum, a. a. O.

Stanislaus Hosius S. R. E. Cardin.
Osualdus Fischerus Dariensis Episcop.
Franciscus Somnius I. Antuerpensis Episcop.
Uril Lindanus I. Ruremundensis Episcop.
Cornelius Jansenius I. Gandeuadensis Episcop.
Petrus Canisius Theol. Societatis Jesu
Matthaeus Galenus Uvetscapel. Theol.
Thomas Beauxamis Theol.
Cornelius Musius Delphensis Presbyter
(Auctores et libri aliquot superioribus non adscripti.)

Davides, *Salomon*, *Manasses* } *Reges Judeorum*
Daniel Propheta
Judith Vidua
Esther Regina Persarum
Macrina Greg. Nysseni soror
Missa: *Ecclesiae Romanae*; *Ecclesiae Aethiopicae*; *Ecclesiae S. Jacobi Apostoli*; *Ecclesiae S. Basilii Episcopi*; *Ecclesiae S. Chrysostomi Episcopi*
Missale: *Ecclesiae Romanae*; *Ecclesiae Coloniens.*; *Ecclesiae Leodiens.*
Pontificale, *Sacerdotale*, *Breviarium* } *S. Ecclesiae Rom.*
Hortulus animae sec. usum: *Coloniensem*; *Leodiensem*; *Ordinis S. Benedicti*
Liber orationum veterum Graecorum
Matthaeus Philadelphiensis Metropolita
Scholarius N. Theol.
S. Dorotheus
Aeneas Gazaeus Philosophus
Margarita Evangelica[14])
Laurentius Medicus Florentinus
Marcus Marulus Spalatensis
Ludovicus Vives Valentinus
Nicolaus Busius Gertrudimontius
Gulielmus Halemius Hieronymianus
Fridericus Staphylus Ferdinandi Consiliarius.

Diese Quellenliste zeigt, welche Autoren auf die Entwicklung des Gebetbuches unserer Periode Einfluß geübt haben. Sie gibt uns außerdem eine Anzahl von Gebetbüchern an, die in unsere Zeit-

[14]) Hortulusausgabe.

periode gehören[15]). Allerdings dürfen wir nicht annehmen, daß die Textwiedergabe immer wörtlich und vollständig ist. Die Verfasser der Gebetbücher haben die Texte ihren Bedürfnissen entsprechend gekürzt oder erweitert. Der Inhalt der Gebete geht aber im wesentlichen auf die genannten Autoren zurück.

Im Schlußwort *Ad pium Lectorem*[16]) gibt Verrepäus noch Anleitungen zur Benützung seines Gebetbuches. Für jene, die mit diesem Gebetbuch zu wenig haben, empfiehlt Verrepäus noch folgende Werke: *Thomas a Kempis, De Imitatione Christi; Opera Ludovici Blosii; Libellus Concionum sacrarum Adami Sasboldi; Confessiones B. Augustini, eius Meditationes et Soliloquia; Joan. Lanspergii Manuale de militia Christi; Perfectionis speculum Antonii Hermetij, eiusdem Paraclesis; Thauleri et Laurentii Justiniani Opera; Vitae Sanctorum collectae ab Aloysio Lipomano.* Dann stellt Verrepäus noch einen Wochenplan auf, nach dem sich der Beter die im Buche enthaltenen Übungen verteilen kann[17]). Weil diese Verteilung der Andachten auf die Tage der Woche schon im Mittelalter üblich war[18]), von der Gegenreformation ab aber in den meisten Gebetbüchern den Plan bestimmt, setzen wir sie hierher:

Die
- *Dominica cap.* — *8. Precationes ad SS. Trinitatem*; *15. Meditationes de coelesti Hierusalem*
- *Lunae cap.* — *9. Ad B. Virginem et omnes Sanctos*; *3. Pro remissione Peccatorum*
- *Martis cap.* — *4. Pro avertendis malis*; *5. Pro exercendis bonis*

---

[15]) Außer den angeführten Gebetbüchern können hier noch genannt werden: Libellus Precationum R. D. D. Joannis Feri, Metripolitanae Moguntiae Ecclesiae Concionatoris iam secundo ab Auctore ipso et auctus et castigatus et per Joann. a Via Agripp. S. S. Theol. Doctorem latinitate donatus. Lugduni, apud haeredes Jacobi Juntae 1558 (Servitenkloster, Innsbruck 14, 68). — Viel schöner andechtiger und Christlicher Gebet, zu trost und heyl den Gläubigen, aus heyliger Schrifft und aus dem H. Augustino zusamen getragen, und jetzt zum fünfften mal, mit etlichen gar schönen andechtigen Gebetlein, und vil hübschen Figuren gemehrt und gebessert. Durch Johann Fabri von Heylbronn, Thumprediger zu Augsburg Zu Cöllen, bey Materno Cholino 1558 (bei Althaus S. 62). — Fabri hat auch einen Katechismus herausgegeben (s. Moufang, Kath. Katechismen, S. 415 bis 467). — Hauptartikel Christlicher underrichtung zur gottseligkeit. Auch ein Betbüchlein, uus Göttlicher Schrift und den heiligen Vättern gezogen. Durch Johan Gropper, Scholaster zu Sanct Gereon in Cöllen. Verteutscht und gedruckt durch Jaspar von Gennep.... MDXLVII. (Vgl. Moufang, Kath. Katechismen S. 243.)

[16]) Bl. 254.

[17]) Bl. 256.

[18]) Vgl. Beißel, a. a. O., S. 177.

Die	*Mercuri cap.*	6.	*Pro proximis nostris*
		14.	*Pro defunctis*
	Jovis cap.	5.	*Pro expetendis bonis*
		7.	*Doxologiae et gratiarum actiones*
	Veneris cap.	3.	*Pro remissione peccatorum*
		10.	*De Passione Domini*
	Sabbati cap.	14.	*Pro defunctis*
		9.	*Ad B. Virginem cum Litanijs*

Zum Schluß fügt Verrepäus bei, daß jeder, der im Rosenkranzgebet *(in spherulis illis precatoriis, quae vulgo Rosaria vocant; legere quinquies Orationem Dominicam et quinquies Salutationem Angelicam, quod nostrates dicunt Rosarium)* oder in anderen Gebeten, „Tagzeiten", mehr Andacht finde als in den Gebeten seines Werkes, dabei bleiben möge[19]). Die Tagzeiten sind also auch in dieser Zeit in Gebrauch gewesen.

Ähnlich wie das „Enchiridion Precationum" des Verrepäus ist das „Euchologium ecclesiasticum" des Georg Witzel (Vicelius)[20]); Witzel hat außerdem noch fünf andere Gebetbücher verfaßt[21]). Wie Verrepäus sucht auch er mit Sorgfalt schöne und wertvolle Gebete aus der Hl. Schrift, aus alten Liturgien, aus den Kirchenvätern zusammen und zitiert bei jedem Gebet die Quelle. Althaus bemerkt dazu: „Witzels Bedeutung liegt auf dem Gebiete der gelehrten Forschung"[22]). An den Beginn seines Gebetbuches setzt Witzel vierzehn verschiedene *Symbola fidei.* Das Symbolum apostolicum ist durch eine *Metaphrasis auctoris* erklärt. Die anderen sind teils den Kirchenvätern, teils den Synodalakten entnommen. Hier spricht wohl die Apologetik gegen den Protestantismus, in der auch die starke Betonung der Hl. Schrift in den Gebeten ihren Grund findet. So z. B.: *‚Oratio miserorum Mortalium ex historicis Evangelii verbis composita'*, *‚oratio . . . ex epistolis Paulinis concinnata'*, *‚gratiarum actio ex eadem historia'*. Neben diese Schriftgebete reihen sich die Vätergebete. Zeitbedingt ist auch das Gebet *contra Turcam,* das sich in sehr vielen Gebetbüchern dieser Periode findet. Nach den verschiedenen Glaubensbekenntnissen kommen mehrere

[19]) Bl. 257.

[20]) Euchologium ecclesiasticum Orationale, una cum duodecim Symbolis Fidei Christianae, universis Sacrosanctae Orthodoxiae cultoribus, non minus utile quam necessarium. Per Georgium Vicelium Seniorem / Lucae 18: Oportet semper orare et non deficere / Coloniae apud Maternum Cholinum MDLXI. Cum gratia et privilegio Caes. Maiest. 16°, 485 S. (Schwaz, Franziskaner RX/1 9). — Vgl. Witzels Katechismus bei Moufang, Kath. Katechismen S. 467—538.

[21]) Vgl. Althaus, a. a. O., S. 66.

[22]) Althaus, a. a. O., S. 67.

Metaphrases zum Vaterunser. Die erste ist dem Gebetbuch des Erasmus von Rotterdam entnommen[23]). Witzel nennt den Verfasser nicht. Die zweite stammt von Witzel selbst. Als dritte folgt die *Oratio Dominica Christianorum Aethiopicorum.* Den Forschereifer verrät die *precatio Mardochaei vere pij Israelitae ex descriptione Josephi Ebraice exstantis.* Aus dieser Quelle folgen noch mehrere Gebete.

Zu erwähnen ist auch eine Paraphrase zu den einzelnen Anrufungen der Allerheiligenlitanei: *Litaniae Christo et Ecclesiae multo dignissimae / Per D. Albertum Magnum Praesulem olim Ratisbonensem, nuper a G. V. repurgata et illustrata*[24]). Jeder Anrufung ist eine kleine Betrachtung beigefügt; z. B.:

Kyrie eleison emas. — Kyrie, Domine, Dominorum, omnibus praeeminens natura, quippe quae nusquam subjicitur, tu suprapositus, adsubjectam nullam penitus habes vel habere potes inclinationem, cuius Domini divitiae, quarum in omnes dives es, magnificentia inenarrabili abundant. Cuius Domini virtus continet omne quod est, ea numquam mutat vel inclinatur. Propterea vere Dominus es natura principali, et bonorum honorabilium divitiis universis suprapositus ....

Zwanzig Jahre nach dem „Euchologium" Witzels erschienen die „Precationes christianae" des Henricus Kyspenningius[25]), Kanonikers der Kollegiatskirche in Xanten. Er setzt die Reihe: Verrepäus, Witzel usw. fort. Auch er ist ein sorgfältiger Sammler. Beim Zitieren geht er so weit, daß er bei etwa vorkommenden Schriftstellen in Gebeten Kapitel und Vers zitiert. Zur Beleuchtung des Gesagten seien die Titel einiger Gebete hier angeführt[26]).

Precationes aliquot Patrum Veteris Testamenti; quibus etiam nos in magnis periculis, a Turcis et aliis infidelibus, Haereticis atque Tyrannis, pro liberatione populi Dei uti possumus / Oratio Regis Asa (2 Paralip. 14) / Oratio Regis Josaphat (2 Paralip. 20) / Oratio Esaiae Prophetae (c. 63, 64) / Oratio Zachariae (Dan. 3) / Oratio Hieremiae Prophetae (c. 16) / Oratio Baruch Prophetae (c. 3) / Oratio populi Israel (Judith 7 ‚peccavimus ...') / Oratio Mardochaei (Ester 13) / Oratio Nehemiae (2 Machab. I) / Oratio Judae Machabaei contra Nicanorem hostem populi Dei (2 Machab. I 15) / Ex Ecclesiastic. (c. 55) / Precatio pro ecclesia Dei (Ps. 78).

Den Psalmen wird immer eine kleine Inhaltserklärung vorausgeschickt. Für die Betrachtung des Lebens und Leidens Christi

[23]) Precationes aliquot Erasmi Rotterdam., Basil 1535 (bei Althaus S. 53).

[24]) S. 154—183.

[25]) Precationes christianae et gravissimae ad iuste pieque vivendum admonitiones ex S. Scriptura et orthodoxis Patribus selectae, D. Henrici Kyspenningii, Vmbonensis Eccl. Collegiatae Xantensis Canonici. Coloniae Agrippinae apud haeredes Arnaldi Birckmann, MDCLXXXI. 16°, 246 u. 6 Bl. (Schwaz, Franziskaner R XI/13, 26).

[26]) S. 69 ff.

werden fast ausschließlich die *Meditationes S. Augustini* herangezogen. Die Betrachtungen erstrecken sich aber auf das Leben Christi von der Menschwerdung bis zur Himmelfahrt[27]). Am Beginn des Gebetbuches steht ein Unterricht über das Gebet und eine *Explanatio* des Vaterunsers. Die einzelnen Gebetsgruppen weisen schon eine beträchtliche Kasuistik auf. So werden z. B. verschiedene Gebete gegen einzelne Versuchungen gegeben[28]). Das Gebetbuch enthält keine Tagzeiten, keine Litaneien, keine Meßandacht, wohl aber Kommuniongebete und Beichtgebete mit einem längeren Beichtspiegel. Das Schlußkapitel über die Freuden des Himmels bildet die *Conclusio ex Venerabili Beda*[29]).

Noch ein Beispiel einer derartigen Gebetssammlung ist anzuführen. Es ist das „Diurnale pietatis" des belgischen Prinzenerziehers Nikolaus Montmorency[30]). Gleich wie die vorausgehenden Gebetbücher ein Sammelwerk, bringt es im Gegensatz zu ihnen nicht bloß Gebete, sondern auch *Exhortationes*[31]). Sie handeln über die Bekehrung der Sünder, die Vorbereitung auf den Tod, die Buße, die Meidung der Sünde, die Rettung der Seele, Ertragung von Betrübnissen, Bekämpfung von Versuchungen. Entnommen sind sie den „Sermones S. Elegij", den Werken des Joannes Trithemius, Thomas a Kempis, Franz Borgias. Am Schluß dieses Teiles stehen Exhorten für jeden Tag der Woche mit einem Gebet. Der zweite Teil bringt die täglichen Gebete, unter diesen *orationes ante et post officium* und *exercitia diversa sub missa dicenda atque singulis hebdomadae diebus accommodatae*. Für diese Gebete benützt der Verfasser des Gebetbuches beinahe alle bekannten aszetischen Schriftsteller jener Zeit wie auch Kirchenväter: Johannes Michael den Kartäuser, Alkuin, Blosius, Coster, die hl. Gertrud die Große, Lansperg, Johann Fabri, Georg Witzel, Michael von Isselt, die hl. Brigitta, den hl. Cyprian, den hl. Basilius den Großen, Heinrich Suso, die hl. Katharina von Siena, Hugo den Kartäuser, den hl. Bernhard, Papst Martin V.[32]).

Der dritte Teil enthält Gebete für die sieben Tage der Woche und zwar in folgender Anordnung für jeden Tag: Zuerst die allgemeinen Gebete, dann ein *exercitium passionis* und am Schluß

[27]) S. 126—157. Die „Meditationes S. Augustini" sind ein pseudonymes Werk. Vgl. oben S. 4 Anm. 11.

[28]) S. 78.

[29]) Als Quelle ist angegeben: De tempore et ratione c. 49.

[30]) Diurnale pietatis in Quatuor Partes Repartitum / Authore Nicolao a Montmorency / Antverpiae MDCXVI. 16°, 470 u. 483 u. 30 S. (Schwaz, Franziskaner R III/6, 10). Montmorency hat auch ein Betrachtungsbuch herausgegeben: Manna piarum meditationum, Köln 1616.

[31]) S. 1—186.

[32]) S. 186—470.

ein *exercitium ad B. Virginem*. Entnommen sind diese Gebete wieder verschiedenen Autoren: Der hl. Katharina von Siena, Michael von Konstanz dem Kartäuser, dem hl. Isidor, dem hl. Thomas von Aquin, dem hl. Bonaventura, Ludwig von Granada, Johannes a Jesu Maria vom Karmel, dem hl. Petrus Damiani, Cacciaguerra[33]). Den vierten Teil bildet ein *exercitium poenitentiae, tribulationis, mortis*. Die Quellen sind dieselben[34]).

Der Text ist nicht immer wörtlich aus den Quellen übernommen. Manchmal bemerkt der Verfasser selbst beim Zitieren der Quelle: *fere*. In diesem Gebetbuch tritt uns auch die Belehrung in größerem Ausmaß und in einem eigenen Teile entgegen. Der Wochenplan wird in allen ersten drei Teilen betont. Die „schriftgemäßen" Gebete räumen ihren Platz den Mystikergebeten. Der Verfasser kennt schon Jesuitengebetbücher, wie die Anführung von Coster beweist.

Sind die Gebetbücher in der Art jener von Witzel und Verrepäus in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die herrschenden gewesen, wie es auch die Untersuchung von Althaus bezeugt[35]), so ist mit dem beginnenden 17. Jahrhundert wieder ein Wandel zu beobachten. Der gar zu wissenschaftliche Stil der bestehenden Gebetbücher wird wieder unmodern, man kehrt zu den einfachen Formen der Tagzeiten zurück, dazu treten neue Formen volkstümlicher Andachten, namentlich die Rosenkränze und die Litaneien. Auch die Gebete zu den Heiligen, die in den beschriebenen Gebetbüchern einen recht kleinen Platz einnahmen, erhalten wieder einen breiteren Raum im Gebetbuch. Vom Inhalt der beschriebenen Gebetbücher zehren aber die folgenden noch lange.

Diese Wandlung ist in der von Nichtjesuiten geschaffenen Gebetsliteratur genau so zu beobachten wie in der der Jesuiten. Althaus geht in seiner Behauptung zu weit, wenn er sagt, daß die Jesuiten schon seit Beginn der sechziger Jahre des Reformationsjahrhunderts sich der ganzen Andachtsliteratur bemächtigt und sie in ihrem Sinne beeinflußt hätten[36]). Die bisher beschriebenen Gebetbücher erscheinen in Neuauflagen bis ins 17. Jahrhundert hinein[37]) und manche noch im

[33]) S. 1—272 (beginnt eine neue Paginierung).

[34]) S. 272—481.

[35]) a. a. O., S. 52—69.

[36]) a. a. O., S. 69.

[37]) Besonders häufig erscheinen auf deutschem Sprachgebiet die „Gertrudenbücher" und zwar bis herein ins 19. Jh. Vgl. M. Wolter, Gertrudenbuch. ²Schaffhausen 1871. Ebenso haben die Gebetbücher des Martin v. Cochem O. Min. Cap., die um die Wende des 17. Jh. zum erstenmal erschienen sind, bis auf unsere Zeit zahlreiche Auflagen erlebt: M. v. Cochem, Himmelschlüssel (¹1691); Wohlriechender Myrrhengarten (¹1693); Liliengarten (¹1699); Geistlicher Baumgarten (¹1709).

18. Jahrhundert. Außer ihnen erscheinen im 17. Jahrhundert noch eine Reihe von Gebetbüchern, die nichts oder nur wenig von diesem Einfluß der Jesuiten aufweisen.

Außer den schon besprochenen Gebetbüchern möchten wir noch drei andere hier beschreiben, die sich vom Einfluß der von Jesuiten geschaffenen Andachtsliteratur mehr oder weniger frei gehalten haben.

Im Jahre 1620 erschien in Salzburg von einem Benediktiner ein Studentengebetbuch, „Sal terrae“[38]). Die darin vorherrschende Andachtsform ist die Litanei. Darin könnte eine Verwandtschaft mit dem schon 1599 zum erstenmal erschienenen „Thesaurus Litaniarum“ des Jesuiten Sailly bestehen. Obwohl es sich jedoch um ein Handbuch für einen marianischen Verein handelt, wie aus dem Titel hervorgeht, finden wir keine Berührungspunkte mit den damals bereits sehr verbreiteten Kongregationshandbüchern der Jesuiten.

Der erste Teil des „Sal terrae“ enthält die täglichen Gebete, der zweite Teil ein *Exercitium hebdomadae,* das uns in den folgenden Gebetbüchern beinahe immer begegnen wird, wenngleich mit verschiedenen Themen. Im „Sal terrae“ bildet das Leiden Christi das Thema des *exercitium* und zwar die verschiedenen Leidensabschnitte: das Ölbergleiden, die folgende Nacht, die Geißelung, die Dornenkrönung, die Ecce-homo-Szene, die Kreuzigung und die Grabesruhe. Jedes *exercitium* besteht aus einem Vaterunser, einem Gebet zum leidenden Heiland und einer Litanei zum betreffenden Leidensabschnitt, der mit folgenden Worten eingeleitet wird: *Perge o anima Deo devota et bajulantem sibi crucem considera*[39]). Die Litanei wird also wie eine Betrachtung aufgefaßt. Eine ähnliche Andacht mit sechs *exercitia* wird zum Fest Maria Himmelfahrt gegeben. Den Schluß derselben bildet das *Te Matrem laudamus,* das dem hl. Bonaventura zugeschrieben wird.

Den Schlußteil bildet eine Meßandacht[40]), deren Gebete in der Einzahl abgefaßt sind und ganz subjektiven Charakter tragen; z. B.:

Ab offertorio: O aeterne Pater et Deus immense, rogo te per immensam charitatem tuam, ut accepta habeas munera, quae hodie offert in conspectu tuo sacerdos tuus et ego cum illo, quamvis indignus peccator .... respice Deus super hanc

[38]) Sal terrae seu preces piisimae cum exercitiis, quibus studia litterarum condiuntur in usum universae iuventutis studiosae. Eius praesertim, quae in archiepiscopali Gymnasio Salisburgensi apud P.P. ord. S. Benedicti Assumptam virginem veneratur. A quodam Patre eiusdem ordinis compositae. Monachii per Raphaelem Sadalerum Iconiis auctae et venum propositae. (Jahrzahl fehlt; die Dedicatio ist vom Jahre 1620.) 18°, 352 S. (Schwaz, Franziskaner X/1, 10).

[39]) S. 84.

[40]) S. 241—243.

animam meam, tibi omni cultu devotissimam, respice in me, Deus meus, et ne avertas faciem tuam a puero tuo ....

Zur Danksagung nach der Kommunion wird eine Litanei gegeben. Es folgen Litaneien zu den Heiligen Rupert, Virgil, Carolus Borromäus, Benedikt und Franciscus und zur heiligen Erentrud; weitere sechs Litaneien und ein *Exercitium de S. Vitale in quavis necessitate* sowie ein anderes *pro defunctis* bilden den Abschluß.

Dem „Sal terrae" sehr ähnlich ist das „Aureum Thuribulum", das von einem Laien verfaßt ist[41]). Auch hier reiht sich an die täglichen Gebete ein *Exercitium hebdomadarium*, das jedoch ein anderes Thema hat: SS. Trinitas, Spiritus S., Nomen Jesu, Angeli custodes, Venerabile Sacramentum, S. Crux, S. Joseph.

Das *Exercitium passionis* fehlt nicht, kommt aber erst an dritter Stelle. An zweiter Stelle steht eine tägliche Andacht zur Gottesmutter. Der Aufbau für jeden Tag ist folgender: Tagzeiten zum Tagesgeheimnis, Litanei zur Gottesmutter, Litanei zu einem Leidensabschnitt Christi, der wieder ähnlich überschrieben ist wie im „Sal terrae"; z. B.: *Meditatio eorum, quae in horto circa capturam acciderunt*[42]). Den Schluß bilden Beicht- und Kommuniongebete, Litaneien zu den Wunden Christi, zum hl. Franz und für die Verstorbenen. Ein *Calendarium novo antiquum ex Thoma a Kempis* mit einem frommen Spruch für jeden Tag des Jahres wird angefügt.

Im *Exercitium quotidianum* dieses Gebetbuches findet sich eine Meßandacht, die Plan und Vollzug der Erlösung betrachten läßt und im Beter die Stimmungen der Dankbarkeit, Reue und Demut zu wecken sucht[43]). Unter den Abendgebeten steht ein *Rosarium B. Mariae Virginis cum articulis vitae Christi.* Es beginnt:

Suscipe Rosarium Virgo deauratum / Jesu per compendium vitae decoratum. Ave Maria .... Quem Virgo carens vitio de flamma concepisti / dum Gabriele nuntio humillime consensisti. Ave Maria.

Es folgen fünf gleichgebaute Dekaden: je 10 Verse mit Ave Maria, dann Credo und Pater noster. Verschiedenen Arten des Rosenkranzes werden wir ebenfalls in den noch zu behandelnden Gebetbüchern begegnen[44]).

---

[41]) Aureum Thuribulum Ex quo incensum precationum piarum Deo quotidie offertur. Collectum a quodam Jurisconsulto s. g. H. D. Bambergae, Apud Aug. Crinesium. (Jahreszahl fehlt auf dem Titelblatt.) Epist. Dedicat. vom 28. Aug. 1625. Ebenso Schlußblatt 1625. 18°, 284 S. (Schwaz, Franziskaner IV/16, 14).

[42]) S. 133.

[43]) S. 35—57.

[44]) Vgl. darüber St. Beißel, Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1910, 35—86.

Als letztes Beispiel folge hier der „Libellus pulcherrimae devotionis", den ein Franziskaner 1695 herausgegeben hat[45]). Wie der volle Titel besagt, will das Büchlein besonders die Andacht zum guten Tod pflegen. Die Gebete und Andachten sind auch alle auf dieses Ziel hingeordnet. Der Inhalt deckt sich zum großen Teil mit dem Inhalt der zwei beschriebenen Gebetbücher. Einen Wochenplan hat dieses Gebetbuch nicht. Es beginnt mit der Andacht zum Leiden Christi, daran schließt die Andacht zum Namen Jesu, zur Gottesmutter, zum hl. Joseph, zu Antonius und Franz Xaver. Die Andachten zum Leiden Christi und zum Namen Jesu bestehen aus Tagzeiten und Litanei, die Andachten zur Gottesmutter und zu den Heiligen außerdem noch aus einem Rosenkranz. Zum hl. Antonius wird eine ‚*Novena*', zum hl. Franz Xaver eine ‚*Decena*' durch 10 Freitage gegeben. Unter den gewöhnlichen Gebeten befinden sich Gebete „vor und nach der Sakramentenspendung, vor und nach dem Offizium".

Von den genannten Gebetbüchern stark verschieden, in vieler Beziehung wieder Mittelglied zwischen zwei verschiedenen Perioden ist der „Paradisus Animae Christianae" des Merlo Horstius († 1624)[46]). Er spricht in seinem Vorwort über Zweck und Anordnung seines Gebetbuches[47]). Es gebe schon genug Erbauungsbücher. *spiritualis vitae documenta, sacrae meditationes, piorum affectuum argumenta, orationes, officia, litanias.* Er wolle in seinem Paradies das Beste von allen diesen Werken sammeln und zum täglichen Gebrauch bereitstellen. Dann erklärt er den Aufbau seines Gebetbuches genauer. Er teilt es in sieben Sektionen.

---

[45]) Libellus pulcherrimae devotionis complectens breviter tum commonitiones tum orationes de passione Domini, Nomine Jesu, Beata Virgine, S. Josepho, S. Antonio Paduano et S. Francisco Xaverio, item Preces Matutinas, Diurnas et Vespertinas in ordine ad felicem horam mortis obtinendam institutas et directas. Compilatus et lucidatus ab uno ex Ordine S. Franc. F.F. Min. Recoll. Prov. Argen. Sacerd. Aug. Vindelic. Apud Joann. Casp. Bucher, 1695. 18°, 335 S. (Schwaz, Franziskaner IX/1, 3).

[46]) Paradisus Animae Christianae, Lectissimis omnigenae Pietatis deliciis amoenis. Studio et opera Jacobi Merlo Horstii Ecclesiae B. Mariae Virg. in Pasculo Pastoris. Editio altera longe auctior et elegantior. Coloniae Agrippinae Sumptibus Joannis Kinchii et Sociorum Anno 1644. 18°, 596 u. 71 S.(angefügtes Manuale mit dem Off. B. M. V., Bußpsalmen, Vorbereitungsgebete auf die heilige Messe) (Innsbruck, Jesuitenkolleg 1095). — Vgl. Beißel, a. a. O., S. 398 f. und W. Bäumker, Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen (4 Bde, Freiburg 1886—1911) I, 118—126. Bäumkers Bibliographie zeigt, daß dieses Gebetbuch noch zahlreiche Auflagen erlebt hat. — Eine deutsche Ausgabe ist uns begegnet aus dem Jahre 1843: Merlo Horstius, Paradies der christlichen Seele, hrsg. von J. Annegarn.

[47]) Vgl. S. 7 f. (Einleitung ohne Paginierung).

1. *De SS. Trinitate.* (Da jedes Gebet das Verlangen nach einem Gute sei und der Mensch immer eines Zieles wegen handle, fragt sich Horstius, welches das Ziel des Gebetes sei. Er antwortet: Gott, das höchste Gut des Menschen. Darum müsse der Gegenstand des ersten Teiles die Heiligste Dreifaltigkeit sein; denn sie werden wir einmal ewig betrachten und genießen, sie sei unser höchstes Ziel.)

2. *De cultu et veneratione Sanctorum cum Christo regnantium in coelo.* (Sie sollen uns durch ihr Beispiel die Erreichung des in Punkt 1 dargelegten schwierigen Zieles erleichtern.)

3. *De poenitentia seu de conversione peccatoris et exercitiis huc spectantibus.* (Wir können den Heiligen nicht nachfolgen, wenn wir die Sünden und Leidenschaften nicht ablegen.)

4. *De exercitio virtutum et christianae perfectionis.* (Es genügt nicht, bloß die Sünde zu meiden, wir müssen auch die Tugenden üben, um unser Ziel zu erreichen.)

5. *De modo pie communicandi, celebrandi, audiendi missam, pro sacerdotibus et laicis etc.* (Messe und Kommunion seien die wirksamsten Mittel zur Meidung der Sünde und zur Pflege der Tugend.)

6. *De vita et passione D. N. J. Christi.* (Die Betrachtung des Leidens Christi sei uns ein Mittel gegen die Versuchungen unseres Lebens.)

7. *De cultu et veneratione B. Virg. Mariae, item de cura et praeparatione bene beateque moriendi.* (Die Andacht zur Mutter Gottes sei uns ein Mittel zur Beharrlichkeit.)

In den einzelnen Teilen bringt Horstius zuerst Betrachtungen in Form von Zwiegesprächen zwischen Christus und der menschlichen Seele. Richtiger gesprochen sind es Belehrungen über das Thema, das den folgenden Gebetsteil bestimmt. Diesen wird für jeden Tag der Woche eine Vaterunser-Paraphrase beigefügt. Das Vaterunser wird dabei auf das jeweilige Thema angewendet. Den Stoff zu diesen Belehrungen entnimmt Horstius aus Ludwig de Ponte, Lessius, Christian Mayr, Canisius, Ludwig Palma, also vornehmlich Jesuiten. Diesem belehrenden Teil folgen eine Litanei, deren Anrufungen aus der Hl. Schrift entnommen sind, verschiedene Weisen den Rosenkranz zu beten, und andere Gebete und Hymnen, die sorgfältig aus den früheren Gebetbüchern gesammelt sind. In den Sektionen über Beicht, Kommunion und Messe sind verschiedene Weisen der Vorbereitung bzw. verschiedene Arten, der heiligen Messe beizuwohnen, angegeben; überall sind Belehrungen eingestreut.

So will der Verfasser alles bieten, was zu einem frommen, christlichen Leben notwendig ist. Dieses Gebetbuch will eine Schule des christlichen Lebens, ja der christlichen Vollkommenheit sein. Es ist ein Seelsorgsmittel, das ebenbürtig neben Predigt und Unterricht treten kann. In dieser Neuerung aber ist Horstius abhängig von den Jesuiten. Er schöpft aus jenen Autoren, denen wir im folgenden diese Neuerungen zuschreiben werden.

Bremond führt ein Gebetbuch an, für das er voll des Lobes ist, weil er darin das Ideal des Gebetes verwirklicht sieht[48]). Es ist ein Gebetbuch der sogenannten „französischen Schule". Wir haben auch ein deutsches Gebetbuch dieser Schule gefunden; es ist betitelt „Christliche Gebeter"[49]). Die 37 Kapitel dieses Gebetbuches haben die Feste des Herrn und der Mutter Gottes zum Gegenstande. Jedes Fest ist mit einem langen Gebet und einer „Übung" bedacht. Die Übung gibt Anregungen zu guten Werken. Beachtenswert sind die beiden Kapitel XI und XXXVII. Das erstere bringt Gebet und Übung „für das Fest Jesu Christi / genannt das Fest der Hoheiten oder Herrlichkeiten Jesu. So am 28 Jenner in der Congregation / oder Versammlung der Priester des Oratorii von Jesu gehalten wird"[50]). Vorausgeschickt wird eine Anmerkung über den Zweck des Oratoriums, das Kard. Berulle gegründet hat, und über die Einführung des Festes der Hoheiten Jesu. Dann folgt eine Übersetzung der von Berulle selbst verfaßten Festmesse und ein langes Gebet von ihm. Das Kapitel XXXVII gibt eine entsprechende Andacht zur Gottesmutter. Wie die Übungen beschaffen sind, kann uns ein kleines Beispiel zeigen. Für die Bittage vor Christi Himmelfahrt spricht die „Übung" zuerst vom Sinn dieser Tage und vom Ursprung der Prozession. Dann gibt sie einen dreifachen Zweck der Bittage an: 1. Die Gläubigen sollen aufmerksam gemacht werden, daß alle Wohltaten der Natur von Gott kommen. 2. Sie sollen angeleitet werden, Gott um Befreiung von allgemeinem Elend zu bitten. 3. Sie sollen sich auf das Fest Christi Himmelfahrt vorbereiten. Als praktische Folgerungen werden angegeben: Liebe zu einem richtigen Gebet und rechtes Verhalten bei der Prozession[51]). Die Gebete sind aber zu lang, als daß das Gebetbuch hätte volkstümlich werden können.

Mit den bisher angeführten Beispielen ist die Reihe der in dieser Zeit erschienenen Gebetbücher keineswegs geschlossen. Es sind nur einige der bekannteren damit angegeben. In jeder Klosterbibliothek dürfte man diese Reihe durch das eine oder andere Stück bereichern können[52]).

---

[48]) Bremond, Histoire litteraire du sentiment religieux X, 239—243. Das Gebetbuch heißt: Instructions et Prières chrétiennes pour toutes sortes de personnes, par Antoine Godeau, évêque de Grasse (1646).

[49]) Titelblatt fehlt; Approbation: Paris 1687 (Innsbruck, Jesuitenkolleg, 2805).

[50]) S. 127—156.

[51]) S. 301—330.

[52]) Einige Gebetbücher führen wir hier noch an: G. Mayr O. S. B., Devotionale, Tegernsee 1578 (Schwaz, Franziskaner R VI/9, 2); Manuale in usum pie precandi, Bozen (Jahreszahl fehlt) (ebd. R VII/2, 13); K. Denis, Sensus Devotionis seu selectissimarum orationum nucleus, Kempten 1667 (ebd. R VIII/1, 4):

Ganz anderer Art als die beschriebenen Gebetbücher sind die Priestergebetbücher, die ausschließlich der Vorbereitung auf die heilige Messe dienen. Durch sie können wir vielleicht zum Verständnis der Laienmeßandachten kommen, wie sie sich in den meisten Laiengebetbüchern finden. Darum seien hier zwei Beispiele angeführt. Das eine trägt den Titel: „Piae aliquot precationes“ [53]). Die ersten 33 Seiten enthalten drei verschiedene Wettersegen. Von S. 34 ab folgen die Vorbereitungsgebete auf die heilige Messe, wie wir sie heute in Missale und Brevier haben, ebenso die Danksagungsgebete. Zu diesen treten noch besondere Gebete für jeden Tag der Woche hinzu. Daran schließen sich an eine *Praeparatio Sacerdotis pro quocumque festo ingrediente,* die *Litaniae Alberti Magni* in Hymnenform und die *Oratio, quam S. Cyprianus composuit ad agendum gratias Deo.* Der zweite Teil des Büchleins ist ein selbständiges Werk: „Praeparationes devotae“. Dieser Teil enthält eine *‚Effusio devotissima ante missam‘,* Reue- und Aufopferungsgebete. Gebete beim Anziehen der heiligen Gewänder, beim Memento für die Lebenden und Toten, bei der Erhebung der heiligen Gestalten, beim Berühren derselben, vor und nach der Kommunion, Gebete zur Mutter Gottes und *Rhythmi sacri post elevationem.* Alle diese Affekte soll der Priester noch außer den liturgischen Gebeten der Messe erwecken.

J. B. Ferrarius, Orationes, Würzburg 1690 (ebd. R IV/15, 1); J. Svicardus. Manuale precum familiarium, Mainz 1612 (ebd. R VI/9, 32); Otium spirituale mellifluarum precationum, München 1662 (ebd. R VI/9, 28). — Ein Gebetbuch ohne Titel- und Schlußblatt, 8°, 615 S. enthaltend: Hymni (Breviarii) per totam Septiman., Collectae, Evangelia, Epistolae, Introitum, Graduale, Sequentias et Communionem pro Dominicis et Festis, Psalmi et Cantica und Orationes diversae, (Innsbruck, Stift Wilten.) Dem Druck und den Holzschnitten nach aus dem 16. Jahrhundert. — Weitere vereinzelte bibliographische Angaben über Gebetbücher sind zu finden in: Wilh. Bäumker, Das katholische deutche Kirchenlied in seinen Singweisen, 4 Bde, Freiburg 1886—1911; Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts, 2 Bde, Leipzig 1867; ders., Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes, Leipzig 1855.

[53]) Piae aliquot Precationes contra aereas potestates imo cum quibusdam alijs in usum Sacerdotum collectis...., Tegernsee Anno 1576 (I. Teil). Praeparationes devotae ad digne celebrandum seu communicandum. Per Julium Accolytum primitus collectae et iam denuo pio studio recognitae ac in breviorem quam antehac modum redactae. Adiectis perpulchris quibusdam valdeque devotis precationibus pijs et Cath. Christianis plurimum deservientibus (II. Teil). Cum gr. et privil. Caes. Maiest. et impensis R.R. et Domini Quirini Abbatis in Tegernsee impressae MDLXXV. 18°, 72 u. 187 S. (Brixen, Neustift, Stiftsbibl. 8765). Abt Quirinus errichtete in Tegernsee eine Druckerei zur Herstellung religiös-volkstümlicher Schriften (vgl. Kirchenlexikon IX, 1289).

Das zweite Priestergebetbuch, das wir hier anführen wollen, „Praxis devote missam celebrandi ...“[54]), stammt aus dem 17. Jahrhundert. Es gibt für jeden Tag verschiedene Meßvorbereitungen mit Betrachtungen und Gebeten.

Gebete des Priesters zur Vorbereitung auf die heilige Messe und deren einzelne Teile finden sich schon in viel früherer Zeit. Es sind die sog. „Apologien“, Buß- und Reuegebete, die in den Liturgien des Orients seit dem 6. Jahrhundert, in denen des Abendlandes seit dem 7. Jahrhundert erscheinen und die sich vorübergehend auch in den Kanon eindrängen[55]).

Die Gebete zur Elevation der heiligen Hostie und beim Berühren derselben haben ihren Ursprung in der Verehrung der Eucharistie, wie sie sich im Mittelalter besonders seit dem 12. Jahrhundert ausgebildet hat[56]).

Was die Meßandachten der Laiengebetbücher betrifft, so sei auch noch hingewiesen auf den Widerstand, dem man im 17. Jahrhundert der liturgischen Mitfeier der Messe entgegensetzte aus der Befürchtung heraus, daß dadurch der Unterschied zwischen Laientum und

[54]) Praxis Devote Missam Celebrandi Sicque Digne Communicandi Consistens in vehementioribus mentis affectibus, quibus a Communicante Christus invitatur. Adduntur Flores Mystici Ardentissimarum ad Jesum aspirationum. Quibus cor communicantis sternitur. Necnon annectitur Modus post Communionem Christo agendi in corde gratias .... Dilingae, Typis Joannis Caspari Bincard, Bibliopolae Academici MDLXXXVIII. Epist. Dedic.: Valerius Praepositus Sebastianus Decanus et Canonicus Reg. S. Aug. Pollingae. 18°, 248 S. (Brixen, Neustift, Stiftsbibl. 8767). — Unter den aszetischen Werken finden sich häufig Lebensspiegel für Priester, deren Inhalt sich teilweise in Priestergebetbüchern wiederfindet. Als Beispiele seien erwähnt: Veri et pii Sacerdotis Idea seu Vita R. D. Jacobi Merlo Horstii, Pastoris B. M. V. In Pasculo Coloniae, S. S. Theol. Licentiato. A Sodalitate Ecclesiastico Mariana Coloniensi Adornata. Ad Clericorum, et imprimis Pastorum imitationem accommodata. Coloniae, Sumptibus Haeredum Joannis Kinchii Anno MDCLXI. 18°, 342 u. 209 S. (beigebunden ist die Theologia Mystica Hugonis de Palma) (Innsbruck, Jesuitenkolleg 396). — Joannis Trithemii Abbatis Spanheimensis Instructio vitae Sacerdotalis. Ad Nicolaum Presbyterum Mernicensem. Monachii, Formis Cornelii Seyserii, Elector. Typopr. et Bibliop. Anno MDCXL. 18°, 152 S. (Trins, Pfarrhof). Dieses Werkchen scheint sehr verbreitet gewesen zu sein, wie aus den vielen vorhandenen Exemplaren geschlossen werden kann. Es sei auch gleich hier hingewiesen auf Werke ähnlichen Inhalts, wie sie später der Jesuit Dircking herausgeben wird.

[55]) Vgl. J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, Münster i. W. 1925, S. 223 f. Die Blütezeit der Apologien dauerte bis ins 11. Jahrhundert. Sie unterbrechen vielfach die liturgischen Gebete der Messe.

[56]) Vgl. Ed. Dumoutet, Le Désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint Sacrement, Paris 1926; P. Browe, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1932, S. 26—71.

Priestertum verwischt würde[57]). Es wurde um die Frage gestritten, ob den Gläubigen das Recht zustehe, die ganze Messe Wort für Wort mit dem Priester mitzusprechen oder ob man den Kanon in die Volkssprache übersetzen dürfe. Man suchte jedoch von allen Seiten dem Volke das Mitfeiern der heiligen Messe auf die beste Weise zu ermöglichen. Die verschiedenen Meßandachten, die dazu dienten, werden wir noch näher sehen. Das Konzil von Trient verbot, die heilige Messe in der Landessprache zu feiern[58]). Die Übersetzung des Missale war damit nicht verboten. Als beim Auftreten von französischen Missaleübersetzungen im 17. Jahrhundert Papst Alexander VII. die Verbreitung verbot, geschah dies als Abwehr gegen die jansenistische Irrlehre, nicht gegen die Übersetzung als solche[59]).

Am Ende dieses Abschnittes müssen wir noch von den Bruderschaftsbüchlein und Wallfahrtsbüchlein sprechen. Sie bilden eine eigene Gruppe von Gebetbüchern, interessieren uns aber hier nur, insoweit sie Gebetbücher sind. Ihre Zahl ist groß, da vielfach jede Bruderschaft ihr eigenes Regel- und Andachtsbuch besaß. Doch sind sie für die Gebetsliteratur nicht von großer Bedeutung, da sie ihre Andachtsübungen einfach aus umfangreicheren Gebetbüchern entlehnt haben und selbst keine neuen Elemente in die Gebetsliteratur einfügen. Zwei Beispiele aus dem Franziskanerorden sollen hier angeführt sein. Das „Franziskanerschatzbüchlein“[60]) aus dem Jahre 1626 und ein „Neues Bruderschaftslibell“[61]). Beide enthalten eine allgemeine Einleitung über die

[57]) Vgl. Bremond, a. a. O. IX, 164—206; H. Vehlen, Gechichtliches zur Übersetzung des Missale Romanum: Liturgisches Leben 3 (1936) 89—97.

[58]) Conc. Trid., Sess. 22, c. 8, can. 9.

[59]) Vgl. Vehlen, a. a. O., S. 92 f.

[60]) Franziskaner Schatz Büchlein / Das ist die Regul, Übung, Gebet, Ablaß, Gaben und Gnaden der Bruderschafft genannt der Chorden S. Francisci. Anno Domini MDCXXIX. 18°, 128 S. (Schwaz, Franziskaner R X/9, 18).

[61]) Neues Bruderschafft Libell Für unser Lieben Frauenschmerzen Bruederschafft Zu Schwatz im Ynntal in der Franziskanerkirche in zwei Thail Abgethailt. Von dem wirdigen Geistlichen andechtigen Minister und PP. Franciscanis Tyrolische Provinz von neuen in öffentlichen Truck angefertigt. MDCXXIII. Getruckt durch Paur zu Insbruck Daniel. — Ähnlich ist: Privilegien, Indulgenz, Gnaden und Ablaß / für die Brüder und Schwestern der löblichen Bruderschaft / der sieben Schmerzen Mariae / so Canonischer Weiss vom dem Römischen Stul confirmiert und gnädig verliehen worden. / Sambt etlichen Auserlesenen schönen Gebettlein und geistlichen Betrachtungen welche zu Erweckung eines Hertzlichen Mitleidens zu der Schmertzhafftigen Mutter Gottes nutzlich zu Gebrauchen. / Alles in diese Kurtze Libellsform verfaßt unnd in offenen Truck verfertigt. Zu Freyburg in Breyssgaw / bey Martin Bachler MDCXIII. 18°, 174 S. (Schwaz, Franziskaner R X/9, 17). — Weiter gehören hieher: Handbüchlein der andächtigen

Bruderschaft, Bestimmungen über die Aufnahme und die Regeln der Bruderschaft. Den zweiten Teil bilden Gebete: Litaneien, Tagzeiten oder Betrachtungen. Es sind also keine vollständigen Gebetbücher. Ähnliche Werke gaben auch die anderen Orden heraus. Für Wallfahrtsorte wurden häufig Wallfahrtsbüchlein mit der Entstehungsgeschichte des Gnadenortes und einem Gebets- und Andachtsanhang herausgegeben[62]).

(Der zweite Teil folgt.)

Bruderschaft des Fronleichnams Jesu Christi, Passau 1612; Handbüchlein der Bruderschaft unser lieben Frawen, Würzburg 1610; Handbüchlein der Bruderschaft des heiligen Schutzengels, Aachen 1618; Statuta der St. Nikolai Bruderschaft, 1651 (München, Bayr. Staatsbibl., Asc. 2304, 2302, 2305, 4689).

[62]) Vgl.: Der Pilger durch Tirol, oder geschichtliche und topographische Beschreibung der Wallfahrtsorte und Gnadenbilder in Tirol und Vorarlberg, Innsbruck 1896, 431—438.

DIE KIRCHE ALS CORPUS CHRISTI MYSTICUM BEIM JUNGEN LUTHER

VON DR. WILHELM WAGNER — BERLIN

Zur vorliegenden Untersuchung führte folgende Erwägung: Luther hat die äußere hierarchische Kirche gerade aus dem Grunde abgelehnt, um einer innerlichen, geistlichen Kirche das Wort zu reden. Da wäre es doch zu erwarten, daß er manches über das Corpus Christi mysticum zu sagen hat, das ja die Auffassung der Kirche „von innen" darstellt.

Die Prüfung der Quellen unter diesem Gesichtspunkt förderte so umfangreiches Material zutage, daß die Untersuchung auf den „jungen Luther" begrenzt werden mußte. Als Grenze ist das Jahr 1525 gedacht. „Junger Luther" ist also hier bedeutend weiter gefaßt als gewöhnlich, wo nur der vorreformatorische Luther damit bezeichnet wird. Das Jahr 1525 ist deshalb als Grenzpfahl gewählt, weil um diese Zeit die reformatorische Bewegung als theologische Entwicklung zu einem gewissen Stillstand kommt. Durch Übergabe der Reformation an die Landesfürsten wird Luther zu dieser Zeit mehr auf das politische Gebiet abgedrängt. Außerdem setzt dann mit der Kirchenvisitation eine in theologischer Hinsicht rückläufige Bewegung ein.

Es kam bei der vorliegenden Untersuchung vor allem darauf an, Material zu sammeln und geordnet vorzulegen. Dabei war das Bestreben leitend, den Gang der Entwicklung aufzuzeigen, den Luthers Lehre vom mystischen Leib Christi genommen hat. Das zeitgenössische katholische Schrifttum über das Corpus Christi mysticum konnte nicht behandelt werden. Die wichtigsten Quellen, aus denen Luther geschöpft hat, sind allerdings konsultiert worden.

Eine Fortführung des behandelten Stoffes bis zum „alten Luther" dürfte der vorliegenden Abhandlung noch manches Neue beizufügen haben.

Der Stand der bisherigen Forschung über die Lehre vom Corpus Christi mysticum bei Martin Luther läßt sich kurz dahin kennzeichnen, daß eine ausdrückliche Behandlung dieses Stoffes bisher nicht vorliegt.

Zwei neuere, scheinbar hierhergehörige Arbeiten bewegen sich in Wirklichkeit in anderer Richtung. Kurt Matthes meint in seiner Schrift „Das Corpus Christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung" nicht das Corpus Christi mysticum, sondern die mittelalterliche Auffassung eines christlichen, Kirche und Staat in sich begreifenden Gesellschaftsorganismus, ein Begriff, den er ausdrück-

lich von dem Begriff des Corpus mysticum scheidet[1]). Emil Mersch S. J. fügt seinem Werk über den mystischen Leib Christi[2]) einen kurzen Anhang bei, der den Titel trägt: „La doctrine du corps mystique chez Luther et chez Calvin“[3]). Abgesehen von seiner skizzenhaften Kürze kann dieser Appendix schon deshalb nicht als erste Behandlung dieses Themas angesprochen werden, weil Mersch hier „Corpus Christi mysticum“ in einem ganz anderen und viel engeren Sinn faßt, als es in der vorliegenden Untersuchung gefaßt wird. Mersch beschränkt seine Forschung auf den *influxus* Christi auf das mystische Einzelglied, eine Betrachtungsweise, die das Corpus mysticum mehr dem Traktat *De gratia* zuweist, während in der vorliegenden Arbeit unter der Lehre vom mystischen Leibe Christi die gesamte Lehre von der Kirche unter dem unsichtbaren Gnadenaspekt verstanden wird, eine Auffassung, die das Corpus Christi mysticum zum Traktat *De ecclesia* rechnet[4]).

Um Mißverständnissen vorzubeugen und es nach Möglichkeit zu verhüten, daß die gesamte Abhandlung vom Corpus Christi mysticum bei Luther gleichsam in der Luft zu schweben scheint, weil ihr eine vorausgehende Klarstellung des leider bisweilen recht vage gebrauchten Begriffes des Corpus Christi mysticum als feste Unterlage fehlt, soll an dieser Stelle eine ganz flüchtige Skizzierung dieses Begriffes versucht werden.

Die Kirche Christi läßt sich von einem doppelten Standpunkt aus betrachten, von außen und von innen. Von außen betrachtet stellt sie sich dem Katholiken als eine *societas perfecta* dar, als ein soziales Gebilde, das wie die anderen Gebilde dieser Art, z. B. der Staat, sein soziales Sein besitzt. Diese selbe Kirche hat nun aber neben diesem sichtbaren äußeren auch einen unsichtbaren, übernatürlichen, inneren Aspekt. Sie ist auf Grund der Offenbarung als ein Lebewesen, ein Organismus anzusehen, der von Christus durch seinen Geist, den Geist Christi, belebt, göttliches Gnadenleben in sich trägt. Die Bindung der „Glieder“ untereinander und mit ihrem „Haupt“ wird dadurch nicht nur in eine höhere, die übernatürliche Sphäre gerückt, sondern sie stellt eine Einheit dar, die unvergleichbar inniger ist als die bloß moralische Einheit eines rein menschlichen Gesellschaftsorganismus. Wenn man schon diesen mit dem menschlichen Körper verglichen hat, so trifft dieser Vergleich in viel tieferem Sinn auf die Kirche unter dem inneren Gnadenaspekt zu, so daß das biblische Bild vom Leibe Christi mit

[1]) K. Matthes, Das Corpus Christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung, Berlin 1929, 12.

[2]) E. Mersch S. J., Le corps mystique du Christ, 2 Bde, Paris 1933.

[3]) Appendice V: ebd. 374–390.

[4]) Das Resultat von Mersch läßt sich kurz zusammenfassen: Weil Christus nach Luther — wegen seiner Leugnung der menschlichen Willensfreiheit und der daraus abgeleiteten moralischen Passivität — allein in seinen Gliedern wirkt, ist der Leib Christi leblos, kein „Pleroma“ Christi.

Recht die technische Bezeichnung für die Kirche unter dem inneren Aspekt geworden ist.

Es ist bemerkenswert, daß diese innere Betrachtungsweise der Kirche für den Protestanten, also auch für Luther mit seinem „geistlichen" Kirchenbegriff eigentlich sehr nahe liegt. Es ist aber ebenso bemerkenswert, daß die Lehre Luthers vom Corpus Christi mysticum und seine Lehre von der geistlichen Kirche nicht identische Begriffe sind. Luthers Lehre vom mystischen Leibe Christi ist ein engerer Begriff: nämlich seine Lehre von der geistlichen Kirche unter einem besonderen Aspekt, insofern sie sich in dem biblischen Bild vom Leibe Christi widerspiegelt.

Darnach erübrigt sich die Widerlegung des Einwandes, das hier behandelte Thema sei bereits längst erschöpfend behandelt worden, und zwar unter den Luther geläufigen Begriffen der geistlichen Kirche oder der *Communio Sanctorum,* und werde hier nur unter einem neuen und Luther viel ferner liegenden Gesichtswinkel künstlich neu aufgezogen.

Daß die Lehre vom Leibe Christi und von der geistlichen Kirche nicht dasselbe seien, wurde bereits betont. Hier muß nur darauf hingewiesen werden, daß die neue Betrachtungsweise der Kirche — nämlich die Kirche als Leib Christi — Luther keineswegs fremd ist. Es ist im Gegenteil ein Aspekt, der aus den Quellen selbst gewonnen ist. Anerkanntermaßen ist Luther bei der Bildung seines Kirchengedankens von der Vorstellung des mystischen Leibes Christi ausgegangen[5]). Außerdem beweist das reichliche Material, das eine Prüfung der Quellen von diesem Gesichtspunkt aus zutage fördert, daß dem bibelfesten Luther das biblische Bild vom Christusleibe sehr wohl vertraut war. Für den katholischen Forscher bietet das Thema den Reiz, den Unterschied von katholischer und protestantischer Kirchenlehre von einem neuen Blickpunkt aus zu betrachten.

Wenn eingangs gesagt wurde, daß eine ausdrückliche Behandlung der Corpus-mysticum-Lehre bei Luther nicht vorliegt, so wurde damit nicht geleugnet, daß eine Reihe Einzelzüge der Lehre Luthers vom Leibe Christi gelegentlich der Behandlung seines Kirchenbegriffes bereits von verschiedenen Forschern hervorgehoben wurden. Bei der Fülle des Materials wäre es verwunderlich, wenn das nicht geschehen wäre.

---

[5]) R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte IV $^{2/3}$, 279 Anm. 1: „Luthers Kirchenbegriff ist hervorgegangen aus der scholastischen Konstruktion des Christusleibes und der populären Definition der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen." Es ist nur befremdlich, wie Seeberg die Lehre vom Leibe Christi als „scholastische Konstruktion" bezeichnen kann. Vgl. dazu auch K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I $^{4.5}$, Tübingen 1927, 288ff.: Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff.

Vor Karl Holl erschöpft sich die Erwähnung des Corpus mysticum bei Luther im Hervorheben diesbezüglicher Ausdrücke aus der ersten Psalmenvorlesung. In dieser Epoche hat Gottschick eine wertvolle Vorarbeit geleistet, indem er die Lehre vom Corpus mysticum bei Hus, von dem Luther nachweislich angeregt wurde, recht klar herausarbeitete[6]).

Karl Holl hat in seiner umfassenden Kenntnis des Schrifttums des jungen Luther, vorab seiner Dictata super Psalterium, reiches Material über Luthers Kirchenbegriff in der Frühzeit, das viel über den Leib Christi enthält, in systematischer Form vorgelegt. Er vertritt dabei die Ansicht, — und das ist das Wesentliche in seiner Darlegung —, daß Luther hier in alte Form neuen Inhalt fülle. Wenn Holl recht hat, wäre in Luthers scheinbar traditionellen Aussagen vom Leib Christi bereits ein spezifisch neuer Kirchenbegriff enthalten.

Nach Holl hat Ferdinand Kattenbusch, selbst wieder in souveräner Beherrschung des Stoffes, von Holl Erwähntes vorgetragen und ergänzt[7]). Besondere Beachtung verdient Kohlmeyers Aufsatz „Die Bedeutung der Kirche für Luther“[8]). Kohlmeyer greift den Hauptgedanken Holls auf, daß Luther die Lehre vom Corpus Christi schon früh mit neuem Inhalt gefüllt habe, stellt aber bedeutend klarer als Holl heraus, was für Folgen diese Änderungen Luthers für die Lehre vom Leibe Christi haben. Er verweist auf die Loslösung des Corpus mysticum von der empirischen Kirche, ja auch auf die unvorteilhafte Konsequenz, daß sich das Band der Glieder untereinander sehr stark lockere.

In einem 1930 erschienenen Aufsatz kommt Huck bei der Behandlung von Luthers Christologie seitenlang auf das Thema zu sprechen[9]). Er stellt die These auf, daß Luther Christus anfänglich mehr als *Christus mysticus*, später mehr als *Christus historicus* gesehen habe. Hucks Ausführungen befremden durch ihren stark konstruktiven Charakter und ihre Verkennung katholischer Theologie.

Erich Seeberg weist in einem kürzlich erschienenen Artikel auf die Bedeutung der traditionellen Corpus-mysticum-Exegese des jungen Luther für die Entstehung seiner Rechtfertigungslehre hin[10]). Er empfiehlt eine nähere Befassung mit Luthers Anschauungen vom Corpus mysticum.

Von katholischen Forschern wurde Mersch bereits erwähnt[11]). Grisar hat in seinem großen Werk nicht mehr als ein richtungweisendes Urteil über Luthers klingende Ausdrücke von dem Leib oder der Braut Christi. Sie seien nur ein „sehnsuchtsvoller Hall“. In Wirklichkeit habe sich die Kirche Luthers gerade durch ihre scheinbare Verinnerlichung verflüchtigt, sie ist unfaßbar geworden wie „Wasser, das ohne Behälter zerfließt“[12]). Das ist ein äußerst fruchtbarer

[6]) J. Gottschick, Hus', Luther's und Zwingli's Lehre von der Kirche: Zeitschr. f. Kirchengesch. 8 (1886) 345—394 u. 543–616.

[7]) F. Kattenbusch. Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff: Theol. Stud. u. Krit. 100 (1927/28) 197—347.

[8]) E. Kohlmeyer, Die Bedeutung der Kirche für Luther: Zeitschr. f. Kirchengesch. 47, X (1928) 466—511.

[9]) F. Huck, Die Entwicklung der Christologie Luthers von der Psalmen- zur Römervorlesung: Theol. Stud. u. Krit. 102 (1930) 61—142, bes. 110ff.

[10]) E. Seeberg, Anfänge der Theologie Luthers: Zeitschr. f. Kirchengesch. 3 Folge IV, 53 (1934) H. I/II.

[11]) Vgl. oben S. 30.

[12]) H. Grisar, Luther III², Freiburg 1925, 774.

Gedanke für die Beurteilung der Lehre Luthers vom Leibe Christi. Denifle bringt einige Details, die für das Thema in Frage kommen. Sie sind im Verlauf der Abhandlung erwähnt.

I. LUTHERS KENNTNIS DER CORPUS-CHRISTI-MYSTICUM-LEHRE IN SEINER KATHOLISCHEN ZEIT[1])

1. TRADITIONELLE TERMINOLOGIE

Daß Luther die traditionelle Lehre von der Kirche als dem mystischen Leibe Christi gekannt und nicht schlecht gekannt hat, mag vorerst ein flüchtiger Überblick über seine diesbezügliche Terminologie dartun. Wohl keine der herkömmlichen Ausdrucksweisen ist ihm unbekannt. An zahlreichen Stellen nennt er die Kirche entweder mit dem zu seiner Zeit längst fixierten Terminus *corpus Christi mysticum*[2]) oder mit der schlichten Sprache des hl. Paulus und der Kirchenväter einfachhin *corpus Christi*[3]). Er stellt diesem *corpus Christi mysticum* gegenüber das *corpus Christi verum*[4]) oder *personale*[5]) oder *naturale*[6]) oder *proprium*[7]). Einmal nennt er den

[1]) Gemeint ist die Periode etwa von 1513—1517.

[2]) W 3, 163, 35; W 3, 212, 32; W 3, 226, 32; W 4, 42, 5; W 4, 190, 4; W 4 220, 30; W 4, 227, 3; vgl. W 3, 161, 28 und W 3, 150, 16 (Dict. s. Ps. 1513—16); (Die Stellenangaben beziehen sich auf die Weimarer Ausgabe.) Hebräerbrief II, 105, 21, 22 u. 25 (1517/18). (Die Stellenangaben für den Hebräer- und Römerbrief beziehen sich auf die Ausgabe von J. Ficker, Anfänge reformatischer Bibelauslegung, 2 Bde, Leipzig 1908 und 1929.) Für die spätere Zeit vgl. W 13, 649, 29 (Praelectiones in prophetas minores. 1524 f.). — Den lateinischen Ausdruck gibt Luther später im Deutschen mit „geistlicher Leib" wieder (vgl. W 23, 654, 7. Der Prophet Sacharja ausgelegt. 1527; vgl. auch W 2, 743, 12 „geystlicher corper". Ein Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi und von den Bruderschaften. 1519). Er stellt diesem „geistlichen Leib" den „natürlichen Leib" aus Maria gegenüber (W 11, 437, 20. Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi. 1523. Vgl. W 2, 751, 1 ff. Ein Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi und von den Bruderschaften. 1519).

[3]) W 3, 46, 30; W 3, 108, 39; W 3, 115, 37; W 3, 218, 36; W 3, 357, 24; W 3, 449, 32; W 4, 136, 12; W 4, 274, 2 (Dict. s. Ps. 1513—16); Hebräerbrief II, 102, 17 (1517/18). — Vgl. später W 1, 605, 2 (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute. 1518); W 2, 190, 15 (Resolutio Lutheriana super propositione XIII. de potestate papae. 1519); W 2, 456, 4 (In ep. Pauli ad Gal. comm. 1519); W 5, 551, 29 (Op. in Ps. 1519—21); W 8, 69, 21 (Rationis Latomianae confutatio. 1521. Hier wird der Leib Christi in einem der Tradition geläufigen Sinne von allen Gliedern *‚ab initio mundi in finem'* verstanden).

[4]) W 3, 212, 31 (Dict. s. Ps. 1513—16).

[5]) W 4, 227, 3 (ebd.). [6]) W 4, 42, 5 (ebd.).

[7]) Hebräerbrief II, 105, 20 u. 26 (1517/18).

mystischen Leib *corpus Christi metaphoricum sive allegoricum* im Gegensatz wieder zum *corpus Christi naturale*[8]). Nach dem Gesagten ist es zu erwarten, daß Ausdrücke wie *Christus caput* bzw. *caput Ecclesiae*[9]) und *membra Christi*[10]) häufig wiederkehren. Ebenso spricht Luther häufig vom *influxus capitis* (*„influit“, „defluit“, „transfundit“, „infundit“, „destillat“*)[11]) und von der *incorporatio* in Christus[12]). Tiefere Erfassung der Lehre gibt sich kund, wenn Luther, der Tradition folgend, Christus und die Kirche, die ja zusammen einen Leib, ein Fleisch bilden[13]), als eine einzige Persönlichkeit auffaßt, als *Christus mysticus*[14]) im Gegensatz zum *Christus historicus*[15]) oder *Christus praedicatus*[16]).

Ja, das ist erst der ganze Christus, *totus Christus*[17]), gleichsam die Vollendung Christi. Wir stoßen hier auf die Lehre vom Pleroma.

[8]) W 5, 639, 35 (Op. in Ps. 1519—21). Vgl. S. th. III q. 8 a. 1.

[9]) W 3, 132, 14; W 3, 218, 35; W 3, 251, 15; W 3, 301, 2; W 3, 339, 24; W 3, 357, 23; W 3, 410, 33; W 4, 215, 23; W 4, 234, 36; W 4, 264, 29; W 4, 379, 38; W 4, 421, 34 (Dict. s. Ps. 1513—16); W 4, 474, 14 (Adnotationes Quincuplici Psalterio adscriptae. 1513ff.); Hebräerbrief II, 102, 16 (1517 18). Vgl. W 9, 457, 7; W 9, 457, 19 (Predigten Luthers gesammelt von Joh. Poliander. 1519—21); W 4, 715, 18 (Sermo „Christus caput Ecclesiae etc“. 1520?) u. a.

[10]) W 3, 68, 20; W 3, 68, 30; W 3, 70, 26; W 3, 117, 8; W 3, 117, 29; W 3, 118, 27 (*‚mystica membra Christi‘*); W 3, 130, 32; W 3, 131, 5; W 3, 193, 41; W 3, 207, 35; W 3, 218, 20; W 3, 250, 9; W 3, 251, 14; W 3, 301, 3; W 3, 357, 25; W 3, 358, 35; W 3, 410, 22; W 3, 412, 35; W 3, 413, 39; W 3, 437, 16 (Dict. s. Ps. 1513—16); W 2, 637, 34 u. 38 (Contra malignum J. Eccii iudicium M. Lutheri defensio. 1519) u. a. Vgl. W 10 III, 281, 14 (Predigten des Jahres 1522). Dort sogar der kühne Ausdruck „Glied Gottes“ (W 10 III, 282, 4).

[11]) W 2, 497, 31 (In ep. Pauli ad Gal. comm. 1519); W 4, 715, 20 (Sermo „Christus caput Ecclesiae etc.“ 1520?); W 9, 457, 7; W 9, 458, 4; W 9, 459, 9 (Predigten Luthers gesammelt von Joh. Poliander. 1519—21); W 6, 298, 6 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520).

[12]) W 3, 434, 13; W 3, 490, 16 (Luther zitiert dabei wie die Kirchenväter Act 10, 13 *‚occide et manduca‘*) (Dict. s. Ps. 1513—16); W 5, 108, 18; W 5, 311, 8 (Op. in Ps. 1519—21). Vgl. W 14, 719, 35 (Deuteronomium Mosi cum annot. 1525).

[13]) W 3, 218, 35; W 4, 275, 30 (Dict. s. Ps. 1513—16); W 2, 677, 29 (ad aegocerotem Emserianum etc. 1519).

[14]) W 3, 174, 25; W 3, 254, 25. — Vgl. W 3, 250, 10 (Dict. s. Ps. 1513—16).

[15]) W 3, 454, 23 (Dict. s. Ps. 1513—16).

[16]) W 5, 549, 40 (Op. in Ps. 1519—21). — Vgl. das augustinische *praedicat Christus Christum*. Augustinus, Sermo 354, 1 (PL 39, 1563). Vgl. S. Tromp S. J., De Spiritu Sancto anima corporis mystici II (Textus et documenta, ser. theol. 7), Romae 1932, 29, nota 5.

[17]) W 3, 131, 15; W 4, 42, 15 (Dict. s. Ps. 1513—16). Vgl. W 5, 75, 9 (Op. in Ps. 1519—21). Den Ausdruck *‚totus Christus‘* hat Luther von Augustinus, der ihn häufig gebraucht. Die diesbezüglichen Stellen Augustins sind angegeben von S. Tromp S. J., a. a. O., 29, nota 5. Zu dem

Luther bringt sowohl den Ausdruck selbst als auch die Lehre, sogar in recht kühner Wendung[18]). Zur Lehre vom *Christus mysticus* gehört auch die Bezeichnung der Kirche als „Mutter" der Gläubigen[19]). Sie ist als solche die „Mutter Christi"[20]), die Christus, nämlich den mystischen Christus, in geistlicher Geburt gebar[21]).

Es ist wiederum traditionelle Terminologie, wenn Luther auch andere *corpora mystica* kennt. Vorerst das *corpus mysticum praelati*[22]), gleichsam eine der Zellen des großen mystischen Leibes, in dem Christus das Haupt ist[23]). In jenem Corpus mysticum im Kleinen ist der Prälat Stellvertreter Christi, ja selbst *mysticum caput* und *mysticus Christus*[24]).

Ebenfalls traditionelles Gut ist es, wenn Luther auch verschiedene bösartige *corpora mystica* einführt. Vor allem das *corpus Christi (mysticum) simulatum*, nämlich die Schlechten in der Kirche, die den wahren Gläubigen, dem *corpus Christi verum* gegenübergestellt werden[25]), ein Gedanke, der ganz Luthers Auffassung von der *Ecclesia sanctorum* entsprach.

Daneben kennt Luther die traditionellen Begriffe eines *corpus diaboli*[26]), eines *corpus Antichristi*[27]) und eines *corpus mysticum Judae*[28]).

Ausdruck *‚totus Christus'* vgl. auch die Verwerfung der anstößigen Sätze Quesnels (D 1422ff.).

[18]) W 7, 742, 34 (Ad librum ... Ambrosii Catharini ... responsio. 1521); W 5, 551, 28: *Nihil enim esset Christus, si carne solum natus esset in personam suam, nisi natus esset et spiritu in corpus suum, quod est Ecclesia* (Op. in Ps. 1519—21). Vgl. W 4, 190, 3. Gehören hierher auch die dunklen Stellen W 4, 172, 32 und W 4, 242, 6 (Dict. s. Ps. 1513—16)?

[19]) W 3, 279, 20 (Dict. s. Ps. 1513—16). Vgl. W 1, 701, 30 (Auslegung des 109. [110.] Ps. 1518).

[20]) W 3, 490, 24 (Dict. s. Ps. 1513—16). Vgl. W 10 I 1, 387, 11 (Kirchenpostille 1522). Für das Vorkommen dieses kühnen Ausdruckes in der Tradition vgl. S. Tromp S. J., De Nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in Cruce. Annotatio 20, Gregorianum 13 (1932) 521 f.

[21]) W 3, 383, 17 und Glosse dazu W 3, 383, 39 (Dict. s. Ps. 1513—16); W 5, 551, 21 (Op. in Ps. 1519—21).

[22]) W 4, 395, 28 (Dict. s. Ps. 1513—16).

[23]) W 3, 646, 2 (Dict. s. Ps. 1513—16).

[24]) W 3, 647, 32. Vgl. W 3, 174, 24ff. (Dict. s. Ps. 1513—16). Vgl. auch Luthers Auffassung, daß die Pfarrkinder Glieder des Pfarrers seien: WBr I, 511, 4 (Luther an Franz Günther, Pfarrer zu Jüterbog, Wittenberg. 30. Sept. 1519).

[25]) W 4, 284, 24; W 3, 612, 29; W 3, 552, 23; W 3, 619, 37 (Dict. s. Ps. 1513—16).

[26]) W 3, 490, 16; W 3, 504, 37; W 4, 245, 1 (Dict. s. Ps. 1513—16); W 9, 198, 12 (Luthers Handschrift der Auslegung des 109. [110.] Ps. 1518). Später häufig. Vgl. bei Luther die *Ecclesia diaboli* W 3, 194, 33; W 3, 226, 2 (Dict. s. Ps. 1513—16). Das *Corpus diaboli* findet sich schon bei Augustinus, Ambrosius, Gregorius M., Thomas usf. Sein Begründer ist der Donatist Tychonius.

[27]) W 5, 330, 16 (Op. in Ps. 1519—21). Vgl. später W 20, 731, 10 (Vorlesung über den 1. Brief des Joh. 1527).

[28]) W 4, 220, 29. Vgl. W 4, 217, 24ff. (Dict. s. Ps. 1513—16).

In der gesamten Tradition treten neben das Bild vom Leibe andere synonyme Bilder, die ebenfalls der Schrift entnommen sind. Sie lassen sich auf drei zurückführen: Braut, geistlicher Bau, Weinstock. Es ist hier nicht der Ort, zu beweisen, daß diese Bilder genau dieselbe geoffenbarte Wahrheit veranschaulichen wie der dem menschlichen Körper entlehnte Vergleich und daher mit Recht von jeher zur Lehre vom „Leibe" Christi gerechnet wurden.

Alle drei Bilder sind Luther geläufig, vor allem die Metapher von *Christus sponsus* und *Ecclesia sponsa*[29]). Nicht selten gleitet dabei Luther von einem Bild ins andere[30]). Ausdrücklich findet sich beim jungen Luther die Bezeichnung *templum mysticum dei*[31]). Und häufig kehrt der Vergleich von Christus, dem Grundstein, und der Kirche, dem Bau, wieder[32]). Der „geistliche Weinstock" wird seltener erwähnt[33]).

2. KATHOLISCHE QUELLEN

Nach dieser ersten flüchtigen Orientierung über Luthers Kenntnis der Corpus-Christi-mysticum-Lehre in seiner „katholischen" Zeit kann der Nachweis der „katholischen Quellen"[34]), aus denen Luther diese Kenntnis geschöpft hat, als neuer und eingehenderer Beweis dafür dienen, daß die traditionelle Lehre vom Corpus Christi mysticum Luther von Anfang an bekannt war. Neben der Schrift, vor allem Paulus, lassen sich zwei Quellengruppen unterscheiden, aus denen Luther schöpft: eine patristisch-exegetische und eine scholastisch-dogmatische. Die erste vermag allein den Umfang, d. h. die häufige Erwähnung der Corpus-Christi-mysticum-Lehre bei Luther zu erklären, die zweite ihre Vertiefung, d. h. ihren spekulativen Ausbau und ihre Anwendung zu theologischen Beweisen. Über die zweite Quellengruppe läßt sich nicht viel Bestimmtes aussagen.

[29]) Vgl. beispielshalber W 3, 116, 26; W 3, 211, 24; W 3, 249, 29 u. 38; W 3, 253, 12 (Dict. s. Ps. 1513—16); W 5, 165, 22; W 5, 549, 10; W 5, 550, 11; W 5, 608, 16 (Op. in Ps. 1519—21).

[30]) W 3, 211, 23 ff. (Dict. s. Ps. 1513—16). Vgl. W 16, 218, 4 u. 20; W 16, 632, 4 u. 21 (Predigten über das 2. Buch Mose 1524—27); W 17 I, 439, 25 ff. (Predigten des Jahres 1525).

[31]) W 3, 595, 13 (Dict. s. Ps. 1513—16).

[32]) Vgl. z. B. W 3, 386, 41 (Dict. s. Ps. 1513—16); W 9, 408, 35 (Predigten Luthers gesammelt von Joh. Poliander. 1519—21); W 12, 310, 33 (Ep. S. Petri gepredigt und ausgelegt. Erste Bearbeitung. 1523).

[33]) W 2, 47, 14 (Sermo de triplici iustitia. 1518); W Br II, 523, 18 (Luther an Gabriel Zwilling, Wittenberg, 8. Mai 1522). Vgl. W 45, 643, 20 (Das XIV. und XV. Kap. S. Johannis. 1538).

[34]) Über Luthers nichtkatholische Quellen der Corpus-Christi-mysticum-Lehre vgl. unten S. 57 ff.

Nur, daß er die Ausführungen in den damaligen scholastischen Traktaten über den *influxus Christi capitis,* über die Frage, ob Christus seiner Gottheit oder seiner Menschheit nach Haupt der Kirche sei, gekannt hat[35]), Probleme, die auch in Luthers eigenem theologischen Denken einen Platz einzunehmen begannen[36]), und daß Gabriel Biel unter diesen Quellen ist[37]).

Umsomehr läßt sich über die erste Quellengruppe sagen, in der Augustinus den ersten Platz einnimmt. Luther stieß auf sie bei seiner Beschäftigung mit der Hl. Schrift, als *Doctor Bibliae,* vor allem bei seiner ersten Psalmenvorlesung 1513—1516. Seine exegetischen Hilfsmittel waren dabei einerseits Augustins Enarrationes in Psalmos, in denen Augustinus die Psalmen immer und immer wieder von der Kirche, der Braut und dem Leibe des Herrn versteht, und andererseits jene aus den Vätern schöpfenden Exegeten wie Lefèvre d'Etables (= Faber Stapulensis), Nicolaus Lyra, Paul von Burgos, Hugo de S. Charo u. a., welche die Psalmen nach dem berühmten Schema des vierfachen Schriftsinnes *(sensus litteralis, allegoricus, tropologicus, anagogicus)* erklären.

Nach dem Schema des vierfachen Schriftsinnes, zu dem Augustins mystische Psalmendeutung in der Hochscholastik erstarrt war, ist annähernd jeder Psalm im Literalsinn von Christus[38]), im allegorischen Sinn von der Kirche als dem Leibe Christi zu verstehen. So wird der Exeget durch das exegetische Schema geradezu mit Gewalt auf die Lehre vom Corpus Christi mysticum gestoßen. Dazu kommt, daß der *Doctor Bibliae* vorab die Pflicht hatte, seine Hörer mit den Erklärungen der geschätztesten Schriftausleger bekannt zu machen. Diese Pflicht trieb auch Luther zur Beschäftigung mit den Gewährsmännern der mystischen Psalmendeutung und machte ihn mit der damaligen Corpus-mysticum-Exegese aufs genaueste bekannt. Und das pflichtgemäße Schema vom vierfachen Schriftsinn zwang auch ihn, sich in demselben Gleise

[35]) Dazu, daß Christus seiner Menschheit nach Haupt der Kirche ist, vgl. W 3, 132, 14; W 3, 386, 41 (Dict. s. Ps. 1513—16).

[36]) Vgl. Luthers Beweisführung gegen das Papsttum aus der Lehre vom *influxus capitis,* unten S. 75ff.

[37]) Vgl. unten S. 77f.

[38]) Vgl. E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung, Berlin und Leipzig 1929. Dort zitiert 23, Anm. 2: *Omnis prophetia et omnis propheta de Christo domino debet intelligi, nisi ubi manifestis verbis appareat de alio loqui* (W 3, 13, 6). In der Glosse zu Ps 53 unterscheidet Luther den christologischen Literalsinn vom oberflächlich betrachteten, scheinbaren Sinn (W 3, 299, 34). W 4, 492, 5 tadelt Luther Lyra's Scheu, die Psalmen im Literalsinn von Christus zu verstehen. Vgl. W 4, 486, 31 (Dict. s. Ps. 1513—16) und Römerbrief II, 240, 10.

wie seine Vorgänger zu bewegen. So tragen seine Dictata super Psalterium ganz das Gepräge der damaligen Auslegekunst, auch in dem ständigen Zurückkommen auf das *corpus Christi* und die *membra Christi*.

Diese Tatsache ist von den Lutherforschern längst verzeichnet worden. Und doch ist kaum einer auf das umfangreiche Material, das uns Luthers erste Vorlesungen in dieser Hinsicht bieten, näher eingegangen[39]). Der Grund hiefür ist auf der einen Steite das Fehlen einer speziellen Untersuchung über das Corpus Christi mysticum bei Luther, andererseits die Vermutung, daß Luther hier vollständig im Bann seiner Vorlagen steht und man in seinen stets wiederkehrenden Formeln lediglich fremdes Gedankengut und schulmäßige Hantierung vor sich hat.

Um die Richtigkeit dieser Vermutung zu überprüfen, ist es notwendig, sich über Luthers Abhängigkeit von seinen Quellen in bezug auf seine Corpus-mysticum-Exegese klar zu werden.

Eine solche Untersuchung wäre ungemein erleichtert, wenn Band III und IV der Weimarer Ausgabe eine befriedigende kritische Ausgabe der Dictata super Psalterium darstellten, die jeweils genau die Quellen verzeichnete, aus denen Luther unter ausdrücklicher Berufung oder stillschweigend, dem Sinn nach oder wörtlich seine Erklärung hernimmt. Wie schon oft beklagt wurde, ist das in der von Kawerau besorgten Ausgabe fast gänzlich unterblieben. Diese ganze vergleichende textkritische Arbeit, auch nur für das hier in Frage kommende umfangreiche Material, nachzuholen, würde die Grenzen der vorliegenden Untersuchung überschreiten. Nur Stichproben können geboten werden[40]).

[39]) Allerdings ist manches interessante Material über das Corpus mysticum in der ersten Psalmenvorlesung anläßlich der eingehenden neueren Untersuchungen über die darin enthaltene Lehre von der Kirche oder Christologie aufgedeckt worden. Vgl. K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I $^{4/5}$, Tübingen 1927, 288ff.: Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff; E. Kohlmeyer, Die Bedeutung der Kirche für Luther: Zeitschr. f. Kirchengesch. 47, X (1928) 466ff.; E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung, Berlin und Leipzig 1929, 16ff.; A. Hamel, Der junge Luther und Augustin, Gütersloh 1934, 35ff. E. Seeberg, Anfänge der Theologie Luthers: Zeitschr. f. Kirchengesch. 53 (1934) H. I/II; F. Huck, Die Entwicklung der Christologie Luthers von der Psalmen- zur Römervorlesung: Theol. Stud. u. Krit. 102 (1930) 110ff. Aber das alles sind, was die Lehre vom Corpus Christi mysticum betrifft, interessante Streiflichter, keine erschöpfenden Darstellungen.

[40]) Über Luthers Abhängigkeit von Augustinus liegen übrigens bereits einige neuere Untersuchungen vor: F. Held, Augustins Enarrationes in Psalmos als exegetische Vorlage für Luthers erste Psalmenvorlesung: Theol. Stud. u. Krit. 102 (1930) 1—30. Der Artikel wird aber von A. Hamel (siehe gleich hier unten) als ungenau beanstandet (S. 27). Held hat 270 Stellen gezählt, an denen Luther in seiner Psalmenvorlesung mit Namensnennung auf Augustinus hinweist (ebd. S. 12). E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmen-

Zu diesem Zwecke habe ich siebzehn der interessantesten Stellen über das Corpus mysticum herausgegriffen[41]), um sie mit den betreffenden Stellen bei den sechs hauptsächlichsten Gewährsmännern Luthers, bei Augustin, Faber Stapulensis, Nicolaus Lyra, Paul von Burgos, Hugo de S. Charo und Cassiodor, zu vergleichen. Die Vermutung einer sklavischen Abhängigkeit von diesen exegetischen Vorlagen lag dabei recht nahe. Luther weist ja selbst dreizehnmal ausdrücklich auf die Corpus-mysticum-Auslegung Augustins hin[42]), je einmal auch auf die Lyra's und Cassiodors[43]). Dabei erinnern auch die originellsten Stellen stark an patristische Parallelen. Es kommt noch hinzu, daß schon mehrmals in bezug auf dieses Erstlingswerk Luthers die Feststellung gemacht wurde, daß er seitenlang seine Vorlagen abschreibe[44]), daß er stellenweise kaum einen Gedanken bringe, der sich nicht bei seinen Gewährsmännern fände. Nach diesen Vermutungen konnte das Resultat der Stichprobe überraschen. Von den siebzehn untersuchten Stellen sind es elf, an denen sich Luthers Gedanken oder Formulierungen über das Corpus mysticum an den Parallelstellen seiner Vorlagen nicht finden. An vier Stellen ist Luther gedanklich ganz oder teilweise von den benützten Exegeten abhängig, an zwei Stellen hat er sie fast wörtlich ausgeschrieben. Es muß freilich gleich hinzugefügt werden, daß die genannten elf Stellen über das Corpus mysticum, die sich mit den betreffenden Stellen der Vorlagen nicht belegen lassen, fast durchwegs Gedankengut enthalten, das sich in Luthers Vorlagen anderswo häufig findet. Wenn Luther auch zu einer Psalmstelle eine Anwendung auf das Corpus mysticum unabhängig von seinen Quellen bringt, so hat er oft genau denselben Gedanken an einer ganz ähnlichen Psalmstelle von ihnen übernommen. Aber

---

vorlesung insbesondere in ihren exegetischen und systematischen Zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik dargestellt, Berlin u. Leipzig 1929. Vor allem aber: A. Hamel, Der junge Luther und Augustin, Gütersloh 1934. Hamel hat in einem langen Register (226—349) alle Stellen verzeichnet, an denen Luther mit oder ohne Angabe aus Augustinus schöpft.

[41]) W 3, 117, 28 (Ps 17, 29); W 3, 170, 12 (Ps 30, 10); W 3, 216, 7 (Ps 37, 4 ff.; W 3, 218, 20 (Ps 38, Überschrift); W 3, 229, 12 (Ps 40, 5); W 3, 235, 6 (Ps 41, 11); W 3, 250, 8 (Ps 44, 3); W 3, 254, 23 (Ps 44, Überschrift); W 3, 413, 38 (Ps 68, 18); W 3, 422, 35 (Ps 68, 4); W 3, 437, 12 (Ps 68, 27); W 3, 454, 22 (Ps 70, 6); W 4, 42, 4 (Ps 88, 40); W 4, 42, 15 (Ps 88, 44); W 4, 68, 24 (Ps 90, 4); W 4, 359, 21 (Ps 118, 109); W 4, 403, 27 (Ps 121, 5) (Dict. s. Ps. 1513—16).

[42]) W 3, 108, 38; W 3, 142, 28; W 3, 193, 42; W 3, 211, 23; W 3, 218, 35; W 3, 226, 33; W 3, 357, 25; W 3, 412, 35; W 4, 127, 31; W 4, 264, 27; W 4, 274, 25; W 4, 275, 29; W 4, 432, 26 (Dict. s. Ps. 1513—16).

[43]) W 3, 226, 32; W 3, 193, 42 (Dict. s. Ps. 1513—16).

[44]) A. Hamel, Der junge Luther und Augustin, Gütersloh 1934, 28.

wenn dem auch so ist, jedenfalls hat Luther die Corpus-mysticum-Exegese Augustins und der anderen nicht mechanisch übernommen, sondern vielfach frei verwertet, ja selbst neue Anwendungen und Formulierungen geschaffen. Diese Feststellung zeigt, daß die traditionelle Lehre vom Corpus mysticum zur Zeit der Dictata super Psalterium einen Teil seiner eigenen theologischen Überzeugungen ausmacht, nicht zuletzt wohl aus dem Grunde, weil sie Luthers christozentrischer Tendenz entsprach. Eine eingehende Sichtung des Materials in exegetischer und dogmatischer Hinsicht, unter jeweiliger Berücksichtigung der Quellen, aus denen Luther schöpft, wird diese Aufstellung bestätigen.

3. TRADITIONELLE CORPUS-MYSTICUM-EXEGESE IN DER ERSTEN PSALMENVORLESUNG

Am hervorstechendsten in den Dictata ist, wie in ihren Vorlagen, das fortwährend angewandte und nicht selten ausdrücklich hervorgehobene Prinzip, daß in dem betreffenden Psalm Christus in der Person seiner Glieder, in der Person der Kirche, seines Leibes, spreche[45]). Hierin ist besonders Augustinus Luthers Vorbild, den er übrigens unter allen Schriftauslegern am meisten bewundert und auf dessen Enarrationes er sich gerade in diesem Punkte häufig beruft[46]). Es ist nur zu bekannt, wie unermüdlich der hl. Augustinus dieses exegetische Prinzip immer und immer wieder einhämmert[47]). Luther ist ihm hierin treu gefolgt. Ein Unterschied läßt sich aber wohl feststellen. Während Augustinus das exegetische Axiom weit häufiger — man ist fast versucht, zu sagen, bis zum Überdruß — hervorhebt und es mit viel weitschweifigeren dogmatischen Begründungen versieht als Luther, geht dieser in der konsequenten Durchführung des Prinzips viel unbedenklicher voran. Augustin stellt bisweilen das Prinzip ausdrücklich auf, läßt es aber dann bei der Erklärung der einzelnen Stellen ganz beiseite. Luther hingegen hält in seiner volkstümlichen, bilderfreudigen Art an der einmal begonnenen mystischen Erklärung fest.

[45]) Die Stellen, an denen das ausdrücklich hervorgehoben wird, sind: W 3, 70, 26; W 3, 108, 38; W 3, 115, 36; W 3, 117, 28; W 3, 130, 32; W 3, 142, 26; W 3, 211, 17; W 3, 218, 34; W 3, 357, 23; W 3, 410, 21; W 3, 412, 29; W 3, 413, 38; W 3, 449, 32; W 4, 20, 11; W 4, 127, 30; W 4, 136, 11; W 4, 432, 26. Vgl. auch W 3, 68, 30; W 3, 131, 5; W 3, 146, 28; W 3, 161, 27; W 4, 265, 23; W 4, 474, 12. Vgl. auch W 3, 237, 23; W 3, 284, 27; W 4, 78, 34 (Dict. s. Ps. 1513—16).

[46]) W 3, 108, 38; W 3, 142, 28; W 3, 211, 23; W 3, 218, 35; W 3, 357, 25; W 4, 127, 31; W 4, 432, 26. — Vgl. auch W 3, 226, 31; W 4, 274, 25.

[47]) Anstatt vieler Beispiele: Enarr. in Ps. 37, 6 (PL 36, 399): *Cum enim Christus loquitur, aliquando ex persona solius capitis loquitur, quod est ipse Salvator; aliquando ex persona corporis sui, quod est sancta Ecclesia.*

auch wenn das selbst banale „Ausschlachtungen" des Vergleichs erfordert. Ein Beispiel wäre die Erklärung des Psalms 37 bei Augustin und Luther[48]). Es ist wirklich erstaunlich, mit welcher Selbstverständlichkeit Luther den Leib Christi auch an solchen Stellen einfügt, bei denen diese Zutat gar nicht naheliegt. Ein Beispiel: Luther kommt in der Erklärung des 19. (20.) Psalms zum 10. Vers: *Domine salvum fac regem.* Unbedenklich paraphrasiert er ohne weitere Erläuterung: *Christum totum scil. cum corpore suo Ecclesia*[49]).

Wie bei Augustinus wird die Regel vom Sprechen Christi in der Person seiner mystischen Glieder vor allem dort zur Rettung der christologischen Psalmeninterpretation angewandt, wo im Psalm von den *peccata mea* die Rede ist, wie Ps 21,2 nach dem Vulgatatext. Luther ist dabei die exegetische Regel *„in persona membrorum"* so vertraut, daß er über diesen schwierigen Vulgatatext, auf den Augustinus immer wieder zurückkommt, mühelos hinweggeht, ohne wie Augustinus eine nähere Erklärung für nötig zu halten, ja in der Glosse zu dieser Stelle einfachhin behauptet, der Vulgatatext und der Hebraeus, den er zum Unterschied von Augustinus auch kennt, besagten dasselbe[50]). So erklärt er auch Ps 40,5: *Ego dixi: Domine miserere mei... quia peccavi tibi* von Christus: *‚quia peccavi tibi' i. e. illi peccaverunt, quorum personam gero*[51]).

Aber nicht nur, wenn der Psalmbeter von seinen Sünden spricht, sondern überhaupt jedesmal, wo eine Schwierigkeit der christologischen Deutung entgegentritt, wird dieses bewährte Prinzip angewandt[52]). Solche Erklärungen können um so leichter eingeschaltet werden, als Luther sich wie Augustinus die Freiheit nimmt, wegen der innigen Einheit Christi mit seinem mystischen Leibe im selben Psalm einen Vers von Christus in seiner Person, den anderen in der Person der Kirche zu verstehen[53]).

---

[48]) Augustinus, Enarr. in Ps. 37, 6 ff. (PL 36, 399 ff.); Luther, Dict. s. Ps. W 3, 216 f. — Was hier von Augustins Zurückhaltung in Anwendungen gesagt ist, will *cum grano salis* genommen sein. Auch er hat bisweilen Vergleiche „ausgeschlachtet", wie übrigens auch andere Kirchenväter.

[49]) W 3, 131, 15 (Dict. s. Ps. 1513—16). Der Ausdruck *totus Christus* stammt, wie schon erwähnt, von Augustinus, der ihn häufig bringt, allerdings nicht an dieser Stelle.

[50]) W 3, 135, 24. Vgl. die noch interessanteren Bemerkungen zu dieser Stelle in der zweiten Psalmenerklärung Luthers (Operationes in Psalmos. 1519—21), in der er dem Vulgatatext den Vorzug gibt: W 5, 607, 34. Vgl. unten S. 56.

[51]) W 3, 229, 12. An dieser Stelle ist Luther abhängig von Augustinus, Enarr. in Ps. 40, 6 (PL 36, 459) und von Faber Stapulensis, Quincuplex psalterium, Parisiis 1509, fol. 67 b *Expositio continua* zu V. 4.

[52]) Z. B. W 3, 437, 12 (Dict. s. Ps. 1513—16).

[53]) W 3, 116, 26; W 3, 218, 33; W 3, 449, 34; W 4, 265, 23; W 4, 275, 29 (Dict. s. Ps. 1513—16).

Gerade solche Stellen bieten Luther Gelegenheit, die mystische Erklärung näher zu begründen. Wie bei Augustinus sind diese Begründungen des Axioms *Christus loquitur in persona membrorum* häufig. Und sie sind bei Luther nicht uninteressant. Verschiedene Gründe führt er dafür an, daß Christus von sich rede, während er doch für seine Glieder bete. Einmal sagt er, daß er aus übergroßer Liebe das, was seinen Gliedern zugefügt wird, als sich selbst zugefügt empfinde. Der ganze Psalm sei ja wie Feuer und zügelloser Eifer, der aus dem Herzen Christi schlägt[54]). An anderen Stellen beruft er sich auf die Lieblingsidee Augustins, welche die ganzen Enarrationes durchzieht, auf die Solidarität Christi des Hauptes mit seinen Gliedern, auf die enge Einheit des göttlichen Bräutigams mit seiner Braut, der Kirche, die ja ein Fleisch seien. Was Wunder, wenn sie nur eine Stimme haben[55]). Diese Solidarität geht ja so weit, daß Christus getötet wird, wenn die Seinen getötet werden[56]).

Aber Luther gibt noch eine andere Begründung für das Sprechen Christi in der Person, ja besser in seinen Gliedern, die noch anschaulicher und tiefer zugleich ist: Das Wohnen und der Einfluß Christi in seinen mystischen Gliedern. Wenn Christus in den Psalmen spricht, dann spricht er aus dem Herzen dessen heraus, in dem er wohnt, gleichsam wie aus dem Schifflein Petri, von dem aus er damals sprach[57]). Die Heiligen sind ja der lebende Thron Christi[58]), er wohnt in ihnen *sanctiter sive spiritualiter*[59]). Aber er wohnt nicht nur, er wirkt auch in ihnen. Alles, was seine Glieder tun, tun sie aus seinem Einfluß, aus der Anteilnahme an seinem Leben. Deshalb sagt Christus in den Psalmen das von sich aus, was seine Glieder auf seine Veranlassung und durch seinen Einfluß tun[60]). Diese mehrmals wiederkehrenden Wendungen sind um so verständlicher, als Luther schon in der ersten Psalmenvorlesung das Wirken Christi in seinen Gliedern stark hervorhebt[61]), ja bereits so stark, daß die spätere protestantische Lehre Luthers nicht nur vom „All-Wirken" *(omnia)*, sondern auch vom Alleinwirken *(omnia solus)* Christi in uns und unserer Passivität sich bereits bemerkbar macht[62]).

---

[54]) W 3, 70, 26 (Dict. s. Ps. 1513—16).

[55]) W 3, 211, 23; W 3, 218, 35; W 3, 232, 39; W 4, 127, 30. — Vgl. W 3, 72, 19 (Dict. s. Ps. 1513—16).

[56]) W 3, 235, 31.

[57]) W 3, 117, 28.

[58]) W 4, 40, 33.

[59]) W 3, 405, 8.

[60]) W 3, 66, 30; W 3, 218, 33; W 3, 237, 31. — Vgl. W 3, 132, 21.

[61]) Vgl. W 3, 127, 9.

[62]) W 3, 545, 32: *Quia omnia opera bona ipse in nobis operatur et non ipsi nos.* Heißt das nur: nicht wir selbst d. i. aus uns selbst, allein? Vgl. E. Mersch S. J. Le corps mystique du Christ II, Paris 1933, 376 ff. Vgl. auch II, 243 ff.

Die obige Erklärung vom Wirken Christi in seinen Gliedern wird dann an verschiedenen Psalmstellen sehr deutlich illustriert. So heißt *„Ego custodivi"* (vgl. Ps 17,22): *ego qui hic habito, feci ut iste, quem habito (!), custodiret, quia non vivit ipse, sed ego vivo et operor in illo*[63]). *„Confitebor tibi"* (Ps 17,50) wird wiedergegeben: *confiteri tibi faciam vel ero in confitentibus tibi*[64]).

Aus der Tatsache, daß so in den Psalmen stets Christus in der Person seiner Glieder spricht und betet, zieht Luther praktische Folgerungen für das Psalmengebet. Die Psalmen müssen mit Christus oder in Christus gelesen, oder besser, gebetet werden. Wir müssen unsere Andacht mit Christi Andacht verbinden und gleichsam nur das Amen sprechen zu seinem Gebet, das er in unserer Person spricht[65]).

Schließlich gibt Luther auch die Kriterien an, denen er entnehme, daß an der betreffenden Stelle Christus in der Person seiner Glieder spreche. Wenn z. B. der göttliche Psalmbeter von sich selbst in der dritten Person spricht, so sieht Luther darin einen Fingerzeig, daß auch seine Glieder mitbedeutet seien[66]). Das Pronomen *„meum"* zeigt ihm an, daß hier nicht die Kirche, sondern Christus, in seiner oder in der Person der Kirche, rede. Denn die Kirche sage *„nostrum"* und nicht *„meum"*, ausgenommen wenn sie in ihrem Haupte Christus bete[67]). Wenn Christus in Ps 70,6 zweimal vom Mutterschoß redet, so will das nach Luther bedeuten, daß der Vers gleichzeitig vom historischen und vom mystischen Christus zu verstehen sei[68]). Andere Einzelheiten dieser Corpus-Christi-mysticum-Exegese sind schon bei Besprechung von Luthers Terminologie berührt worden, so die verschiedenen Corpora mystica[69]).

4. DAS VERHÄLTNIS VON CORPUS MYSTICUM UND HIERARCHISCHER KIRCHE IN DER ERSTEN PSALMENVORLESUNG

Aufschlußreicher als die Frage nach diesen exegetischen Methoden, die die Lehre vom Corpus Christi mysticum verwerten, ist die Frage nach dem dogmatischen Gehalt der Äußerungen Luthers über den mystischen Leib Christi in seinem ersten Psalmenkolleg. Gerade die häufig wiederkehrenden exegetischen Formeln legen die Vermutung nahe, daß die eigentliche theologische Ausbeute der

[63]) W 3, 117, 30.
[64]) W 3, 119, 22.
[65]) W 3, 211, 19; W 3, 216, 13; W 3, 418, 27.
[66]) W 3, 413, 38.
[67]) W 4, 474, 12.
[68]) W 3, 454, 22.
[69]) S. oben S. 35.

Dictata, wenn man sie auf die Lehre vom Corpus mysticum hin untersucht, recht gering ausfallen mag. Und doch findet sich manches Interessante.

Von geringerer Bedeutung ist es, daß Luther die scholastische Fragestellung kennt, ob Christus seiner Gottheit oder seiner Menschheit nach Haupt der Kirche sei, und sie im letzteren Sinne beantwortet[70]), wie ja auch nach ihm Christus als Mensch König ist[71]). Viel wichtiger ist das Verhältnis zwischen Corpus Christi mysticum und sichtbarer, hierarchischer Kirche, über das uns die Dictata manchen Aufschluß geben, wichtig vor allem für die Lösung des Problems, ob Luther in dieser ersten großen Schrift noch einen rein katholischen Corpus-Christi-mysticum-Begriff hat oder nicht.

Luther kommt in der Psalmenvorlesung öfters auf die Hierarchie zu sprechen, und zwar anläßlich einer nicht immer geschmackvollen exegetischen Sitte, die damals, wie schon zur Zeit der Väter, gang und gäbe war: bei der Ausdeutung der einzelnen Glieder des mystischen Leibes Christi. Wenn der im Psalm sprechende Beter — also nach damaliger Exegese Christus — von seinen Augen oder Händen oder Gebeinen redet, dann sind darunter bestimmte Glieder im mystischen Leibe zu verstehen. Wie schon für die Kirchenväter ist es für das damalige exegetische Schema bezeichnend, daß eigentlich unter fast allen Gliedern oder Leibesteilen die hierarchischen Glieder, die Bischöfe und Priester verstanden werden, allerdings unter verschiedener Rücksicht, nach ihren verschiedenen Aufgaben.

Gerade dieser Umstand veranlaßt nun Luther, der auch in diesem Punkt ganz in den Fußstapfen der Tradition wandelt und bisweilen fast wörtlich seine Vorlagen abschreibt, oft auf die Stellung der Hierarchie im mystischen Leibe Christi einzugehen.

Die *episcopi, sacerdotes, doctores,* die *praelati* sind die wichtigsten Glieder im Corpus mysticum. Sie sind die Augen Christi, weil sie einerseits im Gesetz des Herrn „betrachten", andererseits die anderen Glieder leiten müssen[72]). Sie sind der Mund Christi[73]), sie, der *ordo doctorum* sind der Gaumen, die Lippen, die Zunge Christi, die milde lehrt, aber auch scharf den häretischen und katholischen Geschmack voneinander unterscheidet und die Häretiker mit ihrer Galle und ihrem Essig ausspeit[74]). Die Prälaten sind die Knochen

[70]) W 3, 132, 13; W 3, 386, 41.

[71]) W 3, 250, 27; W 3, 258, 16; W 4, 399, 32; W 4, 449, 6. — Vgl. W 2, 457, 20 ff. (in ep. Pauli ad Gal. comm. 1519).

[72]) W 3, 422, 35; W 3, 170, 12. — Vgl. W 3, 216, 36. — Vgl. Hebräerbrief II. 83, 22.

[73]) W 4, 142, 30.

[74]) W 3, 403, 5; W 3, 434, 27. — Vgl. W 3, 259, 1; W 3, 452, 35.

im Leibe Christi, die dem weichen Fleisch, dem unwissenden Volk, Halt und Stärke verleihen sollen[75]). Die Bischöfe, Priester und Lehrer sind die Lenden Christi, aus denen er seine Kinder zeugt[76]). Die *doctores* sind seine Füße, die durch das Wort die Gottlosigkeit zerstampfen[77]). Die *episcopi* und *doctores* sind die Hände, die stets kämpfen, um die Kirche zu verteidigen und auszubreiten, in denen das ganze Leben *(anima)* der Kirche besteht (!)[78]). Ja sie werden sogar als Seele und Leben der Kirche bezeichnet[79]). Noch mehr: Wie das schon die Kirchenväter, z. B. Augustinus, tun, werden die Hierarchen auch bei Luther gar nicht zum mystischen Leibe, sondern — und zwar nicht nur als Organe wie Auge, Zunge o. ä. — mit Christus zusammen zum Haupte gerechnet. So nennt sie Christus an einer interessanten Stelle, auf die gleich eingegangen werden soll, sein Haupt[80]). An anderen Stellen dagegen sind sie wieder nur — eine Ausdeutung, die uns heute komisch vorkommt, aber seit ältester Zeit in der Tradition gebräuchlich war — die Haare am Haupte Christi[81]). Immerhin drückt auch dieses Bild ihre „hohe" Würde aus.

Aber all diese Bezeichnungen sind, so unterhaltend sie sein mögen, doch restlos herkömmliches, nur weiter tradiertes Gedankengut — freilich als solches bei Luther bedeutsam genug. Es zeigt ja, daß für ihn damals die Hierarchie noch sehr wohl einen Platz im mystischen Leibe Christi besaß.

Und doch hat Luther hierin auch originellere Stellen, die seine eigene Färbung bzw. die Färbung seiner Zeit tragen. Gemeint sind Ausdeutungen der Glieder Christi mit stark reformatorischem Beigeschmack, zeitbedingte Sittenschilderungen in der Sprache des Corpus mysticum.

Statt vieler Umschreibungen ein Beispiel. Luther kommt in der Erklärung des dritten Bußpsalmes (Ps 37) zum 5. Vers und spricht von den fünf *infirmitates*. Die fünfte sei die *infirmitas Ecclesie hodierna in spiritu et omnium pessima et novissima*[82]). In diesem Sinne müßte man den Psalm in tiefster Andacht mit Christus für die Kirche beten und zwar so: *‚Quoniam iniquitates mee supergresse sunt caput meum' (id est statum prelatorum). ‚Et sicut onus grave' etc. ‚Putruerunt insuper et corrupte sunt cicatrices': quia fetor scandalorum undique crassissimus est et quottidiana in peius corruptio, quia sal sapientiae infatuatum est, ‚a facie insipientie': eo quod sapiant nunc terrena. Hoc est: ‚miser*

[75]) W 3, 216, 8. — Vgl. W 3, 217, 22; W 3, 235, 7 u. 33.

[76]) W 3, 216, 24; W 3, 217, 18. — Vgl. W 3, 170, 16 *(‚Venter')*.

[77]) W 3, 118, 27. — Vgl. W 4, 229, 39.

[78]) W 4, 359, 21.

[79]) W 3, 170, 12. — Zu der Bezeichnung der Hierarchie als Seele des mystischen Leibes vgl. Gregor. Naz., Oratio II Apolog. 3 (PG 35, 409). Vgl. S. Tromp S. J., De Spiritu Sancto anima corporis mystici I (Textus et Documenta, ser. theol. 1), Romae 1932, 35, n. 30. Vgl. auch Origenes, Περὶ ἀρχῶν II, 8, 5 (PG 11, 225).

[80]) W 3, 216, 15.

[81]) W 3, 410, 33.

[82]) W 3, 216, 7.

factus sum' (aversione a sapientia et Dei veritate) et curvatus sum valde', scilicet amore terrenorum: hic enim per totum populum eius nunc fervent. ‚Tota die contristatus ingrediebar': quia tristis est facies Ecclesie et miseranda, eo quod fructus spiritus defoecit, scilicet charitas, gaudium. ‚Quoniam lumbi mei impleti sunt illusionibus'. Lumbi Christi sunt, ex quibus generat filios suos, id est Episcopi, sacerdotes, Doctores. Hic nunc non tandum carnalis morbi illusionibus pleni sunt, fornicarii concubinariique, sed et opinionibus et fabulis merisque coniecturis fluunt pro semine sancto et vero in suggestis. Non enim verum semen predicant nec vero affectu vel usu, sed larvas opinionum et questionum et nugarum. Atque ipsum verum verbum quandoque iocose effundunt et infructuose inter ridentes et contemptores. Nonne hoc tibi iam videtur esse, quod hic queritur: ‚lumbi mei impleti sunt illusionibus?'

‚Afflictus sum et humiliatus sum nimis', quia Ecclesia deiecta a prima sua gloria et afflicta certe. ‚Rugit autem a gemitu cordis sui': quia hoc solum habet reliquum, rugire de miseria sua. Quia ‚dereliquit eam virtus sua prima, et lumen oculorum' (id est prelatorum eruditio) ‚iam non est cum ipsa', sed cecitas oculorum adest. ‚Amici eius et proximi eius' eam maxime nunc persequuntur etc. Igitur in isto sensu vehementissimus est psalmus...[83]).

Bemerkenswert ist, daß keiner der sechs nachgesehenen Gewährsmänner Luthers[84]) an dieser Stelle diese Ausdeutungen hat. Ebenfalls beachtenswert ist bei den Klagen über die Prälaten die ausschließliche Erwähnung ihres Predigtamtes. Darüber wird gleich unten mehr zu sagen sein[85]).

Aber man darf nicht glauben, daß Luther in solchen Ausführungen, die sich bei ihm öfters finden[86]), so originell ist, wie man meinen könnte. Kardinal Hugo de S. Charo spricht in seinem Psalmenkommentar öfter als Luther von der Korruption der Prälaten[87]) und kleidet diese Klagen öfters in das mystische Gewand, ebenso wie Luther. Ja Luther ist in seinen so originell wirkenden Auslassungen bisweilen stark von Hugo beeinflußt. Eine Gegenüberstellung zweier korrespondierender Texte mag das veranschaulichen.

Hugo schreibt zu Ps 30,10 *(‚conturbatus est in ira oculus meus, anima mea et venter meus'): Vel hoc dicit Ecclesia: Miserere mei etc. Tribulatur enim Ecclesia, quia conturbatur oculus, et anima, et venter eius. Oculus sive oculi Ecclesiae, sunt Doctores: anima eius, sive cor, sunt Praelati: venter, sunt subditi, et minores; Doctores enim eam debent illuminare: Praelati vivificare; subditi autem molliores, et teneriores sunt: et ideo bene per ventrem significantur. Sed tam isti, quam illi conturbati sunt: quia a vera pace recedunt, scl. a Deo: et mundi cupiditati se exponunt, ubi turbatio et pressura*[88]).

[83]) W 3, 216, 15.

[84]) S. oben S. 39.

[85]) S. unten S. 49f.

[86]) Vgl. W 3, 170, 19; W 3, 217, 22; W 3, 235, 6; W 3, 410, 34; W 3, 422, 38.

[87]) Vgl. Hugo de Sancto Charo, In Psalterium universum Davidis Regis et Prophetae, Venetiis 1703, fol. 73 b Z. 1; fol. 74 a, a, c, e; fol. 111 a, d; fol. 236 a, *‚Aliter Moraliter'*. Dagegen wird den Ordensleuten hohes Lob gespendet: fol. 241 a.

[88]) Hugo de Sancto Charo, a. a. O. fol. 73 b (oben).

Luther hat nichts anderes getan, als diese Erklärung in seiner oratorischen Begabung und Schriftkenntnis (in der ihm übrigens Hugo nicht nachsteht) weiter ausgesponnen und die Spitze schärfer gegen die Prälaten gerichtet:

Allegorice ‚Oculus' Christi est ordo doctorum et rectorum: quorum est superintendere et dirigere et oculum esse aliorum. (Et sic est planctus Ecclesie vel Christi pro ea). ‚Anima' autem est ordo administratorum in sacramentis (!) et verbo dei, qui vivificant Ecclesiam sicut anima corpus, immo sunt ipsa vita Ecclesie per spiritum sanctum eam vivificans. ‚Venter' autem est totus ordo populi, in quo generantur fideles, vel etiam ipsi sacerdotes et plebarii, qui parturiunt et in ventre portant, donec forment Christum in eis... Ista omnia turbantur in ira dei. Quia Deus iratus permittit illa hodie quasi frustra et sine efficatia, quia traduntur in sensum reprobum, ut omnia que officii sui sunt non faciant, faciant autem que non conveniunt. Non enim ut oculus dirigunt, sed seipsos excecant. Neque vivificant ut anima eorum, sed occidunt influxu vite mortifere. Non enim influunt vitam sed mortem exemplis. Deinde nihil minus curant quam parturire et generare illos. Sic ergo idem ordo potest omnia tria dici propter diversa officia Ecclesiastica[89]).

Aber die Stellen bei Luther unterscheiden sich auch nicht immer durch die größere Ausführlichkeit von denen seiner Vorlagen. So hat Luther zu Ps 41,11 (*‚Dum confringuntur ossa mea'*) nur Ansätze einer „reformatorischen Ausdeutung", während Augustinus und vor allem Hugo de S. Charo an diesem Ort sehr ausführlich über die *scandala* der *fortes Ecclesiae*, der *praelati* klagen und Hugo eine Menge von Schriftzitaten über die *ossa* zur näheren Erklärung herbeiträgt[90]).

Ein andermal fügt allerdings wieder Luther die Schilderung der entarteten Prälaten seiner Zeit ein, wo die Vorlagen nur Beispiele aus der Hl. Schrift bringen. So erklären Augustinus und Hugo de S. Charo Ps 68,3 (*‚Defecerunt oculi mei, dum spero in Deum meum'*) vom Versagen der Jünger bei der Passion des Herrn[91]), während Luther die Dekadenz der zeitgenössischen Prälaten geißelt: sie seien nur auf Gewinn, Vergnügen und Ehrenstellen, auf Menschensatzungen und auf die Philosophie des Aristoteles aus. Dafür haben sie das Schriftstudium (!) verlassen und so versage die Sehkraft der Augen Christi in der Kirche[92]).

Mögen diese Proteste Luthers gegen die damaligen Mißstände in der Hierarchie, die er hier in die Sprache des Corpus mysticum kleidet, ein Wetterleuchten des Protestantismus sein, — unter der Rücksicht, die hier allein interessieren kann, in bezug auf seine Auffassung vom mystischen Leibe Christi, sind sie es nicht. Sie besagen keine beginnende Verdrängung der hierarchischen Organe aus dem Leibe Christi. Im Gegenteil sind alle Klagen über das

[89]) W 3, 170, 12 (Dict. s. Ps. 1513—16).

[90]) Luther: W 3, 235, 6 und *Glossa* dazu W 3, 235, 34. Augustinus, Enarr. in Ps. 41, 18 (PL 36, 476). Hugo de Sancto Charo, In Psalterium universum Davidis Regis et Prophetae, Venetiis 1703, fol. 111 a, d ff.

[91]) Augustinus, Enarr. in Ps. 68, 8 (PL 36, 847). — Vgl. Hugo de S. Charo, In Psalterium universum Davidis Regis et Prophetae, Venetiis 1703, fol. 172 a, a, der dieselbe Erklärung bringt.

[92]) W 3, 422, 35.

Versagen der mystischen Glieder ebensoviele, wenn auch nicht ausdrücklich ausgesprochene Anerkennungen der hierarchischen Organe als Glieder, und zwar lebenswichtiger Glieder im mystischen Leibe. Ja, an einer der diesbezüglichen Stellen hat Luther das ausdrücklich hervorgehoben. Er betont da, daß die mystischen Gebeine Christi jetzt wohl verrenkt, nicht aber zerbrochen seien, d. h. daß die Amtsträger wohl versagen, darum aber nicht die Ämter aufhören. Diese bleiben bestehen und müssen bestehen bleiben, solle nicht die Kirche selbst vergehen, was ja unmöglich ist: *Licet autem ossa dispergantur sic per dissensiones et iniquitates* (er hatte unmittelbar vorher von der wünschenswerten Eintracht im Episkopat und Klerus gesprochen), *non tamen confringuntur, quia officia manent in Ecclesia et nunquam auferentur. Alias Ecclesia cessaret, quod est impossibile*[93]). Diese Worte bezeugen ein unerschüttertes Festhalten an gottgesetzten Einrichtungen. Luther kann sich zu dieser Zeit die Kirche gar nicht denken ohne die hierarchischen Stände und Ämter. Und gerade in den verschiedenen hierarchischen Ständen und Ämtern findet er jene Verschiedenheit verwirklicht, die der hl. Paulus Röm 12 und 1 Kor 12 im Bilde vom menschlichen Leibe mit seinen vielen, verschieden tätigen Gliedern ausdrückt: *Tot enim sunt tabernacula dei in Ecclesia, quot differentie statuum (!) et officiorum seu ordinum, ut ordo Cardinalium, Episcoporum, Doctorum etc. Et hoc Apostol. Ro. 12. 1. Cor. 12. exemplo probat de corpore sumpto, ubi unum corpus multa tamen membra et non eundem actum habent*[94]).

Eines bleibt sicher. All den angeführten hierarchischen Ausdeutungen der einzelnen Glieder Christi, wie die damalige Schulexegese sie liebte und Luther sie unbedenklich beibehielt, liegt eine hierarchische Auffassung des Corpus Christi mysticum — Corpus Christi = hierarchische Kirche — als stillschweigende Voraussetzung zugrunde.

Um sich der Bedeutung dieser Feststellung für die Beantwortung der Frage, ob Luther in den Dictata noch einen rein katholischen Begriff vom mystischen Leibe Christi gehabt habe, bewußt zu werden, dürfte es dienlich sein, sich kurz den katholischen Begriff des Corpus Christi mysticum, wie er sich in der Tradition vor Luther findet, zu vergegenwärtigen.

Die Tradition gebraucht den Ausdruck „Corpus Christi mysticum" in verchiedenem Sinne. Vor allem lassen sich zwei verschiedene Fassungen des Begriffes herausschälen, die allerdings keineswegs stets säuberlich voneinander geschieden werden, sondern oft ineinander verschwimmen.

[93]) W 3, 217, 22.

[94]) W 3, 244, 28.

Die erste Begriffsfassung setzt bewußt Corpus mysticum und hierarchische Kirche, insofern diese unter dem Gesichtspunkt des übernatürlichen inneren Gnadenlebens betrachtet wird, gleich. Die „Organe" des Leibes Christi werden dabei in ganz besonderer Weise als hierarchische Organe gedeutet.

Die zweite Begriffsfassung, die sich ebenfalls in der Tradition nachweisen läßt, versteht unter Corpus mysticum die *communio sanctorum*. In dieser Fassung ist der mystische Leib Christi die Vereinigung all derer, die auf Erden, im Himmel und im Fegefeuer durch die heiligmachende Gnade mit Christus und untereinander verbunden und einer gewissen geistigen Gütergemeinschaft teilhaftig sind.

Beide Begriffe vom mystischen Leibe gehen in der katholischen Tradition nebeneinander her und vielfach ineinander über. Luther hat in den Dictata gerade den ersten, hierarchischen, spezifisch katholischen Begriff des Corpus mysticum von der Tradition übernommen. Allerdings trägt der hierarchische Corpus-mysticum-Begriff der Jugendexegese Luthers den Stempel des Selbstverständlichen und deshalb nicht weiter Begründeten.

Eines muß freilich gleich beigefügt werden. Luther hat einerseits in seiner ersten Psalmenvorlesung noch ein recht starkes Interesse für die Hierarchie, wie sich das in ihrer häufigen Erwähnung dokumentiert. Aber er hat es andererseits nicht ihrer selbst wegen, sondern wegen des von ihm einseitig gesehenen Zusammenhanges mit einer seiner Lieblingsideen: dem Evangelium, weil er in den Prälaten, wie Holl richtig hervorgehoben hat, in erster Linie die zur Verkündigung des Evangeliums Bestellten sieht[95]). Er sieht in ihnen die amtlich bestellten Prediger und nicht, oder nur ganz selten, die Inhaber der Jurisdiktionsgewalt und die Spender der Sakramente. So bleibt von den drei messianischen Ämtern Christi, dem Lehr-, Hirten- und Priesteramt, die nach katholischer Lehre durch Christi Einsetzung in seiner Kirche fortdauern, praktisch nur das erste übrig.

Diese Einseitigkeit spiegelt sich ab in der Corpus-Christi-mysticum-Auffassung der Dictata. Während Luther die Bedeutung des Wortes und seiner Verkündigung für die Kirche häufig betont und hierin die Bedeutung der hierarchischen Organe für den Leib Christi sieht, sagt er so gut wie nichts über die Bedeutung der Hierarchie durch die ihr anvertraute Sakramentenspendung und durch die einende Kraft der jurisdiktionellen Autorität für Wachstum, Gedeih und Einheit des mystischen Leibes. In dem Verschweigen dieser Zu-

[95]) K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I $^{2/3}$, Tübingen 1923, 304. (Leider konnte hier nur diese Ausgabe zitiert werden.)

sammenhänge zeigt sich die Unzulänglichkeit von Luthers katholischer Corpus-Christi-mysticum-Auffassung, während sich in der Bedeutung, die dem Wort für den Leib Christi zuerkannt wird, ein neuer, selbständig gebildeter Corpus-mysticum-Begriff anbahnt. Da diese Feststellungen aber bereits von Luthers traditionsgebundener Auffassung fortleiten und schon die ersten Ansätze der großen Wandlung vom katholischen zum protestantischen Corpus-mysticum-Begriff darstellen, wird es besser sein, sie an jenen späteren Ort zu verweisen, wo ausdrücklich über die allmähliche Wandlung von Luthers Corpus-mysticum-Begriff die Rede sein wird[96]).

5. DAS VERHÄLTNIS VON *CORPUS MYSTICUM* UND *COMMUNIO SANCTORUM* IN DER ERSTEN PSALMENVORLESUNG

Die Feststellung eines hierarchischen Corpus-mysticum-Begriffes in den Dictata legt die Frage nahe, ob sich auch jene zweite in der Tradition nachweisbare Fassung des Corpus mysticum, nämlich im Sinne von *communio sanctorum*[97]), in der Psalmenvorlesung belegen lasse. Die Frage ist deshalb von Interesse, weil Luther in seiner protestantischen Zeit ja gerade die unsichtbare *communio sanctorum*[98]) im Gegensatz zur äußeren hierarchischen Kirche als wahre Kirche Christi anspricht und auch seinen Corpus-mysticum-Begriff, dieser neuen Kirchenidee entsprechend, auf jenen engeren Kreis der *sancti* einengt.

Es braucht kaum betont zu werden, daß der Nachweis von *corpus mysticum* im Sinne von *communio sanctorum* keineswegs der Nachweis eines protestantischen Corpus-mysticum-Begriffes wäre. Es wurde bereits erwähnt, daß in der katholischen Tradition *corpus mysticum* auch in diesem Sinne gefaßt wurde[99]).

Wie stark gerade diese Vorstellung vom mystischen Leibe als engerem Kreis der *sancti* in der Überlieferung immer wieder anklingt, zeigt die Schwierigkeit, die man empfand, auch die Sünder zum Leibe Christi zu zählen. Das Problem, wie die Sünder Glieder des mystischen Leibes seien, findet sich schon bei Augustinus und den Scholastikern. Man hat alle möglichen Lösungsversuche vorgebracht. Schon Chrysostomus unterscheidet „in Christus sein" und „in der Liebe Christi sein"[100]). Später verfiel man auf die berühmte Distinktion vom *esse in ecclesia* und *esse de ecclesia*[101]). Oder man unterschied die *unio formalis*

[96]) S. unten S. 71 ff.

[97]) S. oben S. 49.

[98]) ‚*Sancti*' im Sinne Luthers verstanden: die „wahrhaft Gläubigen", d. h. trotz ihrer inneren Sündhaftigkeit auf das Erbarmen Gottes Vertrauenden.

[99]) S. oben S. 49.

[100]) Chrysostomus, In Eph. 4, hom. 22, 4 (PG 62, 161). Zitiert von S. Tromp S.J., De corpore Christi mystico et actione catholica ad mentem S. Johannis Chrysostomi, Romae 1933, 21.

[101]) Hugo a S. Victore (PL 175, 690). Auch bei Hus; s. unten S. 65.

der Heiligen von der *unio materialis* der Sünder[102]). Oder man ließ die Sünder nur in äquivokem Sinne als Glieder gelten[103]).

Diese verschiedenen Lösungsversuche, die sich um andere Beispiele vermehren ließen, zeigen, daß die Alten hier eine Schwierigkeit sahen. Sie kam großenteils daher, daß man oft nicht klar schied zwischen *corpus mysticum* im Sinne von *ecclesia* und *corpus mysticum* im Sinne von *communio sanctorum*, sondern durcheinander von Kirche und Gemeinschaft der Heiligen redete. Dabei sahen die Alten nicht die Gefahr, die in dieser Vermengung und in so manchen ihrer teilweise unglücklichen oder ungenauen Distinktionen oder Formulierungen steckte: die Kirche in zwei Kirchen, eine sichtbare und eine unsichtbare, zu zerschneiden.

Im reformatorischen Kirchenbegriff wurde diese unglückliche Scheidung vollzogen. Die Kirche, der Leib Christi, wurde dabei zur unsichtbaren *communio sanctorum* im reformatorischen Sinne.

Liegen Ansätze dazu bereits in den Dictata vor? Oder findet sich hier wenigstens die Gleichsetzung von *corpus mysticum* und *communio sanctorum*, jene oben erwähnte zweite Fassung des Corpus-mysticum-Begriffes? Wenn man Luthers Beeinflussung durch Augustinus und seine spätere doktrinäre Entwicklung im Auge behält, liegt die Vermutung, gerade dieser Fassung des mystischen Leibes in der Psalmenvorlesung zu begegnen, nahe.

In Wirklichkeit ist es anders. Derselbe Luther, der immer wieder hierarchische Ausdeutungen des Leibes Christi bringt, spricht nur an ganz vereinzelten Stellen von Christus als dem Haupt der Heiligen[104]). Aber es wird nicht betont: nur der *sancti*. Es handelt sich vielmehr um rasch hingeworfene Ausdrücke, von denen man sagen mag, daß sie Luthers späteren Kirchenbegriff bereits durchschimmern lassen, von denen man aber nicht behaupten kann, daß dieser neue Kirchenbegriff hier bereits in die Terminologie des Corpus mysticum übersetzt sei[105]).

---

[102]) Alexander Halensis III q. 12. — Die Modernen unterscheiden eine Zugehörigkeit zum Leibe der Kirche und zur Seele der Kirche.

[103]) Thomas, III. Sent. dist. 13 art. 2 q. 2. 3.

[104]) W 3, 254, 23: *Ultimo ipsi ('aliqui') habent 'canticum pro dilecto' in singulari .... Aptissime ... in Hebreo nomine singulari expressus est. Quia multi sunt sancti et innumerabiles, qui hoc corpus* (es war von Christus und der Kirche die Rede), *hunc dilectum constituunt, quorum quilibet tamen est dilectus* (Dict. s. Ps. 1513—16 zum Titel des Ps. 44). W 3, 301, 1: *Et ideo patitur (iustus homo) proditionem et persecutionem .... quod primo Capiti omnium iustorum Christo contigit, et deinde omnibus suis membris* (Dict. s. Ps. 1513—16, Ps. 53). Vgl. außerdem den traditionellen Begriff des *Corpus Christi simulatum* bei Luther (s. oben S. 35) und die Distinktion des *'esse numero et merito'* und *'esse tantum numero' in Ecclesia* (W 3, 273, 33; W 3, 632, 5; W 4, 24, 35; W 4, 129, 8; W 4, 284, 25; W 4, 352, 24). S. unten S. 65 Anm. 68.

[105]) Die erste der beiden Stellen (s. die vorige Anm.) spricht von den *dilecti*. Dieser Ausdruck stammt aus dem Zusammenhang. Er ist kein Fachausdruck,

Eine bestimmte neue Richtung in der protestantischen Lutherforschung neigt ja dazu, bei Luther alle seine späteren Hauptlehren als von Anfang an im wesentlichen schon fertige Begriffe anzusehen. So sei auch Luthers späterer Kirchenbegriff bereits in der ersten Psalmenvorlesung „vollkommen fertig" [106]).

Wenn man sich vor Augen hält, was oben von dem ausgesprochen hierarchischen Corpus-mysticum-Begriff in den Dictata und jetzt von dem sehr geringen Vorkommen einer Corpus-mysticum-Auffassung im Sinne von *communio sanctorum* gesagt ist, dann wird man wohl von diesem Gesichtspunkt aus der Meinung zuneigen, daß der Kirchenbegriff der Erstlingsschrift Luthers, wenn er auch nicht so rein katholisch ist, wie Grisar das gegen Holl festhalten wollte [107]) — auf protestantische Ansätze in den Dictata wurde bereits hingewiesen [108]) —, so doch jedenfalls mit viel mehr Grund ein katholischer als ein protestantischer genannt werden kann und somit Grisar entschieden mehr recht hat als Holl, der in der ersten Psalmenvorlesung einen klar protestantischen Kirchenbegriff sehen will [109]).

Eines bleibt sicher: Jedenfalls ist die protestantische Auffassung von der Kirche in der ersten großen Schrift Luthers noch nicht in die Sprache des Corpus Christi mysticum übersetzt worden.

Bei diesem Tatbestand ist Holls Darstellung irreführend, die den Eindruck erweckt, als ob bereits in den Dictata eine klare Formulierung des protestantischen Begriffes von der Kirche in der Terminologie des Corpus mysticum vorläge, was Holl mit gänzlich ungenügenden Belegen vorgetragen hat [110]). Die Ausdrücke, wie sie

---

wie es *sancti, iusti* oder *fideles* eventuell sein könnten. Die zweite Stelle könnte jeder Katholik geschrieben haben.

[106]) K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I [4/5], Tübingen 1927, 298 f.

[107]) Grisar in dieser Zeitschr. 42 (1918) 600: „(Holl) weist aber tatsächlich nur nach, daß Luther in seinem ersten Psalmenkommentar 1513/15 die von den katholischen Theologen vorgetragene Lehre von der ‚Seele' der Kirche, die Holl anscheinend wieder unbekannt ist, vertrete". Von Holl zitiert: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I [4/5], Tübingen 1927, 288 Anm. 2.

[108]) S. oben S. 49 f.

[109]) K. Holl, Gesammelte Aufsätze I [4/5], 288 ff.

[110]) K. Holl, Gesammelte Aufsätze I [4/5], 295: „Auf sie (die wahrhaft Gläubigen) allein paßt der Name „Glieder Christi" (ohne Beleg!); denn sie sind durch den Glauben Christus einverleibt (ungenügender Beleg. Siehe ebd. 295 Anm. 4). In ihnen und ausschließlich in ihnen wirkt Christus als Haupt" (gänzlich ungenügender Beleg, der weder das „ausschließlich" beweist, noch das, daß Christus „Haupt" sei. Es ist nur von der Herrschaft Christi die Rede). Auch die in derselben Anmerkung (ebd. 295 Anm. 5) dafür angeführten Stellen, daß Christus, wie in der Scholastik, der Menschheit nach Haupt sei, beziehen sich nicht darauf, son-

Holl hier für Luthers erste Psalmenvorlesung gebraucht, stammen erst aus späterer Zeit, in der sich Luthers eigentümlicher Corpus-mysticum-Begriff bereits herauskristallisiert hatte.

So führt auch die Untersuchung über das Verhältnis von Corpus Christi mysticum und *communio sanctorum* in Luthers erstem Psalmkolleg zu dem Ergebnis, daß hier ein im großen und ganzen rein katholischer Begriff vom mystischen Leibe vorliegt.

Die erste Psalmenvorlesung Luthers ist die bei weitem ergiebigste Fundgrube für traditionelle Äußerungen, überhaupt für Äußerungen über das Corpus Christi mysticum. In den zwei nächsten großen Kommentaren, dem zeitlich teilweise mit den Dictata zusammenfallenden Römerkommentar (1515—16) und der Vorlesung über den Hebräerbrief (1517—18) findet sich wenig über diesen Gegenstand[111]).

II. MITÜBERNAHME DER LEHRE IN DIE PROTESTANTISCHE EPOCHE

1. VORKOMMEN DER LEHRE IN LUTHERS PROTESTANTISCHEN SCHRIFTEN

Es wäre nicht zu verwundern, wenn die Lehre vom mystischen Leibe Christi, die Luther als junger Professor der Exegese nach allen Regeln der Kunst zu handhaben verstand, in den folgenden Schriften, in denen er sich in seinen eigenen theologischen Gedankengängen ergeht, zurückträte. Luthers eigene Theologie trägt ja den Stempel der Einseitigkeit. Was außerhalb seines engen theologischen Interessenkreises liegt, bleibt unbeachtet oder es wird angegriffen, wenn die neugebildeten Lehren in Widerspruch damit geraten sind. So hätte auch die Lehre vom Corpus mysticum links liegen bleiben können. Ja das war vielleicht insofern zu erwarten, als Luther sie in ausgesprochen schulmäßiger Form kennengelernt und selbst verwertet hatte.

In Wirklichkeit geschah das nicht. Bei der Durchsicht seiner Schriften aus der Übergangs- wie aus der eigentlichen protestantischen Zeit stößt man immer wieder auf das Corpus Christi mysticum.

So schon in Luthers Schriften über den Ablaß, die seine berühmten 95 Disputationsthesen erklären und erhärten sollten, in den „Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute" und in den „Acta Augustiana", beide aus dem Jahre 1518[1]). Aber es fällt

dern auf das Königtum Christi. Zutreffende Belege für die letzte Behauptung Holls *(caput qua homo)* s. oben S. 44 Anm. 70.

[111]) Vgl. Römerbrief I, 111, 7; II, 16, 28; II, 264, 10; Hebräerbrief II, 105, 19.

[1]) W 1, 522 ff.; W 2, 1 ff.

sogleich die neue Art auf, in der die Lehre vom Corpus Christi mysticum vorgebracht wird. Sie ist nur Mittel, Beweismittel für Luthers neue Lehre von der Zuwendung der Verdienste Christi, die er der katholischen Ablaßlehre gegenüberstellt. Diese Zuwendung geschehe durch das Einswerden mit Christus, nicht durch die Ablaßbriefe des Papstes. Denn durch die Lebenseinheit mit Christus sei jeder „wahre Christ" aller Güter Christi bereits teilhaftig und brauche sich diese Güter, die er bereits besitzt, nicht erst durch die Schlüsselgewalt des Papstes erteilen zu lassen, der dazu überhaupt nicht imstande sei. Um diesen Gedanken kreist die ganze Erklärung der „Conclusio 37a"[2]). Es klingen hier schon fast alle Motive der spezifisch lutherischen Auffassung vom Corpus Christi mysticum an, die unten beim Versuch einer Systematisierung der diesbezüglichen Lehre Luthers behandelt werden sollen[3]). Nicht nur an dieser Stelle, sondern auch anderwärts zieht Luther das Corpus mysticum heran, um seine Auffassung von den Verdiensten Christi bzw. der Heiligen zu erklären oder zu stützen[4]).

Was bei diesen Corpus-mysticum-Stellen aus dem Ablaßstreit ins Auge fällt, ist die Wahrnehmung, daß der Leib Christi jetzt — im Gegensatz zu der in der ersten Psalmenvorlesung gemachten Beobachtung — exklusiv im Sinne von *communio sanctorum* mit ihrer geistigen Gütergemeinschaft gefaßt wird[5]).

Noch interessanter wird diese Beobachtung, wenn man sich den Eucharistiepredigten des folgenden Jahres (1519) zuwendet[6]). Hier wird unter dem „geystlichen leyp" oder „geystlichen corper" ständig die Gemeinschaft der Heiligen verstanden. Das wird auch ausdrücklich gesagt[7]). Dieser ausdrücklich als *communio sanctorum* bezeichnete Leib Christi wird aber gleichzeitig auch wieder mit der Kirche oder Christenheit gleichgesetzt[8]). Das heißt: Luther faßt jetzt *corpus mysticum* im Sinn von *communio sanctorum,* tut aber

[3]) W 1, 593, 3 ff. — S. unten S. 80. [2]) S. unten S. 69 ff.

[4]) Vgl. W 1, 607. 38 (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute. 1518); W 2, 12, 7; W 2, 12, 14 (Acta Augustana. 1518).

[5]) Vgl. W 1, 593, 3 ff. (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute. 1518).

[6]) Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben. 1519 (W 2, 685 ff.; siehe vor allem W 2, 692, 27; W 2, 694, 22; W 2, 695, 16). Ein Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi und von den Bruderschaften. 1519 (W 2, 742 ff.; siehe vor allem W 2, 743, 7; W 2, 745, 1; W 2, 748, 27; W 2, 749, 7; W 2, 751, 1).

[7]) W 2, 749, 12: „.... yn den geystlichen leyp, das ist yn die gemeynschafft Christi und aller heyligen ..." W 2, 751, 6: „.... seynen geystlichen corper, das ist die gemeynschafft seyner heyligen...." (Ein Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi und von den Bruderschaften. 1519).

[8]) W 2, 694, 22: „... Hat mir der priester geben den heyligen leychnam Christi, das eyn zeychen und zusagen ist der gemeynschafft aller Engel und

so, als ob es *corpus mysticum* im Sinn von *ecclesia* wäre, dieselbe Begriffsvermengung, die die Kirche später bei Quesnel aufgedeckt hat[9]).

In den Schriften des folgenden Jahres (1520) tritt diese Auffassung Luthers noch offenkundiger hervor. So schon im Sermon vom Bann[10]), besonders aber in der dem kranken Kurfürsten Friedrich von Sachsen gewidmeten „Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis". Hier sagt Luther es offen heraus, daß für ihn Kirche und Gemeinschaft der Heiligen ein und dasselbe seien: *Quid est credere Ecclesiam sanctam quam sanctorum communionem?*[11]). Von dieser Gemeinschaft der Heiligen, die für ihn die Kirche ist, spricht Luther an dieser Stelle als von dem einen Leibe Christi: *At nos unum corpus sumus*[12]).

Was sonst die Aussagen Luthers über den „geistlichen Leib" im Zusammenhang mit der Eucharistielehre angeht, ist zu sagen, daß hier katholisches Gedankengut mit neuen Gedanken untermischt wird. Davon später[13]).

Ein ganz typisches Beispiel eines Übergangsstadiums im Corpus-mysticum-Begriff gewährt auch die in diese Jahre (1519—21) fallende zweite Psalmenerklärung Luthers, die Operationes in Psalmos, weitschweifiger noch als die erste, deshalb aber auch nur bis zur Erklärung des 21. Psalmes gediehen[14]). Trotzdem sich diese zweite Psalmenvorlesung gerade dadurch von der ersten unterscheidet, daß Luther die allegorische Exegese verläßt und zu wiederholten Malen seine Abneigung und sein Mißtrauen gegen sie ausspricht[15]), behält er doch die Corpus-Christi-Allegorie in einem

---

heyligen, ... ßo bin ich ein glid der Christenheit nach laut und anzeygung dißes sacraments" (Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben. 1519). — W 2, 743, 7: „Die bedeutung odder das werck dißes sacraments ist gemeynschafft aller heyligen .... und kumpt daher, das Christus mit allen heyligen ist eyn geystlicher corper, gleych wie einer stat volck eyn gemeyn und corper ist .... Alßo alle heyligen seyn Christi und der Kirchen glid, die eyn geystlich ewige gottis stadt ist, und wer yn dieselben stadt genommen wirt, der heyst yn die gemeyne der heyligen genommen und mit Christus geystlichem corper vorleybet und seyn glyd gemacht" (Ein Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi und von den Bruderschaften. 1519).

[9]) D 1422—1428 (Errores Paschasii Quesnel).
[10]) W 6, 64, 3 (Ein Sermon vom Bann. 1520).
[11]) W 6, 131, 36 (Tessaradecas consolatoria. 1520).
[12]) W 6, 132, 6 (ebd.).
[13]) S. unten S. 90 ff.
[14]) W 5 (der ganze Band).
[15]) W 5, 75, 2; W 5, 111, 23; W 5, 132, 15; W 5, 580, 30 (Op. in Ps. 1519—21).

gewissen Ausmaß noch bei[16]). Aber wenn so auch die alte Form der Corpus-Christi-mysticum-Exegese gewahrt bleibt, so wird doch neuer Wein in alte Schläuche gefüllt[17]).

Als höchst interessantes Beispiel für die Tatsache, daß Luther seine neuen, inzwischen schon weit entwickelten Lieblingsideen in die alte Corpus-mysticum-Erklärung hineindeutet, sei nur die Erklärung von Ps 21,2 genannt. In der ersten Psalmenvorlesung war Luther rasch über diese Stelle hinweggegangen und hatte nur kurz den Hebraeus *(verba clamoris mei)* mit der Vulgata *(verba delictorum meorum)* „konkordiert", indem er erklärte, daß ja das Wehegeschrei Christi um unserer Sünden willen gewesen sei[18]). Jetzt bleibt Luther an Augustins Erklärung zu dieser Stelle hängen[19]), weil er in ihr seine Rechtfertigungslehre von der Imputation der Gerechtigkeit Christi sieht. Diese Lehre, das *admirabile commercium*, den Austausch der Gerechtigkeit Christi und unserer Ungerechtigkeit, erblickt nun Luther in dem Vulgatatext selbst. Und deshalb möchte er am liebsten, trotz aller entgegenstehenden äußeren Gründe, der Vulgata, bzw. den LXX den Vorzug geben[20]).

Am 18. Mai 1520 hält Luther eine eigene Predigt von Christus dem Haupte, bei der er die scholastische Lehre vom *influxus capitis* heranholt und in seiner Weise darstellt, um daraus zu beweisen, daß nur Christus, nicht der Papst, Haupt der Kirche sein könne[21]). Vielleicht in dasselbe Jahr gehört die inhaltsverwandte Predigt „Christus caput Ecclesiae", die im vierten Band der Weimarer Ausgabe abgedruckt ist[22]).

Bedeutungsvoller ist es, daß das Corpus mysticum auch in den großen Schriften Luthers aus diesem Jahre auftaucht. In der gegen Alveld gerichteten Schrift „Von dem Papsttum zu Rom" (1520)[23]), in der Luther seinen geistlichen Kirchenbegriff zum erstenmal ausführlich darlegt, fixiert er seine von der katholischen abweichende Lehre von Christus dem Haupt nur der Guten und argumentiert daraus gegen den Papst als Haupt der Kirche[24]). In seiner sog. ersten großen reformatorischen Schrift „An den christlichen Adel

[16]) Vgl. W 5, 40, 37; W 5, 93, 6; W 5, 165, 22; W 5, 549, 10; W 5, 550, 11; W 5 607, 34; W 5, 641, 36; W 5, 643, 11. Hinweise auf die Corpus-mysticum-Exegese Augustins: W 5, 75, 9; W 5, 490, 15; W 5, 493, 11; W 5, 608, 31 (die letzte Erklärung wird abgelehnt).

[17]) S. unten S. 74 f.

[18]) W 3, 134, 20 und W 3, 135, 24. S. oben S. 41.

[19]) Enarr. II in Ps. 21, 3 (PL 36, 172).

[20]) W 5, 607, 34.

[21]) W 9, 457, 17 ff. (Predigten Luthers gesammelt von Joh. Poliander 1519—1521). S. unten S. 75 ff.

[22]) W 4, 715, 18 ff. (Sermo „Christus caput Ecclesiae etc." 1520?).

[23]) W 6, 277 ff. (Von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig. 1520).

[24]) W 6, 301, 22; W 6, 298, 6; W 6, 300, 25. S. unten S. 75 ff.

deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" (1520) folgert er aus der Lehre vom Leibe Christi die Gleichheit aller Christen und das allgemeine Priestertum[25]). In der ebenfalls bekannten Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" (1520) kleidet er seine neue Rechtfertigungslehre in das mystische Bild von Christus dem Bräutigam[26]). In „De captivitate Babylonica" greift er die Sakramentalität der Ehe durch den Hinweis an, daß Eph 5,32 „*sacramentum magnum*" nicht von der mystischen Bedeutung des Ehesakramentes, sondern von der mystischen Ehe Christi mit der Kirche zu verstehen sei[27]).

Es wäre ermüdend, weitere Belege dafür anzuführen, daß Luther die Lehre vom Corpus Christi mysticum, die er in seiner katholischen Zeit kennen lernte, in seiner protestantischen nicht vergaß. Die angeführten Beispiele beleuchten desgleichen die Art, in der die Lehre in Luthers protestantischer Zeit vorgebracht wird: nicht als Selbstzweck, sondern anläßlich anderer Lehren, vor allem häufig als Beweismittel oder Illustrationsmaterial.

Für die Vertrautheit Luthers mit dem Gedanken vom mystischen Leibe Christi spricht die Tatsache, daß er in seinem „Betbüchlein" vom Jahre 1522 neben anderen ganz schlichten Gebeten ein Gebet, in dem die Lehre vom mystischen Leibe in Gebetsform gekleidet ist, dem einfachen Volk in die Hand gibt[28]).

Daß auch der ältere Luther die Lehre vom Christusleibe beibehalten und ausführlich dargelegt hat, kann seine Predigt über Kol 1 aus dem Jahre 1537 gleichsam als Stichprobe beweisen[29]).

2. BEEINFLUSSUNG DURCH DIE CORPUS-MYSTICUM-LEHRE DES HUS

Man darf nun aber nicht glauben, daß Luthers exegetische Beschäftigung mit der Lehre, die wohl sicher ihre Spuren in Luthers Denken hinterlassen hat, oder seine christusbetonte theologische Einstellung und seine Lieblingsidee von der unsichtbaren Kirche, denen beiden das Bild vom geheimnisvollen Leibe Christi zusagen mochte, der eigentliche ausschlaggebende Grund für die Beibehaltung und Umbildung der Corpus-mysticum-Lehre in der protestantischen Epoche war. All das Genannte mag mitgespielt haben. Aber

[25]) W 6, 407, 10. S. unten S. 86 ff.

[26]) W 7, 25, 26. Vgl. auch die lateinische Ausgabe dieser Schrift (Tractatus de libertate christiana. 1520. Noch ausführlicher). Die betreffende Stelle: W 7, 54, 31.

[27]) W 6, 552, 7 (De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium. 1520).

[28]) W 10 II, 475, 25 (Betbüchlein. 1522).

[29]) W 45, 297 ff. (Die Ander Predigt Von der Menschheit Christi und seinem Ampt. 22. Nov. 1537). Siehe W 45, 298, 34; W 45, 302, 18; W 45, 306, 22; W 45, 307, 16; W 45, 308, 29; W 45, 311, 17; W 45, 312, 9; W 45, 313, 23; W 45, 314, 21; W 45, 316, 18.

es ist fraglich, ob das Corpus Christi mysticum ebensoviel Raum in Luthers Schrifttum eingenommen hätte, wenn nicht eine starke neue Anregung von außen erfolgt wäre. Diese Anregung war der Traktat De Ecclesia von Hus. Er stellt, wenigstens in seinem ersten Teil, eine ausgesprochene Abhandlung über die Kirche als das Corpus Christi mysticum vor. Nachweislich befindet sich dieser Traktat am 3. Okt. 1519 in Luthers Händen[30]). Und es ist gewiß kein Zufall, daß gerade im folgenden Jahre (1520) ein viel häufigeres und gründlicheres Zurückgreifen auf die Lehre vom mystischen Leibe Christi bei Luther auffällt. Ja man könnte direkt von einer Zäsur sprechen. Während Luther vor dem Jahre 1520 — es ist jetzt nur von der Übergangs- und protestantischen Epoche die Rede — nur bei Gelegenheiten, die sich gleichsam von selbst bieten, anläßlich des *effectus Eucharistiae,* der *communio sanctorum,* der Zuwendung der *merita Christi* durch den Ablaß, der christologischen Psalmenexegese, auf das Corpus Christi mysticum zu sprechen kommt, ohne auf den Ausdruck selbst besonderen Wert zu legen, zieht er 1520 das Corpus Christi mysticum öfters zu eingehender Beweisführung heran, und zwar in Zusammenhängen, die nicht an katholische, sondern an häretische Vorlagen erinnern. Wichtiger noch ist die Beobachtung, daß die Stellen vor 1520 eher unbewußt protestantische Züge aufweisen, während in diesem Jahre die Lehre im großen und ganzen scharf umrissen und eingehender behandelt ist und in bewußtem Widerspruch zu den „romanistischen" Ansichten steht. Es ist deshalb notwendig, der Beeinflussung Luthers durch die Corpus-Christi-mysticum-Lehre des Hus näher nachzuspüren.

Über Luthers Abhängigkeit von Hus ist selbstverständlich schon manches gesagt worden. Hier kommen vor allem die Untersuchungen Denifles[31]) auf katholischer, und die alten, aber noch nicht veralteten Gottschicks[32]) auf protestantischer Seite in Betracht.

Denifle bringt die wichtige Bemerkung Luthers aus dem Jahre 1537, aus der hervorgeht, daß er schon als Student in Erfurt die Sermones des Hus, oder richtiger in den Sermones des Hus gelesen hatte[33]). Weiterhin macht er auf die bedenkenswerte Möglichkeit einer unbewußten Beeinflussung Luthers durch die damals mündlich weitverbreiteten hussitischen Irrlehren aufmerksam[34]). Freilich

[30]) W Br I, 514, 27 (Luther an Joh. Staupitz, Wittenberg, 3. Okt. 1519). Vgl. W Br I, 419, 24 (Wenzel von Roždalowsky an Luther. Prag, 17. Juli 1519).

[31]) Denifle-Weiß, Luther und Luthertum II, Mainz 1909, 429 ff.

[32]) J. Gottschick, Hus', Luther's und Zwingli's Lehre von der Kirche (mit Rücksicht auf das zwischen denselben bestehende Verhältnis der Verwandtschaft oder Abhängigkeit): Zeitschr. f. Kirchengesch. 8 (1886) 345—394; 543 616.

[33]) Denifle-Weiß, Luther und Luthertum II, Mainz 1909, 433 Anm. 1.

[34]) Ebd., II, 433 ff.

auch darauf, daß man diesen Einfluß nicht überschätzen dürfe[35]). Auf den Beweis des Hus gegen das Papsttum eingehend, zitiert Denifle eine Reihe Stellen, die die Wahrheit von *Christus caput* gegen Rom auswerten wollen[36]).

Gottschick legt die Corpus-Christi-mysticum-Lehre bei Hus selbst dar und vergleicht sie mit der des hl. Thomas und Luthers[37]). Trotzdem entbindet seine Untersuchung nicht von der Pflicht einer neuen Prüfung, weil sie, neben einer erfreulichen Offenheit für die katholische Auffassung vom Corpus Christi mysticum[38]), die Tendenz verrät, Luthers Originalität zu retten. Luthers Kirchenbegriff sei unabhängig von dem hussitischen entstanden[39]) — was zweifellos weitgehend zutrifft — und bezüglich der Corpus-Christi-mysticum-Lehre handle es sich bei den Anklängen an Hus nur um „ganz gleichgültige Kleinigkeiten"[40]). Gerade die letzte Behauptung ist zu überprüfen.

Vergleicht man die Lehre vom Corpus mysticum bei Hus mit derjenigen Luthers, wie sie sich vor allem seit 1520 darbietet, dann bemerkt man sofort, daß es sich im Grunde um zwei ganz verschiedene Begriffe handelt. Das ist eigentlich selbstverständlich, wenn man bedenkt, daß bei beiden die Lehre vom Corpus Christi mysticum ja nur die ins Bild vom Leibe Christi hineingedeutete eigene Auffassung von der Kirche ist. Und die ist bei Hus und Luther wesentlich verschieden. Bei Hus liegt der Ton auf der Prädestination, bei Luther auf dem Glauben. Für Hus ist die Kirche und folglich auch das Corpus Christi mysticum die *omnium praedestinatorum universitas*[41]), bei Luther die *congregatio fidelium*[42]), die Gemeinschaft der „wahrhaft Gläubigen". Bei Hus ist das einigende Band im mystischen Leibe die Gnade der Prädestination[43]), bei Luther der Glaube als *fides fiducialis*[44]). Darin

[35]) Ebd., II, 437; 434 Anm. 1.

[36]) Ebd., II, 422 Anm. 2 u. 3; 443 Anm. 1; 444 Anm. 1.

[37]) J. Gottschick, Hus', Luther's und Zwingli's Lehre von der Kirche: Zeitschr. f. Kirchengesch. 8 (1886) 347 ff.; 543 ff.

[38]) Ebd., 352 f.

[39]) Ebd., 546 ff. Dagegen muß aber betont werden, daß die Lektüre des Hus sehr zur Klärung von Luthers eigenen Gedanken über die Kirche beigetragen hat. Die bekannte Stelle in den Operationes in Psalmos (W 5, 450, 24) mit fast wörtlichen Anklängen an Hus (I, 246 a; 248 a) ist dafür ein beredtes Zeugnis.

[40]) J. Gottschick, a. a. O., 569.

[41]) Hus I, 244 a; I, 245 a; I, 246 b (De Ecclesia). — Vgl. I, 63 b (Sermon Joannis Hus de Fidei suae elucidatione); I, 249 a; I, 256 a (De Ecclesia). Die Stellenangaben beziehen sich auf die Ausgabe: Historia et monumenta Joannis Hus atque Hieronymi Pragensis I/II³, Nürnberg 1715.

[42]) Vgl. z. B. W 5, 450, 24 ff. (Op. in Ps. 1519—21). Obwohl Luther gerade dort ein feierliches Bekenntnis zum Kirchenbegriff des Hus ablegt (W 5, 451, 29), bleibt dieser grundlegende Unterschied bestehen.

[43]) Hus I, 246 a (De Eccl.); I, 321 a (Responsio ad Scripta M. Stephani Paletz). — Vgl. I, 246 b (De Eccl.).

[44]) W 1, 593, 14; W 2, 146, 8 ff.; W 5, 311, 7.

offenbart sich eine ganz verschiedene Blickrichtung. Hus sieht das Corpus Christi mysticum vom ewigen Ratschluß Gottes her, Luther vom Gesichtspunkt des in der Zeit wirkenden und mit dem Glauben umfangenen Gotteswortes. Daraus ergeben sich gewaltige Differenzen. Für Luther ist die Sache sehr einfach: Wenn der Glaube (im Sinne Luthers) für die Zugehörigkeit zum Leibe Christi entscheidet, dann gehören alle Guten, d. h. die *hic et nunc* Gläubigen und nur sie zum Corpus mysticum. Bei Hus ist das nicht so. Er muß das Corpus Christi mysticum immer von der Prädestination her oder, wenn man so will, eschatologisch sehen. Zum Leibe Christi gehören jetzt schon alle die und nur die, die einst im Himmel dazu gehören werden[45]). Deshalb gehören die jetzt gut lebenden *praesciti* nicht zum Leibe Christi, die jetzt schlecht lebenden *praedestinati* gehören dagegen bereits dazu, eben weil sie *praedestinati* sind. Vor allem in der letzten Behauptung, daß nach Hus auch *hic et nunc* Schlechte und Ungläubige zum Leibe Christi, wenn auch nur in abgeschwächtem Sinn, gehören, liegt ein gewaltiger Unterschied zur Auffassung Luthers von der *Ecclesia sanctorum*[46]).

Einen weiteren einschneidenden Unterschied hat die Lehre von der Prädestination bzw. von der *fides fiducialis* im Gefolge. Wenngleich für beide das Corpus Christi mysticum unsichtbar ist, so weiß doch bei Luther wegen der aus seiner Glaubenslehre folgenden Lehre von der Heilsgewißheit der Gläubige, und zwar mit unerschütterlicher Sicherheit, daß er ein Glied Christi ist, während das der Prädestinierte nach Hus von sich ohne eine besondere Offenbarung Gottes nicht wissen kann. Er kann es nur demütig hoffen[47]).

Aber diese gewiß beträchtlichen Differenzen dürfen nicht dazu verleiten, die immerhin großen Ähnlichkeiten der beiden Auffassungen, insofern es sich um die Abweichung von der katholischen Lehre handelt, zu übersehen. Beide stimmen darin überein, daß es sich beim Corpus Christi mysticum um eine unsichtbare Gemeinschaft von Heiligen (seien es nun die *praedestinati* oder die

[45]) Hus I, 250 a (De Eccl.).

[46]) W 6, 301, 30 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520). — Übrigens war Hus selbst diese Konsequenz, daß auch schlecht Lebende zum Leibe Christi gehören, gut Lebende dagegen nicht, peinlich. Er ist ja sonst geneigt, die Lebensführung als Kriterium, wenn auch nicht als untrügliches, anzuführen (vgl. Hus I, 254 b; I, 275 b). Jedenfalls hat er die Schwierigkeit gesehen und sucht sie unter Hinweis auf das Bild vom Körper zu entkräften: Hus I, 251 a b (De Eccl.). Aber für Hus selbst blieb eine Unklarheit bestehen. Man erkennt es daraus, wie er nach Erwähnung des Bandes der Prädestination öfters die *unio ‚secundum praesentem iustitiam'* noch rasch beifügt. Vgl. Hus I, 246 a (De Eccl.); I, 321 a b (Responsio ad Scripta M. Stephani Paletz).

[47]) Hus I, 254 a b; I, 275 b (De Eccl.).

„wahrhaft Gläubigen") handelt, die einen engeren Kreis innerhalb der sichtbaren Kirche, der Gemeinschaft der Getauften, bildet, also nicht mit ihr identisch ist. Damit ist die Zerstörung des hierarchischen Corpus-mysticum-Begriffes eigentlich schon gegeben. Beide weichen auch darin in Übereinstimmung untereinander von der katholischen Auffassung ab, daß sie die Sakramente als Bindemittel zwischen Haupt und Gliedern vernachlässigen[48]). Dafür stellt jeder von ihnen ein unsichtbares Bindemittel in den Vordergrund. Hus die unsichtbare Prädestination, Luther den unsichtbaren Glauben.

Das uneingeschränkte Lob, das Luther in einem Brief an Spalatin vom 19. März 1520 dem Traktat des Hus spendet[49]), zeigt, daß er viel mehr auf diese übereinstimmende Abweichung von der katholischen Lehre geachtet hatte als auf die vorhandenen Lehrdifferenzen.

Aber Luther fand bei Hus nicht nur eine Bestätigung seiner eigenen Ansichten und Ahnungen, er fand in ihm auch einen Lehrmeister, der ihm gerade für die Umdeutung und Verwertung der Corpus-Christi-mysticum-Lehre Ansporn und Vorbild wurde.

Dieser Einfluß, den Hus auf Luthers Lehre vom Corpus Christi mysticum ausübte, ist ein doppelter. Er besteht zuerst in einer allgemeinen, aber fruchtbaren Anregung zu einer neuen Beschäftigung mit dem Corpus Christi mysticum und zweitens in verschiedenen Einzelheiten und Anwendungen der Corpus-mysticum-Lehre, die Luther nachweislich direkt von Hus übernimmt.

Der erste, nicht im einzelnen belegbare Einfluß ist wohl der wichtigere. Luther hatte die Lehre vom Corpus Christi mysticum schon vorher gekannt und bevorzugt und hatte sie auch bereits ansatzweise zum Ausdruck seiner neuen Ideen verwandt[50]). Aber im Traktat des Hus sah er diese Lehre zum erstenmal systematisch als Ausdrucksmittel eines neuen, dem seinen ähnlichen Kirchenbegriffes angewendet. Hus benützt ja gerade das Bild vom Leibe Christi dazu, um seine Kirchenauffassung in plausibler Weise darzustellen. Die Heiligkeit der Braut oder des mystischen Leibes des Herrn macht es verständlich, daß nur die Auserwählten Glieder

[48]) J. Gottschick, Hus', Luther's und Zwingli's Lehre von der Kirche: Zeitschr. f. Kirchengesch. 8 (1886) 352 f. sieht gerade in dieser sakramentalen Bindung die spezifisch katholische Verkettung von hierarchisch-sichtbarer und unsichtbarer, unter dem Gnadenaspekt betrachteter Kirche. Allerdings ist diese sakramentale Bindung im katholischen Corpus-mysticum-Begriff nicht die einzige Bindung zwischen Haupt und Gliedern.

[49]) W Br II, 72, 9: *Johannem huß quoque, si voles, lege, lectumque remitte, omnibus non modo placet, Sed miraculo quoque est tum spiritus tum eruditio eius* (Luther an Spalatin, Wittenberg, 19. März 1520).

[50]) S. oben S. 53 ff.

dieses Leibes sein können. Die einleuchtende Tatsache, daß man diesen mystischen Leib des Herrn (allerdings nur als solchen, aber das wird nicht gesagt!) nicht sehen kann, spricht die Unsichtbarkeit der Kirche aus. So erscheint das Corpus Christi mysticum gleichsam als eine Illustration, eine anschauliche Fassung der „geistlichen" Kirchenlehre. Dazu kommt, daß das Bild des Körpers manchen Punkt der neuen Lehre populär veranschaulichen läßt, so z. B. die Tatsache, daß die Schlechten in der Kirche sind, aber doch nicht zu ihr gehören[51]).

Aber das Bild vom Leibe Christi liefert scheinbar auch Beweismaterial gegen die katholische Auffassung von der Kirche. Vor allem läßt sich aus der Lehre von Christus dem Haupt der Kirche ein Beweis gegen das verhaßte Papsttum schmieden. Aber nicht nur der Primat, die ganze hierarchische sichtbare Auffassung von der Kirche läßt sich scheinbar durch den Hinweis auf den Leib Christi zertrümmern.

Gerade diese letzten Anregungen griff Luther mit Freuden auf. Die oben[52]) angeführte Tatsache, daß sich im Jahre 1520 nach der Lektüre des Traktats De Ecclesia seine Beweise aus dem Corpus Christi mysticum häufen, ist Beweis dafür. Und seit der Zeit bleibt ihm die Lehre vom Corpus Christi mysticum ein Bilderbuch für die volkstümliche Veranschaulichung seiner eigenen Lehre und ein Arsenal, aus dem sich Waffen zur Bekämpfung des katholischen Standpunktes holen lassen. In der Auswertung dieser Anregung im einzelnen und in der Zustutzung für seinen nicht auf die Prädestination, sondern auf den Glauben gebauten Kirchenbegriff hat Luther Selbständigkeit und seine oratorische, volkstümliche Ader bekundet.

Das soll aber nicht ausschließen, daß Luther manches, was ihm für seine Zwecke geeignet schien, anstandslos direkt von Hus übernommen hat. In diesen entlehnten Details wird die Beeinflussung durch Hus deutlich greifbar. Es handelt sich vor allem um zwei der hauptsächlichsten Anwendungen der Lehre vom Corpus mysticum bei Hus.

Auf die erste, nämlich auf den Beweis, den Hus aus der Lehre *de Christo capite* gegen den Papst als Haupt der Kirche führen will, haben schon Denifles Zitationen Licht geworfen[53]).

Hus hat den Beweis oft vorgebracht. Er durchzieht den ganzen Traktat De Ecclesia[54]) und zerfällt eigentlich in zwei Hauptargu-

[51]) S. unten S. 64 f.

[52]) S. oben S. 58.

[53]) S. oben S. 59 Anm. 36.

[54]) Hus I, 249 a b; 263 a b; 275 a b; 276 a; 279 b (De Eccl.). — Vgl. I, 321 a b; 322 a (Responsio ad Scripta M. Stephani Paletz); I, 458 a (De Antichristo et Membrorum eius Anatomia. Eine köstliche Schrift, in der alle Glieder und Eingeweide in besonderen Kapiteln besprochen werden).

mente: Die Kirche könne nicht zwei Häupter haben Ein Mensch könne nicht Haupt der Kirche sein.

Der Hinweis auf die Monstruosität zweier Häupter ist älter als Hus und auch als Wicliff. Er reicht bis in die Zeit Bonifaz' VIII. und wohl noch weiter hinauf, obwohl er dort einen ganz anderen Sinn hat. Hus nimmt für seinen Beweis die Bulle *Unam sanctam* selbst als Ausgangspunkt, bei deren Zitation er die gegen ihn sprechenden Worte bezeichnenderweise ausläßt, was jedenfalls ein eigenartiges Licht auf seine Art der Beweisführung wirft:

Ex quo patet, quod si aliquis Christianus foret cum Christo caput universalis ecclesiae (cum ipsa non potest esse monstrum, habens ex aequo[!] duo capita, ut dicitur in Extravagante Bonifacii 8. sic incipiens: Unam sanctam: Igitur, inquit, Ecclesiae unius unum corpus, unum caput, non duo capita, sicut monstrum) — die Bulle fährt fort: *‚Christus videlicet et Christi vicarius Petrus, Petrique successor'*[55]) *— oporteret concedere, quod ille Christianus qui esset caput illius Ecclesiae, esset Christus, vel aliter concedere, quod Christus foret ipso inferior et humile membrum eius. Quod cum sit impossibile, patet conclusio*[56]).

Auf diesen fraglichen Beweis gestützt, beteuert Hus unzählige Male, daß nur Christus das Haupt der Kirche sei[57]). Beides, den Beweis und die Behauptung, hat Luther aufgegriffen[58]), und das hat bekanntlich im Protestantismus Schule gemacht. Es muß allerdings zu Luthers Ehre gesagt sein, daß er den Beweis aus der Absurdität zweier Häupter nur selten bringt und sichtlich nicht bevorzugt. Er sah doch zu gut seine Haltlosigkeit[59]).

Um so lieber hat er den zweiten Beweis des Hus aufgegriffen, daß auch abgesehen von der Unmöglichkeit zweier Häupter der Papst nicht das Haupt der Kirche sein könne. Einmal schon deshalb, weil er nicht die *persona dignissima* (im moralischen Sinn) in der Kirche sei[60]). Die sei nur Christus. Hier kommt die tragische Verwechslung von persönlicher Heiligkeit und Heiligkeit des Amtes, die bei Hus eine so große Rolle spielt, zum Vorschein. Er faßt

[55]) D 468.

[56]) Hus I, 249 a (De Eccl.). — Denifle macht bei der Zitation auf die *disiunctio incompleta* aufmerksam: „als ob nicht ein drittes möglich wäre, daß dieses Haupt *inferior Christo* sei!" Denifle-Weiß, Luther und Luthertum II, Mainz 1909, 443 Anm. 1. — Vgl. Hus I, 249 b (De Eccl.).

[57]) Hus I, 249 a; 256 a; 259 a; 263 a; 279 b (De Eccl.). — Vgl. I, 321 a; 322 a (Responsio ad Scripta M. Stephani Paletz). Nur Christus sei Papst: I, 272 a b.

[58]) W 20, 215, 6; W 6, 295, 7; W 9, 458, 19; W 15, 544, 12.

[59]) Der eigentliche Vorwurf einer Zweihäupterlehre ganz selten: W 2, 239, 23 ff.; W 20, 215, 6 (1526!). Die erste Stelle übrigens schon 1519, also vor der Lektüre des Traktates De Ecclesia. Ob durch mündliche Verbreitung der husitischen Lehren auf Hus, oder auf eine andere Anregung zurückgehend, sei dahingestellt.

[60]) Hus I, 275 a (De Eccl.).

Haupt im Sinn von „Bester". Dann aber könne der Papst nicht den *sensum et motum*, das geistliche Leben, einflößen, was doch die Aufgabe des Hauptes sei[61]). Dagegen sagt Hus wiederholt von Christus, daß er als Haupt seinen Gliedern diesen *motum et sensum* einfließen lasse[62]).

Dieser letzte Gedanke ist Luthers Lieblingsbeweis geworden. Er bringt ihn gerade im Jahre 1520, also kurz nach der Lektüre des Traktates De Ecclesia, mehrmals: als Gegenstand von Predigten[63]), in der „Assertio omnium articulorum"[64]) und dann vor allem und in aller Breite in der Schrift „Von dem Papsttum zu Rom"[65]). Wenn man die Durchschlagskraft bedenkt, die Luther gerade diesem Beweis beimißt und die Liebe, mit der er sich hineinvertieft und ihn ausgeführt hat, dann ist die Feststellung nicht uninteressant, daß der Gedanke nicht von ihm, sondern von Hus stammt[66]).

Auch eine andere Eigentümlichkeit der Corpus-mysticum-Lehre des Hus hat, wenn auch viel geringere, Spuren bei Luther hinterlassen: Die Darstellung der Schlechten als der schlechten Säfte und Exkremente des mystischen Leibes[67]). Hus hat damit veranschaulichen wollen, daß die *praesciti* wohl in der Kirche, aber nicht von der Kirche seien:

Amplius est notandum, quod sicut aliquid est in humano corpore quod non est pars ipsius corporis, ut sputum, phlegma, stercus, apostema vel urina, et illud non est de corpore, cum non sit pars corporis. Aliud vero est in humano

[61]) Hus I, 276 a. — Vgl. Hus I, 263 a (De Eccl.).

[62]) Hus I, 249 b; I, 247 a. — S. auch Hus I, 263 a (De Eccl.); I, 320 b; 321 a (Responsio ad Scripta M. Stephani Paletz).

[63]) W 9, 457, 7. — Vgl. W 9, 458, 10 (Predigten Luthers gesammelt von Joh. Poliander. 1520). — Vgl. W 4, 715, 19 (Sermo „Christus caput Ecclesiae etc." 1520?).

[64]) W 7, 128, 24 (1520).

[65]) W 6, 298, 6 (1520).

[66]) Den Beweis Luthers siehe ausführlicher unten S. 75 ff. Auch andere Formen des Antiprimatsbeweises Luthers finden sich bei Hus: Daß ein schlechter Papst nicht Haupt der Kirche, sondern ein Glied des Teufels sei (Hus I, 322 a b. Luther W 10 II, 217, 9; W 2, 637, 37). Daß der Papst, das angebliche Haupt, öfters ohne den wahren Glauben gewesen sei (Hus I, 276 a. Luther W 6, 298, 18). Daß die Kirche auch weiterbestehe zur Zeit, in der kein Papst ist (Hus I, 321 a. Luther W 6, 298, 24). Einen andern Beweis, den Hus aus der Unkenntnis der Prädestination ableitet (Hus I, 275 b [De Eccl.]; I, 458 a [De Antichristo et Membrorum eius Anatomia]) kann Luther wegen seiner Lehre von der Heilsgewißheit nicht gebrauchen.

[67]) Dieser recht derbe Vergleich findet sich schon bei Augustinus, Sermo 5, 1 (PL 38, 53). Luther scheint ihn aber erst durch die Vermittlung des Hus übernommen zu haben. Jedenfalls findet sich der Vergleich erst nach der Lektüre des Hus bei Luther.

corpore tanquam pars eius, ut omne membrum eius. Sic aliquid est in corpore Christi mystico, quod est Ecclesia, et tamen non est de Ecclesia, cum non sit pars eius, quomodo est omnis Christianus praescitus, de ipso corpore tanquam stercus finaliter egerendus. Et sic aliud est Esse de Ecclesia, aliud Esse in Ecclesia[68]).

Dieses mehr als drastische Bild kehrt auch bei Luther wieder. Gottschick erwähnt eine Stelle Luthers aus dem Jahre 1530, in der es auf die „gottlosen Päpste und Bischöfe" angewandt ist[69]). Aber es taucht schon früher auf. Schon im Jahre 1521 findet sich eine Andeutung. Der Abfasser der lateinischen Akten des Wormser Reichstages berichtet von einem Tischgespräch in Worms, bei dem Eck gegen Luthers Kirchenbegriff gesprochen habe:

Deinde eo progressus, ut niteretur convellere hanc positionem, ecclesiam catholicam esse universitatem sanctorum. Ausus etiam ex lolio facere triticum et ex corporum excrementis membra. Quae et talia ineptientem perstrinxerunt dictis D. Martinus et D. Hieronymus Subsecuturi[70]).

Der Kraftausdruck von den Exkrementen dürfte nicht vom Berichterstatter stammen, sondern *ex ‚dictis' D. Martini*, der vor ungefähr einem Jahre diesen Vergleich bei Hus gelesen hatte. Jedenfalls bringt Luther den Vergleich in seinen Praelectiones in prophetas minores (1524 ff.):

Ecclesiam suam describit sic, quod sit populus pauper etc., qui tales non sunt, non sunt ecclesia. quanquam sunt intra ecclesiam, tamen non de ecclesia, sputum est in corpore, non de corpore i. e. non pertinet ad corpus, stercus etc. Sic ecclesia sunt sancti, licet intra se habeat sputa et stercora[71]).

Es kann hier den Zusammenhängen zwischen Hus und Luther nicht weiter nachgegangen werden. Aber die angeführten Beispiele zeigen, daß Luther aus Hus geschöpft hat und daß es sich, alles in allem genommen, um mehr handelt als um „ganz gleichgültige Kleinigkeiten".

Darauf, daß Hus seinerseits wieder von Wicliff abhängig ist, kann hier nicht eingegangen werden. Aus den Angaben Denifles zu schließen[72]), scheint es

[68]) Hus I, 247 b. — Vgl. I, 253 b und auch I 251 a b (De Eccl.). Der Ausdruck *esse in Ecclesia, esse de Ecclesia* schon bei Hugo a S. Victore, ja schon bei Augustinus.

[69]) W 41, 72; zitiert von J. Gottschick, Hus', Luther's und Zwingli's Lehre von der Kirche: Zeitschr. f. Kirchengesch. 8 (1886) 570.

[70]) W 7, 850. 4 (Verhandlungen mit D. Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521).

[71]) W 13, 474, 21 (Praelectiones in prophetas minores. 1524 ff.). An der Parallelstelle W 13, 505, 14 fehlt dieser Passus.

[72]) Denifle-Weiß, Luther und Luthertum II, Mainz 1909, 429 ff. — Vgl. aber auch R. Seeberg, Der Begriff der christlichen Kirche I, Erlangen 1885, 73. Über Wicliffs diesbezügliche Lehre siehe z. B. Joannes Wicliff, Trialogus cum Supplemento Trialogi, Oxonii 1869, 424.

aber, daß Hus in den behandelten Punkten von Wicliff nicht so sklavisch abhängig ist wie sonst. Eine direkte Bekanntschaft Luthers mit Wicliff, die Denifle für wahrscheinlich hält, nämlich durch die 1525 veranstaltete Basler Ausgabe des Trialogus, würde erst in einen späteren, hier nicht mehr behandelten Zeitabschnitt fallen[73]).

3. DARSTELLUNGSWEISE DER LEHRE IN DER PROTESTANTISCHEN ZEIT

Gerade der Vergleich mit Hus macht es notwendig, auf die Art und Weise zu sprechen zu kommen, in der die Lehre vom Corpus Christi mysticum in Luthers protestantischen Schriften vorgetragen wird. Luther hat keinen systematischen Traktat *De Ecclesia* bzw. *De Corpore Christi mystico* geschrieben wie Hus. Wie sonst auch, ist Luther in seinen Äußerungen über das Corpus mysticum völlig unsystematisch. Sie finden sich da und dort in seinem umfangreichen Schrifttum verstreut.

Es ist lehrreich, sich erst einmal darüber Rechenschaft zu geben, bei welchen Anlässen Luther auf die Lehre vom Leibe Christi zu sprechen kommt. Vier Kategorien lassen sich unterscheiden.

Zuerst ist es die Darlegung anderer Lehren, die mit der Lehre vom mystischen Leibe Christi zusammenhängen. So kommt Luther in seinen Predigten über die Eucharistie auf die Früchte des Sakramentes zu sprechen und macht dabei bisweilen interessante Äußerungen über den „geistlichen Leib" des Herrn, der ja die Frucht des empfangenen wahren Leibes Christi darstellt[74]).

Einen zweiten, noch naheliegenderen Anlaß bietet die Erklärung der Hl. Schrift. Wenn Luther Stellen wie Röm 12; 1 Kor 12; 1 Kor 10,17; Kol 1 zu exegesieren hat, ist es verständlich, daß sich dabei manche interessante Ausführung über das Corpus mysticum findet[75]).

Ein dritter Anlaß, das Bild vom Leibe oder von der mystischen Ehe Christi mit seiner Kirche heranzuziehen, ist das Bestreben des Redners, bildhaft und volkstümlich zu sprechen. Gerade

[73]) Denifle-Weiß, a. a. O., 431 Anm. 1.

[74]) W 2, 743 ff. (Ein Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi und von den Bruderschaften. 1519). W 11, 440, 34 (Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi. 1523). W 12, 485 ff. (Sermon am grünen Donnerstage. 1523[2]).

[75]) W 17 II, 33 ff. (Fastenpostille 1525. Über Röm 12). W 15, 605 ff. (Predigt [?] am Sonnabend vor Bonifacii. 4. Juni 1524. Über 1 Kor 12); W 11, 440,34 (Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi. 1523. Anläßlich 1 Kor 10, 16. 17); W 12, 485 ff. (Sermon am grünen Donnerstage. 1523. Über 1 Kor 10, 16. 17). Vgl. W 45, 298 ff. (Die Ander Predigt Von der Menschheit Christi und seinem Ampt. 1537). Über Kol 1).

bei einem Luther, und natürlich besonders in seinen Predigten, spielt dieser rhetorische Grund eine Rolle. So kleidet Luther gerade seine Rechtfertigungslehre gern in die paulinischen Bilder vom Leib und von der Braut Christi[76]).

Eine vierte und für Luther charakteristische Gelegenheit, auf das Corpus Christi mysticum zu sprechen zu kommen, sind seine polemischen Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern. Wo er Beweise braucht, seine eigene Ansicht eindrucksvoll zu bekräftigen oder die seiner Gegner *ad absurdum* zu führen, greift er gern zur Lehre vom Leibe Christi, die er dann natürlich nach eigenem Ermessen darlegt. Als Beispiel kann das bereits erwähnte Argument gegen den Papst dienen, das Luther von Hus übernahm und weiterbildete[77]).

Diese bei den oben erwähnten und ähnlichen Gelegenheiten vorgebrachten Aussagen über das Corpus Christi mysticum, bald knappe Bemerkungen, bald breite Ausführungen, sind sehr zahlreich. Es muß allerdings gleich hinzugefügt werden, daß sie trotz ihrer absoluten Häufigkeit in dem Meer des Schrifttums Luthers untergehen. Dieses Verschwinden macht es verständlich, daß Luthers diesbezügliche Äußerungen beim Durchgehen seiner Werke unter anderen Aspekten bisher nicht sonderlich auffielen.

Es braucht kaum betont zu werden, daß der dogmatische Wert der verschiedenen Stellen ein sehr verschiedener ist. So wäre es natürlich verfehlt, Stellen, an denen die Lehre vom Leibe Christi nur als *locus communis* für Illustrationen oder polemische Beweisführungen herhalten muß, mit anderen Stellen auf dieselbe Stufe zu stellen, in denen sich eine auch sonst oft ausgesprochene theologische Ansicht offenbart. Auch sind die ausführlichsten und originellsten Stellen nicht immer die maßgebendsten. Hier kann es sich um einen augenblicklichen blendenden Einfall handeln, der sogleich weit verfolgt wird, ohne später weiter verwendet zu werden[78]). Dagegen können kurze, aber sehr häufig wiederkehrende Wendungen auf die rechte Fährte führen[79]). Andererseits läßt sich auch aus Luthers Opportunitätsaussagen vom

---

[76]) W 7, 25 f. (Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520); W 17 I, 439. 25 (Predigten des Jahres 1525). — Vgl. auch W 45, 302 ff. (Die Ander Predigt Von der Menschheit Christi und seinem Ampt. 1537).

[77]) W 6, 298, 6 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520). — Vgl. auch W 9, 458, 1 (Predigten Luthers gesammelt von Joh. Poliander. 1519 - 21).

[78]) Vgl. W 17 II, 33 ff. (Fastenpostille 1525). S. unten S. 87 Anm. 84.

[79]) So die oft gebrauchte Wendung der *incorporatio per fidem*: W 2, 629, 16; W 5, 108, 18; W 5, 311, 7; W 10 II, 475, 27; W 10 III, 100, 30 (vgl. W 10 III, 126, 27); W 12, 584, 12; W 17 II, 441, 14; W 22, 115, 13.

Corpus mysticum manches Gleichbleibende und als solches Charakteristische herauslesen.

Bevor bei einem solchen Sachverhalt an eine Systematisierung der Lehre Luthers vom Corpus Christi mysticum gedacht werden kann, muß zuerst einigen Schwierigkeiten vorgebeugt werden, die den ganzen Wert einer solchen Arbeit untergraben könnten.

Es erhebt sich zuerst die entscheidende Frage, ob all die vielen und in ganz verschiedenen Zusammenhängen vorgebrachten Gedanken über das Corpus mysticum in Luthers Denken zu irgendeiner, wenn auch nur vagen Einheit zusammengeschlossen sind. Es handelt sich, wohl gemerkt, nicht um die Frage, ob sich eine solche Einheit herstellen lasse, sondern ob Luther selbst sie gesehen hat. Nur dann, wenn hinter den unsystematischen Darlegungen ein System, wenn auch nicht klar geschaut, dahintersteht, aus dem heraus Luther die einzelnen Bemerkungen formuliert, ist man berechtigt, die einzelnen Steinchen zu dem Mosaik einer „Lehre" vom Corpus mysticum zusammenzufügen. Sonst wäre die Systematisierung lediglich eine Konstruktion.

Hat also Luther ein System? Hat er überhaupt eine „Lehre" oder, weil dieses Wort eine systematische Darlegung einzuschließen scheint, hat er einen bestimmten Begriff, eine bestimmte Auffassung vom Corpus mysticum, die im Hintergrund seiner Aussagen steht?

Diese grundlegende Frage ist zu bejahen, wenn auch sogleich hinzugefügt werden muß, daß es sich um keinen völlig klaren Begriff, noch um eine unveränderlich gleichbleibende Auffassung handelt. Aber eine gewisse Unklarheit schließt gewisse bestimmte wesentliche Züge nicht aus, und gerade eine Abänderung spricht dafür, daß Luther sich über die Lehre seine Gedanken gemacht und sich darüber eine persönliche Meinung gebildet hat. Außerdem ist nicht zu vergessen, daß bei Luther das Corpus mysticum mit seinem sehr wohl überdachten, wenn vielleicht auch nicht in alle Konsequenzen hinein durchdachten Kirchenbegriff eng verknüpft ist und daß sich auch sonst ein Einfluß seiner Hauptlehren auf die Prägung seiner Corpus-mysticum-Lehre zeigt. Beides spricht wieder dafür, daß Luthers gelegentliche Ausführungen über das Corpus mysticum nicht rein zufällig und zusammenhanglos sind.

Eine andere Schwierigkeit gegen eine Systematisierung oder wenigstens bei einer Systematisierung ist die Tatsache, daß Luthers Lehren in stetem Fluß begriffen sind und daß auch Widersprüche bei ihm keine Unmöglichkeit darstellen. Darauf ist zu sagen, daß der Versuch einer Darstellung seiner Corpus-Christi-mysticum-Lehre eben eine genetische Darlegung des Werdens seiner Corpus-

mysticum-Lehre vorstellen muß und daß Unklarheiten in Luthers Darlegung oder in seiner Erkenntnis selbst als solche zu belassen sind.

Aber auch dieser Werdegang seiner Corpus-mysticum-Lehre darf nicht als eine ruhige, organische Entwicklung gedacht werden. Denifle-Weiß macht mit Recht auf das Hin- und Herwogen bei Luther aufmerksam[80]). Aber Grisar hat doch auch recht, wenn er „die allmähliche Abschwenkung Luthers von der katholischen Lehre" hervorhebt[81]). Und auch Denifle gibt in seiner Art zu, daß Luther gewissen Grundgedanken anhing[82]). So ist es doch wohl möglich, die große Linie aufzuzeigen, in der bei Luther der Wandel vom katholischen zum protestantischen Corpus-Christi-mysticum-Begriff verläuft.

III. DIE ENTSTEHUNG EINES PNEUMATISCHEN CORPUS-CHRISTI-MYSTICUM-BEGRIFFES

1. DIE GROSSE LINIE DER ENTWICKLUNG

Wenn man Luthers Auffassung vom mystischen Leibe Christi, wie sie sich etwa von 1520 an ausspricht, mit derjenigen der Dictata (1513—16) vergleicht, kann man ohne Schwierigkeit feststellen, daß hier eine greifbare Entwicklung vorliegt. Weiterhin erkennt man deutlich, daß der neue Begriff des Corpus mysticum nach den neuen Lehren Luthers ausgerichtet ist. Vor allem ist es seine neue Kirchen- und Rechtfertigungslehre, denen er sich angepaßt hat. Man braucht sich nur den neuen Corpus-mysticum-Begriff in groben Umrissen zu vergegenwärtigen, um diese Beeinflussung wahrzunehmen.

Ganz dem geistigen Kirchenbegriff entsprechend ist der Leib Christi die unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen, die nicht mit der sichtbaren Kirche zusammenfällt, sondern den engeren Kreis der „wahren Kirche" innerhalb der sichtbaren Versammlung bildet. Wie der Kirchenbegriff Luthers, so ist auch seine Auffassung vom Corpus Christi mysticum seiner Rechtfertigungslehre entsprechend ausgebaut. Die Glieder Christi sind nur die „wahrhaft Gläubigen"[1]), die durch den Glauben in Christus „eingeleibt" sind[2]) und durch den Glauben aller Güter Christi, vorab seiner Gerechtigkeit teilhaftig sind[3]).

[80]) Denifle-Weiß, Luther und Luthertum II, Mainz 1909, 118 f., 325 Anm. 1.
[81]) H. Grisar, Luther III[2], Freiburg 1925, 785.
[82]) Denifle-Weiß, a. a. O., 119.
[1]) W 6, 302, 2 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520).
[2]) S. die oben S. 67 Anm. 79 angegebenen Stellen.
[3]) W 1, 593, 14 ff.; W 5, 311, 5 ff.

So leicht sich diese Beeinflussung der Corpus-Christi-mysticum-Lehre Luthers durch seine Hauptlehren nachträglich an dem Resultat der Entwicklung feststellen läßt, so schwierig ist es, die allmähliche Entwicklung in ihren einzelnen Stadien zu verfolgen. Dies wäre höchst einfach, wenn Luther der Neubildung seiner Corpus-Christi-mysticum-Lehre sein ausdrückliches Interesse geschenkt hätte. Das ist nun aber nach dem ganzen Befund seines Schrifttums nicht der Fall. Seine Lehre vom Corpus mysticum hat sich eben nur mit der bewußten Änderung der Hauptlehren mit-geändert. Das braucht nicht immer bewußt geschehen zu sein. Und dort, wo eine bewußte Änderung vorliegt, wo Luther ganz offenkundig seine neue Auffassung vom Leibe Christi von der „romanistischen" abgrenzt[4]), bleibt sehr oft die Frage zu beantworten, ob sich gerade bei dieser Gelegenheit die Änderung in Luthers Auffassung erstmalig bewußt vollzieht oder ob sie hier nur zum ersten Mal zum Ausdruck gelangt, während sie sich schon früher vollzogen hat.

Wenn sich demnach der Gang der Entwicklung nicht direkt verfolgen läßt, so läßt er sich doch in etwa indirekt, gleichsam im Spiegel anderer Lehren ablesen. Hier kommen vor allem zwei Lehren in Frage: Luthers Lehre von der Hierarchie und von den Sakramenten.

In Luthers immer negativeren Aussagen über die Hierarchie findet man eine fortschreitende Klärung seines Corpus-Christi-mysticum-Begriffes seinen wesentlichen Umrissen nach. Man kann hier verfolgen, wie die Auffassung vom Leibe Christi unter dem Einfluß des immer bewußteren protestantischen Kirchenbegriffes immer mehr von der katholischen abweicht.

Luthers Aussagen über die Sakramente, insofern sie mit der Lehre vom mystischen Leibe Christi im Zusammenhang stehen, gewähren einen Einblick in die mehr innere Entwicklung seiner Corpus-mysticum-Lehre, in ihren inneren Ausbau. Hier spiegelt sich die fortschreitende Klärung der lutherischen Ansicht von Eingliederung in Christus und Einheit mit Christus und untereinander wider. Dabei wirft vor allem das immer stärkere Zurücktreten der Sakramente bei den Aussagen über „Einleibung" und Lebenseinheit mit Christus Licht auf die neue Auffassung vom Corpus mysticum. Hier wirkt sich die neue Lehre von der Rechtfertigung durch den bloßen Glauben mit ihrer Verwerfung einer gnadenhaften *iustificatio interna* auf die Lehre vom mystischen Leibe Christi aus.

Es ist unter den protestantischen Forschern eine ausgemachte Tatsache, daß Luther den Kirchenbegriff „vergeistigt" habe. Diese später näher zu prüfende Vergeistigung war eine notwendige Folge

[4]) W 6, 301, 22 ff. (Von dem Papsttum zu Rom. 1520).

der „Urlehre" Luthers von der Rechtfertigung durch den bloßen Glauben und zwar im Sinne Luthers, durch die *fides fiducialis*. Diese Lehre ist der Schlüssel für das Verständnis der ganzen weiteren Entwicklung. Sie bedingt den neuen Kirchen- wie den neuen Corpus-mysticum-Begriff. Wenn mit dem Glauben alles und ohne Glauben nichts gegeben ist, dann können nur mehr die Guten = Gläubigen im Sinne Luthers zur Kirche gehören[5]). Nicht alle, die getauft sind und sich äußerlich zur Kirche bekennen sind Kirche, sondern nur die innerlich auf Gottes Erbarmen Trauenden. Und da man niemandem ins Herz sehen kann, ob er diese Gesinnung habe, bleibt diese Gemeinschaft der gläubigen Seelen unsichtbar[6]). Es ist an sich ein leichtes, diesen Kirchenbegriff in die Terminologie des Corpus mysticum zu übersetzen. Aber es ist nun die Frage zu beantworten, wann und wie Luther diese „Übersetzung" vollzogen hat.

2. DIE ENTSTEHUNG EINES UNHIERARCHISCHEN CORPUS MYSTICUM IM SPIEGEL DER BEIDEN PSALMENVORLESUNGEN

Bereits bei der Besprechung der hierarchischen Corpus-mysticum-Auffassung der Dictata war die Rede von der Verschiebung der Bedeutung, die den hierarchischen Organen nach Luther im Leibe Christi zukommt[7]). Die Verschiebung wurde dahin gekennzeichnet, daß die Bedeutung der Priester und Prälaten als wichtigster Glie-

[5]) Die *boni* oder *sancti* Luthers sind heilige Sünder oder sündhafte Heilige. Die heilige Kirche ist und bleibt ein „Spital" (W 12, 536, 14; W 15, 726, 29). Hochinteressant wäre es, zu zeigen, wie Luther diese Anschauung nicht von der heiligen, sondern von der sündigen Kirche in das Corpus mysticum hineindeutet. Hier können nur flüchtig ein paar Andeutungen gemacht werden: Die Schwachen sind, im Unterschied zu den starken Knochen, das schwache Fleisch im Leibe Christi (W 12, 512, 21 ff.; W 13, 568, unterm Strich zu Zeile 23; W 13, 569, 5; W 17 I, 436, 7), ja die Blattern und Geschwüre, deren Christus sich aber nicht schämt wie die „großen Heiligen", die ihre Nase davor zustopfen (W 17 I, 436, 7). Es sind die „schehmhafftigen glider" Christi, für deren Verachtung Christus besonders empfindlich ist (W 15, 609, 25). Es ist die höchste Weisheit, so in den schwachen Gliedern Christi den schwachen Christus, den Gekreuzigten wiederzuerkennen (W 12, 510, 14). — So erbaulich sie auch vorgetragen wird, so eigenartig ist doch diese Anschauung Luthers, daß die mystischen Glieder Christi auch durch ihre Sünden Christus dem Gekreuzigten ähnlich sind. Das liegt freilich ganz in der Linie von Luthers Erbsünden- und Rechtfertigungslehre. So vergleicht Luther auch direkt das Corpus Christi mysticum *‚nondum ... tam obediens et sine peccato'* mit dem *corpus ‚dissimile et rebelle'* des „Gerechten" nach lutherischer Lehre (W 2, 497, 27 In ep. Pauli ad Gal. comm. 1519).

[6]) W 6, 295, 36 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520).

[7]) S. oben S. 49f.

der Christi fast ausschließlich auf ihr Predigtamt zurückgeführt wird.

Zur richtigen Beurteilung der Stellen muß vorausgeschickt werden, daß keine einzige in sich heterodox ist. Anregungen und Vorlagen dazu liegen in der Tradition vor. Aber man muß die Stellen in ihrer Gesamtheit abwägen und dagegen halten, daß die Sakramente neben der Predigt fast ganz verschwiegen werden. Man muß bedenken, daß sich diese Betonung des Wortes bei einem Luther findet, dessen Wortlehre sich bereits anbahnt. Man muß die Stellen vor allem im Licht von ähnlichen, aber klareren späteren Stellen sehen, die erkennen lassen, daß jene Änderungen bei einem Luther nicht so harmlos sind wie sie es bei einem Kirchenvater wären.

Zur Orientierung seien zwei spätere Stellen erwähnt. Die erste stammt aus dem Jahre 1519. Luther wendet sich in seiner „Resolutio de potestate papae" empört gegen den berühmten Satz Leos d. Gr. über Petrus „*...ut ab ipso (Petro), quasi a quodam capite, dona sua velut in corpus omne diffunderet...*"[8]): *Sed et hoc manifeste falsum est, quod Petrus caput sit totius corporis, a quo dona sua Christus in omne corpus diffundat, nisi intelligat partem ecclesiae, quae docente Petro erudita est, ut est latina et occidentalis ecclesia. Nam etiam per alios Apostolos, praesertim Paulum, dona sua diffudit in multo plures quam per Petrum, ut mihi miraculum sit tam profunde huius pontificis mentem fuisse occupatam...*[9]). Gerade dieses Staunen Luthers über die Befangenheit Leos zeigt seine eigene Befangenheit in dem Gedanken, daß der Einfluß eines hierarchischen Gliedes oder Hauptes nur in der aktuellen Lehrtätigkeit bestehen könne. — Dieselbe Voreingenommenheit liegt einer Stelle aus dem folgenden Jahre (1520) zugrunde, an der Luther beweisen will, daß nur Christus Haupt der Kirche sei, weil nur er einen wirksamen Einfluß ausüben könne: *Nam hoc caput (Christus) spiritalia influit bona corpori suo, que nullus hominum potest influere. Nam etsi centies inculcet tibi ac imperet aliquis hominum, ut castus sis, ut nihil peoces, non tamen quicquam efficit*[10]). Wieder wird vorausgesetzt, daß der „Einfluß" der Hierarchie — an der Stelle ist der Papst gemeint — im Wort besteht, dem hier freilich die jurisdiktionelle Gewalt beigelegt erscheint. Aber kein Wort von sakramentaler Gnadenvermittlung!

Von solchen Stellen aus gesehen erscheinen die früheren Ausdrücke der Dictata zumindestens als erste Ansätze der späteren einseitigen Auffassung.

Nach Luther sind die Bischöfe und Priester deshalb die Lenden Christi, weil Christus durch ihre Predigt neue Kinder zeugt[11]). Sie sollen von heiligem

[8]) Leo M., Epistolae X, 1 (PL 54, 629). Dort allerdings nicht dieselbe Textfassung wie bei Luther (W 2, 198, 3).

[9]) W 2, 198, 25 (Resolutio Lutheriana super propositione XIII. de potestate papae. 1519).

[10]) W 9, 458, 10 (Predigten Luthers gesammelt von Joh. Poliander. 18. Mai 1520).

[11]) W 3, 216, 24. — Vgl. 1 Kor 4, 15.

und wahrem Samen fließen, sie sollen den wahren Samen „predigen"[12]). Sie erwecken ihrem verstorbenen Bruder Christus Samen und gebären ihm Kinder, wobei das Evangelium der Mutterschoß ist, aus dem der mystische Christus hervorgeht wie der historische aus dem Schoße der seligsten Jungfrau[13]). Durch die Worte der Gnade, des ewigen Lebens und des Heiles wird ja Christus vervielfältigt[14]). Durch die Wirkung der Predigt des Evangeliums, die das Werk Christi ist, wird der Leib der Kirche voll, prall und wohlgenährt, sind seine Glieder unversehrt und voll des Glaubens und der Tugend[15]).

Es ist bezeichnend, daß Luther bei solcher Gelegenheit die Heilige Schrift als *uterus* erklärt[16]), während seine Vorlagen unter *uterus Ecclesiae* entweder nur die Taufe[17]) oder doch neben der Belehrung die Taufe verstehen[18]). Es ist auch charakteristisch für Luther, daß er das Evangelium selbst in einem Atemzug mit der Kirche den mystischen Leib Christi nennt[19]). Ebenso charakteristisch ist es, daß bei der hierarchischen Ausdeutung des Corpus Christi mysticum nur einmal die Sakramentenspendung neben der Wortverkündigung erwähnt wird[20]).

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Die Corpus-mysticum-Anschauung der ersten Psalmenvorlesung ist noch traditionell-hierarchisch. Aber die Bedeutung der hierarchischen Organe für den mystischen Leib Christi wird insofern verkannt, als sie nur als Prediger gewertet werden[21]). Allerdings noch als gottgesetzte Lehrautorität, deren Vertreter auch dann, wenn sie nicht persönlich heilig sind, die Lippen Christi bleiben[22]), und denen deshalb Ehrfurcht und Gehorsam entgegengebracht werden muß[23]).

Wenn somit die Bedeutung der Hierarchie auf das Lehramt reduziert war, so brauchte Luther nur der Gedanke zu kommen, daß ein hierarchisches Lehramt entbehrlich sei, um die Hierarchie als für den Leib Christi überflüssig zu erklären und ihr darin keinen Platz mehr einzuräumen.

[12]) W 3, 216, 27. — Vgl. W 2, 574, 8.

[13]) W 3, 454, 22 ff. — Vgl. W 4, 234, 10; W 4, 475, 19; W 4, 516, 29.

[14]) W 3, 250, 10.

[15]) W 4, 183, 18.

[16]) W 3, 454, 25; W 3, 454, 32; W 3, 455, 2.

[17]) Hugo de Sancto Charo, In Psalterium universum Davidis Regis et Prophetae, Venetiis 1703, fol. 178 a, q.

[18]) Cassiodor, Expositio in Psalterium, Expos. in Ps. 70, 6 (PL 70, 497).

[19]) W 4, 42, 5. — Vgl. W 7, 315, 22 ff. (Grund und Ursach aller Artikel etc. 1521).

[20]) W 3, 170, 14 f.

[21]) Auch bei den Vätern findet sich schon eine starke Betonung der *praedicatores*, so bei Gregor d. Gr. Gregor war Luther nicht unbekannt. Ob dieser aber in diesem Punkt von Gregor oder einem andern der Väter Anregungen empfing, ist zumindest fraglich. Die Betonung der Predigt scheint aus Luthers frühzeitiger Vorliebe für das Evangelium zu entspringen.

[22]) W 3, 259, 1.

[23]) W 4, 68, 24; W 4, 403, 31.

Daß dies wirklich eintraf, beweist Luthers zweite Psalmenvorlesung (1519—21), in der die Corpus-mysticum-Exegese teilweise beibehalten ist.

Es ist sehr lehrreich, die Ausdeutungen des mystischen Leibes Christi in der zweiten Psalmenvorlesung mit den betreffenden Stellen der ersten zu vergleichen. Es zeigt sich ganz deutlich der Übergang vom hierarchischen zum „evangelischen" Corpus-mysticum-Begriff.

In der ersten Psalmenvorlesung hatte Luther die Verrenkung der Gebeine Christi[24]) von der Zwietracht und dem sittlichen Verfall des höheren und niederen Klerus verstanden. Aber wenn sie auch verrenkt seien, so brächen sie doch nicht, eben weil die hierarchischen Ämter in der Kirche bestehen bleiben müssen[25]). Also eine ganz hierarchische Interpretation.

Wenn Luther in der zweiten Psalmenvorlesung auf die Stelle *dispersa sunt omnia ossa mea* zu sprechen kommt, wird diese Verrenkung der Gebeine Christi ganz anders erklärt. Die Verrenkung besteht darin, daß man die *firmiores in fide et verbo*, die *eruditi, pii et boni viri*, die den anderen nützlich sein könnten, von den kirchlichen Ämtern (vor allem natürlich vom evangelischen Predigtamt!) fernhält. So können sie einander und das schwache Fleisch nicht stützen. Dagegen haben die „Kälber und Stiere", die Prälaten, die Oberhand[26]).

Kurz darauf wird diese Folter, der die Gebeine Christi zum Opfer fallen, noch anschaulicher geschildert. Es ist die Ohrenbeichte und Inquisition. Mit ihrer Hilfe wird der ganze Leib der Kirche durchforscht und die Knochen Christi, die doch ihrer Natur nach im Leibe verborgen sind, bloßgelegt, so daß man sie einzeln zählen kann[27]). Es muß einer in irgendeinem Erdenwinkel nur „muh" sagen, gleich zerren ihn die Verräter an die Öffentlichkeit und foltern ihn nach Herzenslust[28]).

Wer diese *occulta ossa Christi* sind, kann keinem Zweifel unterliegen. Es sind die versteckten Reformatoren, die man aber nicht verborgen bleiben läßt. Überhaupt die evangelischen Prediger im Gegensatz zu den tyrannischen Prälaten.

Letzteres geht aus einer kurz darauf folgenden Stelle klar hervor. Luther spricht anläßlich der Auslegung des 21. Psalmes vom leidenden Heiland und interpretiert alles bis ins einzelne. So kommt er auf die Dornenkrone zu sprechen.

In den Dictata hatte Luther die Kardinäle und Bischöfe als Haare Christi bezeichnet[29]). Jetzt sind sie die Dornenkrone, der Kirche ebenso nütz wie die Dornenkrone dem Haupt und Haar Christi. Diese Haare Christi sind jetzt die „Hir-

[24]) Vgl. Ps 21, 15: .... *dispersa sunt omnia ossa mea.*

[25]) W 3, 217, 22. S. oben S. 48. S. auch die hierarchische Deutung in W 3, 235, 6 ff.

[26]) W 5, 641, 36 (Operationes in Psalmos. 1519—21).

[27]) Ps 21, 18 *dinumeraverunt omnia ossa mea.*

[28]) W 5, 643, 11 (Op. in Ps. 1519–21).

[29]) W 3, 410, 33. Dieser Vergleich ist patristisch. Bei den Vätern findet sich oft die Auslegung, der Bart Christi seien die Apostel (mit Anspielung auf den „Bart Aarons" Ps 132, 2).

ten des Volkes, die im Worte Gottes dem Volk vorstehen", die „Pfarrer und Diener des Wortes", die „Seelsorger" [30]).

Das Resultat läßt sich kurz fassen: Die Stelle, die nach Luther selbst früher die Prälaten im Leibe Christi einnahmen, haben jetzt die Pastoren im protestantischen Sinne inne.

Diese Verdrängung der Hierarchie aus dem Corpus Christi mysticum, die in den Operationes in Psalmos als bereits vollzogen angesehen werden kann, läßt sich in ihrem Werden und in ihren Ursachen an Hand zweier bekannter Schriften Luthers, die ein Jahr vorher (1520) geschrieben sind[31]) im einzelnen verfolgen. Es ist die Schrift gegen Alveld „Von dem Papsttum zu Rom" [32]), in der der Papst, und die Programmschrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" [33]), in der radikal die ganze Hierarchie aus dem mystischen Leibe verstoßen wird.

3. DER BEWEIS GEGEN DAS PAPSTTUM AUS DER LEHRE VON *CHRISTUS CAPUT*

Die theologische Streitschrift „Von dem Papsttum zu Rom" bringt die ausführliche, von Hus angeregte und in diesem Zusammenhang bereits erwähnte Argumentation Luthers gegen den Papst aus der Lehre vom Leibe Christi bzw. von Christus, dem Haupt[34]).

Luthers Gegner Alveld hatte in seinem „Büchlein von dem päpstlichen Stuhl" folgenden wenig stichhaltigen Beweis für die Notwendigkeit eines Hauptes der Kirche abgesehen von Christus geführt: „Es ist nit genugk, das man Christum tzu einem hirten ader heubt hab. wen wer es genugk, so wern alle heiden, alle Juden, alle yrrende, alle ketzer rechte Christen... Christus ist ein Herr, ein huter, ein hirte, ein heubt der gantzen welt, man wil ader wil nicht" [35]).

Hier knüpft Luther an. Er wendet sich zunächst gegen die Verwechslung der Begriffe „Haupt" und „Herr". Christus sei Herr auch der Schlechten, Haupt aber nur der Guten[36]). Warum? Weil in den Schlechten kein Einfluß des Hauptes (Christi) zu verspüren ist. Wo aber kein Einfluß, dort ist das Haupt-Glieder-Verhältnis gar nicht vorhanden. Denn wo ein „eingeleibtes Haupt" vorhanden

[30]) W 5, 648, 5 (Op. in Ps. 1519—21).

[31]) Die Erklärung des 21. Psalmes ist der letzte Teil der Operationes in Psalmos (1519—21) und gehört somit dem Jahre 1521 an.

[32]) W 6, 277 ff.

[33]) W 6, 381 ff.

[34]) S. oben S. 62 ff.

[35]) W 6, 301 Anm. 3.

[36]) W 6, 301, 29 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520). Vgl. W 20, 375, 8 (Predigten des Jahres 1526).

ist, dort muß es naturnotwendig einen tatsächlichen, wirksamen Ein-fluß auf seine Glieder ausüben, naturnotwendig sein Leben in die Glieder ein-fließen, ein-strömen lassen, also wirklich hervorbringen, was es hervorbringen will[37]). Luther macht das an dem Beispiel eines sehr absolutistisch gedachten Landesfürsten, eines „weltlichen Hauptes" deutlich, der wirklich Haupt seiner Untertanen sei, weil er in ihnen alles, was er will, durchzuführen, es in sie „einzuflößen" vermag[38]).

Aus diesem Prinzip des effektiven Einflusses folgert Luther, daß Christus nicht das Haupt einer bösen Gemeinde sein könne, weil sich in ihr kein Einfluß Christi bemerkbar mache. Oder man müßte lästerlich das Böse selbst dem Einflusse Christi zuschreiben[39]).

Dasselbe Prinzip wendet nun Luther auf den Papst an. Wer keinen feststellbaren Einfluß ausübt, ist nicht Haupt. Worin besteht nun der Lebenseinfluß auf die Guten, auf die wahren Christen, deren Haupt zu sein der Papst vorgibt? In den Zeremonien, *Ius canonicum,* Menschenwerk, äußerem Pomp? Ja, hierin ist der Papst Haupt. Das bewirkt er wirklich in den ihm verschriebenen Priestern. Aber das ist kein Einfluß auf die Christenheit, auf die „Seele, deren Haupt Christus ist"[40]). Dadurch werden keine Christen[41]).

Nein, einen Christen macht der Glaube. Ein Christ muß den „Sinn, Mut und Willen" haben, den Christus hat. Die aber kann kein Mensch verleihen. Der Papst kann niemandem den Geist geben, den er ja nicht einmal sich selbst geben kann und dessen er obendrein oft selbst bar ist[42]).

Christus dagegen, und er allein, vermag diesen wahren, belebenden Einfluß auszuüben und übt ihn in den wahren Christen tatsächlich aus. Darum ist auch er allein das Haupt der Kirche[43]).

Soweit Luthers Beweis. Er zeigt, daß Luther sich seine Sache sehr leicht gemacht hat. Wenn man unter dem *influxus capitis* le-

[37]) W 6, 302, 3 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520).

[38]) W 6, 298, 6 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520). — Vgl. W 9, 458, 4 (Predigt „Postridie Ascensionis". 1520). — Vgl. auch W 4, 715, 19 (Sermo „Christus caput Ecclesiae etc." 1520?).

[39]) W 6, 302, 6; W 6, 301, 22 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520).

[40]) S. unten S. 85.

[41]) W 6, 300, 25 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520). — Vgl. W 9, 458, 7 (Predigt „Postridie Ascensionis". 1520). — Vgl. auch W 4, 715, 29 u. W 4, 716, 12 (Sermo „Christus caput Ecclesiae etc." 1520?).

[42]) W 6, 298, 13 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520). — Vgl. W 9, 458, 10; (Predigt „Postridie Ascensionis". 1520). — Vgl. auch W 4, 715, 27 (Sermo „Christus" caput Ecclesiae etc." 1520?).

[43]) W 6, 298, 13; W 6, 298, 22 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520). — Vgl. W 9, 458, 16 (Predigt „Postridie Ascensionis". 1520).

diglich den direkten[44]) innern, und zwar vollen Gnadeneinfluß versteht und verstehen darf, dann ist es allerdings von vornherein selbstverständlich, daß ein bloßer Mensch in keinem Sinne Haupt der Kirche genannt werden darf, zumal wenn man noch obendrein die Tätigkeit des Papstes in lächerlicher Weise darstellt.

Es läßt sich nun aber nicht denken, daß ein Mann wie Luther, der nach seinen eigenen Aussagen die Scholastik kennt, sie mehr als zwölf Jahre lang studiert hatte[45]), obwohl man ihm andererseits mit Recht ein tieferes Verständnis der Schule abgesprochen hat, es nicht selbst gesehen hätte, daß er sich seinen Beweis zu einfach gemacht hatte. Um von anderem zu schweigen: Luther hatte nachweislich, wahrscheinlich vier bis fünf Jahre vor seinem Beweis, Gabriel Biels „Sacri canonis missae expositio" gelesen[46]). Dort sind Luthers Schwierigkeiten vorweggenommen und beantwortet. Man könnte beim Lesen Biels geradezu den Eindruck bekommen, als habe er nach Luther geschrieben und auf dessen Schwierigkeiten antworten wollen. Befremdlicherweise liegen die Dinge gerade umgekehrt.

Biels treffliche Distinktionen können nur stark gekürzt zitiert werden: *Papa etiam est caput ecclesiae..., licet multum differenter a Christo ... Magna autem est huius capitis (Papae) a primo capite (Christo) differentia... Praeterea Christus caput est ecclesiae principale, et primarium, in se omnia dona, et gratiarum charismata continens, et propria virtute, et auctoritate membra vivificans: ac motum, et sensus spirituales influens. Papa vero caput est ecclesiae secundarium ministeriale, et vicarium, nonnunquam virtutibus gratia, et donis vacuum. Neque enim ipse influit vitam spiritualem in membra, neque ipse dat membris sensum, et motum, nisi ut minister, et vicarius Christi*[47]). Worin aber die dem Papst als Haupt der Kirche zukommende *virtus influxiva* positiv bestehe, hatte Biel schon vorher erklärt: *dependet siquidem ab eo totus ordo ecclesiasticus... et ab ipso fluit mediate, vel immediate omnis potestas spiritualis. sive in prae-*

[44]) Indirekt wirken auch Menschen mit als Instrumente bei der sakramentalen Gnadenspendung. Aber Luther verlangt für das Haupt eine *causalitas principalis*. Wenigstens schließt nur so sein Beweis.

[45]) W 5, 22, 18 (Op. in Ps. 1519—21. Widmung); W 6, 188, 16 (Responsio ad condemnationem doctrinalem per Lovan. et Colon. factam. 1520).

[46]) H. Degering gab „Luthers Randbemerkungen zu Gabriel Biels Collectorium in quattuor libros sententiarum und zu dessen Sacri canonis missae expositio, Lyon 1514" (Weimar 1933) heraus. Degering weist diesen Glossen die Zeit zwischen Anfang 1515 und Sommer 1516 zu (S. XII), während die Schrift „Von dem Papsttum zu Rom" 1520 geschrieben ist. Leider finden sich zu den für Luthers Corpus-mysticum-Lehre in Betracht kommenden Stellen bei Biel (S. can. missae expos. l. 22 u. 23; Coll. l. III dist. 13 dub. 2) keine Bemerkungen von Luthers Hand. Zu Biels „Expositio" hat übrigens Luther nur drei Glossen eingetragen.

[47]) G. Biel, Sacri canonis Missae expositio l. 23, Brixiae 1576, 148 f.

latis maioribus: sive in simplicibus praesbiteris... [48]). Also als Quelle der geistlichen Jurisdiktionsgewalt hat er einen ungeheuer weitgehenden Einfluß auf den *Ordo* und die gesamte Sakramentenspendung und Leitung der Kirche.

Es ist wiederum undenkbar, daß Luther diese Ausführungen des von ihm am meisten gelesenen und geschätzten Gabriel Biel[49]) bei seinem anerkannt ausgezeichneten Gedächtnis gänzlich vergessen haben sollte. Dann aber ist es befremdlich, daß er dessen Schwierigkeiten wiederholte, ohne seine sehr beachtlichen Lösungen und Distinktionen auch nur zu erwähnen.

Wenn man sich zudem ins Gedächtnis zurückruft, daß Luther die Verwertung der Lehre vom *influxus Christi capitis* als Antiprimatbeweis einige Monate vorher bei Hus gefunden und nur für denselben Zweck weiter ausgebaut hatte, dann scheint es eindeutig zu sein, daß eigentlich nicht Luthers Lehre vom Papst von einer bereits geläufigen Corpus-mysticum-Lehre beeinflußt wird, sondern gerade umgekehrt die bereits vorhandene Ablehnung des Papstes dazu beiträgt, daß sich die als Beweis herangeholte Corpus-mysticum-Lehre klarer herauskristallisiert.

Man darf nicht so einseitig sein und in Luthers Ausführungen über *Christus caput* nur ein willkürliches Zurechtstutzen der Corpus-mysticum-Lehre für den momentanen Zweck, dem Papst einen „Puff" zu geben, erblicken. Dieser Zweck hat gewiß seinen Einfluß auf die ganze Art der Darstellung. Aber diese dem polemischen Zweck entsprechend formulierte Corpus-mysticum-Lehre entspricht doch auch ganz der inneren Lehrentwicklung Luthers. Und unter diesem Sehwinkel erscheint selbst das Verschweigen der gegnerischen Distinktionen, wenn auch nicht als berechtigt, so doch als verständlich. Luther will nur aus seiner Auffassung vom Corpus mysticum heraus argumentieren und läßt alles weg, was ihn dabei stört. Jedenfalls sind sowohl Luthers Aussagen über das Corpus mysticum als auch sein Beiseiteschieben der katholischen Distinktionen für die Entwicklung seiner Corpus-mysticum-Lehre höchst charakteristisch und aufschlußreich.

Um die Stellung des Papstes als Hauptes der Kirche richtig verstehen zu können, muß man sie in einem doppelten Verhältnis näher bestimmen: Erstens in dem Verhältnis zu Christus, dem Haupt, zweitens in dem Verhältnis zu den Gliedern Christi. Beide Verhältnisse hat Luther völlig falsch gesehen.

Nach katholischer Auffassung ist der Papst kein zweites Haupt neben Christus, sondern ein Christus untergeordnetes *‚caput ministeriale et vicarium'*, das mit Christus zusammen nur ein einziges Haupt ausmacht[50]). Der Einfluß des Papstes

[48]) Ebd.

[49]) W 1, 296, 25; W Br I, 66, 1.

[50]) Vgl. die Bulle *Unam sanctam* Bonifaz' VIII. (D 468).

auf die Kirche, den Leib Christi, ist deshalb kein von Christus unabhängiger. Der Papst besitzt das äußere *gubernium* über die Kirche, den Leib Christi, aber unter der Leitung und dem Einfluß des Geistes Christi, der die innere Leitung der Kirche innehat.

Zu dieser übernatürlichen Auffassung des Papsttumes ist Luther nicht gelangt. Er sieht den Papst losgelöst, unabhängig von Christus, als „ein ander heubt" neben Christus[51]). Deshalb kann er nach Luther als ein bloßer Mensch nur „Menschenwerk" in die Kirche einfließen[52]).

Damit ist bereits Luthers falsche Bestimmung des zweiten Verhältnisses, nämlich des Verhältnisses des Papstes zu den Gliedern Christi gegeben.

Nach katholischer Anschauung ist der Einfluß des Papstes auf die Glieder des mystischen Leibes ein wichtiger und mannigfaltiger. Er ist die untergeordnete Mitwirkung an den drei messianischen Ämtern Christi. Durch die Gaben und die Assistenz des Geistes Christi dazu befähigt und unfehlbar, leitet er unter der Führung desselben Geistes die Kirche und hat neben seiner eigenen bischöflichen Gewalt durch seine höchste primatiale Jurisdiktion einen ungeheuren indirekten Einfluß auf Sakramente und Sakramentalien.

Es ist selbstverständlich, daß Luther, von seiner neuen Rechtfertigungslehre durch den bloßen Glauben ausgehend, sowohl menschlicher Subordination wie menschlichem Mitwirken im katholischen Sinne verständnislos gegenüberstehen mußte. Er will ja eine möglichst un-mittelbare Verbindung der Seele mit Gott. Menschliche Gnadenmittler und sichtbare Gnadenmittel im katholischen Sinne werden sinnlos[53]).

Daß obige Darstellung, nach der Luthers neue Rechtfertigungslehre die Ursache für die Leugnung eines ernst zu nehmenden Einflusses des Papstes auf die Glieder Christi ist, zutrifft, beweist eine sehr aufschlußreiche Stelle, die Luther bereits zwei Jahre vor seinem Beweis gegen den Papst, im Jahre 1518, geschrieben hat. Es ist die bereits erwähnte Conclusio aus seinen Resolutiones über den Ablaß.

Es handelt sich dort um einen sehr beträchtlichen Einfluß auf die Glieder Christi, auf den der Papst nach katholischer Lehre Anspruch erhebt: um die Zuwendung der Verdienste Christi durch die Ablässe.

Es ist charakteristisch, wie Luther vorangeht. Er beruft sich zuerst auf eine sehr pneumatisch gefaßte Zugehörigkeit zum Corpus

[51]) W 6, 298, 23. — Vgl. auch W 6, 299, 13 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520). — Vgl. W 2, 239,23 (Resolutio Lutheriana super propositione XIII. de potestate papae. 1519).

[52]) W 6, 300, 25 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520).

[53]) Luthers Sakramente sind nur mehr „Reizmittel" zum Glauben.

mysticum, in das der Christ durch den Glauben eingegliedert werde. Mit dieser Zugehörigkeit sei dann die Anteilnahme an allen Gütern Christi, also auch an seinen Verdiensten, *eo ipso* schon gegeben.

Conclusio XXXVII. Quilibet Christianus verus, sive vivus sive mortuus, habet participationem omnium bonorum Christi et Ecclesiae etiam sine literis veniarum a deo sibi datam.

Impossibile est esse Christianum, quin Christum habeat, Quod si Christum et omnia simul quae Christi. Dicit enim B. Apostolus... Et i. Cor: xij. Non estis vestri, sed membra de membro. Et aliis locis, ubi describit, unum corpus, unum panem, nos omnes esse in Christo singulos, alterum alterius membra... Quia per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus[54]) *et unum cum Christo. Erunt enim duo in carne una, Quod sacramentum magnum est in Christo et Ecclesia. Cum ergo spiritus Christi sit in Christianis, per quem fratres cohaeredes, concorporales et cives fiunt Christi, quomodo ibi possit non esse participatio omnium bonorum Christi? nam et Christus ex eodem spiritu habet omnia sua. Ita fit..., ut Christianus possit gloriari et cum fiducia presumere in Christo omnia, scilicet quod iusticia, virtus, pacientia, humilitas, omnia merita Christi sint etiam sua per unitatem spiritus ex fide in illum*[55]). *Rursum omnia peccata sua iam non sint sua sed Christi per eandem unitatem, in quo et absorbentur omnia*[56]).

Nun folgt die Anwendung auf den Papst. Diese ganze Zuwendung geschehe „nur durch den Glauben". Und den kann der Papst nicht geben. Also derselbe Gedankengang wie zwei Jahre später gegen Alveld.

Verum, quando haec participatio suavissima et iucunda permutatio non fit nisi per fidem, hanc autem homo nec dare nec auferre possit, satis clarum puto, quod virtute clavium vel benefitio venialium literarum haec participatio non datur, sed potius ante et sine illis datur a solo deo, sicut remissio ante remissionem, absolutio ante absolutionem, ita participatio ante participationem.

Quid ergo participat Papa sua participatione? Respondeo: Illi dicerent, ut supra de remissione dictum est... quod declarative participat. Nam quomodo possint aliter dicere, non intelligere me confiteor[57]).

Luther hatte das wirklich nicht verstanden. Und man kann menschliches Mitwirken auch nicht verstehen, wenn man lehrt, daß alle Heilsgüter *a solo deo*, nur durch den Geist Christi unmittelbar gegeben werden.

[54]) S. unten S. 85.

[55]) S. unten S. 93ff.

[56]) W 1, 593, 3 (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute. 1518). — Vgl. den Ansatz dazu bereits in den Dictata W 4, 289, 1.

[57]) W 1, 593. 30.

4. DIE DEM ANTIPRIMATBEWEIS ZUGRUNDELIEGENDE PNEUMATISCHE AUFFASSUNG VOM CORPUS MYSTICUM

Schon bei der Prüfung der Verständnislosigkeit Luthers für die Bedeutung, die dem Statthalter Christi im mystischen Leibe Christi zukommt, kam die zugrundeliegende neue, pneumatische Auffassung des Corpus mysticum zutage, aus der Luthers Leugnung des päpstlichen Einflusses hervorging. Es ist nun angebracht, dieses pneumatische Corpus Christi mysticum Luthers selbst näher ins Auge zu fassen. Es läßt sich in zwei Hauptthesen ausdrücken, die beide vollständig mit seinem „geistlichen" Kirchenbegriff übereinstimmen und wie dieser nur eine Folge seiner Rechtfertigungslehre durch den bloßen Glauben, im Sinne Luthers gefaßt, sind.

Erstens besteht nach Luther das Corpus Christi mysticum nur aus den Guten, den wahrhaft Gläubigen (im Sinne Luthers!)[58]).

Zweitens wird es als rein geistlich, unsichtbar gedacht.

Die erste Aufstellung findet sich in der Schrift „Von dem Papsttum zu Rom" (1520) ausdrücklich erwähnt und begründet. Christus sei Herr aller Menschen, Haupt aber nur der Guten. Denn in ihnen allein sei der gute Einfluß Christi, des Hauptes, bemerkbar[59]).

Nach überall in der katholischen Tradition betonter Ansicht ist Christus, der zweite Adam, nicht nur Herr, sondern Haupt, und zwar das natürliche Haupt der ganzen Menschheit. Diese Würde ist mit der Menschwerdung gegeben. Es braucht kaum betont zu werden, daß diese katholische Auffassung, nach der die gesamte erlöste Menschheit — und natürlich gehören auch die Menschen vor Christus dazu — Christi mystischer Leib ist, nicht die, sondern eine, aber eine in tiefer dogmatischer Einsicht gegründete, katholische Fassung des Begriffes „Corpus Christi mysticum" ist.

Hier spricht sich die tiefinnere Auffassung der katholischen Theologie von der Menschwerdung Christi schon in sich allein und ihrer Tragweite aus, während Luthers Leugnung der Würde Christi als *caput naturale humanitatis* eine Verkennung der Inkarnation und ihrer Tragweite, eine Veräußerlichung der Menschwerdung Christi ist[60]).

Die zweite Aufstellung Luthers besteht darin, daß das Corpus mysticum nach ihm rein geistig und unsichtbar, „pneumatisch" ist.

[58]) „Gläubig" im Sinn der *fides fiducialis*. „Gut" im Sinn von „gläubig" (*fides fiducialis*) und dadurch äußerlich geheiligt.

[59]) W 6, 301, 30 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520). S. oben S. 75 ff.

[60]) Vgl. J. A. Möhler, Symbolik 11/12, Regensburg 1924, 423 (§ 48). — Nicht die katholische Auffassung des mystischen Leibes Christi schließt also eine „Veräußerlichung des Verhältnisses zu Christus" in sich, wie Holl meint (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I 4/5, Tübingen 1927, 299).

Luther hat erstens die Unsichtbarkeit des Corpus mysticum aus der Unsichtbarkeit des mystischen Hauptes Christus abzuleiten versucht. Luther hat zweitens das Corpus mysticum mit der Seele verglichen, die kein „leyplich heubt", den Papst, haben könne.

Der erste Gedanke soll den Beweis der Gegner entkräften, die die Notwendigkeit des Primats daraus ableiten, daß die Kirche nach der Himmelfahrt Christi eines sichtbaren *caput vicarium* bedürfe. Schon Hus hatte zu dieser Schwierigkeit Stellung nehmen müssen[61]). Luther begegnet ihr, indem er aus der „Unsichtbarwerdung" Christi infolge seiner Himmelfahrt, seinem Begriff einer unsichtbaren Kirche entsprechend, die gerade entgegengesetzte Folgerung zieht. Aus der jetzigen Unsichtbarkeit Christi folge nicht die Notwendigkeit eines sichtbaren Hauptes, des Papstes. Es folgt aus ihr, daß auch die Christen, die Glieder Christi, unsichtbar seien. Dem unsichtbaren Haupte entsprächen die unsichtbaren, durch den unsichtbaren Glauben an ihrem Haupt hangenden Glieder.

Es ist zu bemerken, daß diese Ableitung der Unsichtbarkeit der Kirche aus der Unsichtbarkeit des Hauptes nicht der eigentliche Beweis Luthers für die Unsichtbarkeit der Kirche ist. Diese ist eine Folge seiner Lehre, daß allein der unsichtbare Glaube einen Christen macht[62]). Es handelt sich hier nur um eine Übertragung der Kirchenlehre in das Bild des Leibes Christi, allenfalls um eine Bekräftigung der Kirchenlehre durch dieses Bild.

Im Jahre 1519 taucht der ganze Beweis noch recht zaghaft auf: *In fine dico, me nescire, an Christiana fides pati possit, in terris aliud caput ecclesiae universalis statui praeter Christum: sunt, qui Christum in ecclesiam triumphantem reiiciunt, ut Rhomanum pontificem militantis ecclesiae caput constituant, contra expressum evangelium Matthei ultimo: Ecce ego vobiscum sum... Ideo enim regnum fidei ecclesia vocatur, quod rex noster non videtur, sed creditur... At hi regnum rerum praesentium faciunt, dum visibile caput erigunt*[63]).

Im Jahre 1520 findet sich dieser Beweis wohl nicht in der Schrift gegen Alveld, aber in der gedanklich völlig parallelen Predigt „Postridie Ascensionis" aus demselben Jahr:

Igitur Ecclesiae sanctae catholicae nullum aliud caput est quam Christus. Mentiuntur itaque, qui nobis aliud caput obtrudere conantur quam Christum, quasi iam non ipse, sed per alium curaturus rem Christianam[64]). *Cum ob id ipsum in coelos ascendit, ut ibi gubernet ecclesiam, et ut caput in alto collocatus*

[61]) Hus I, 320 b ff. (Responsio ad Scripta M. Stephani Paletz).

[62]) W 6, 295, 34 ff. (Von dem Papsttum zu Rom. 1520).

[63]) W 2, 239, 23 (Resolutio Lutheriana super propositione XIII. de potestate papae. 1519).

[64]) „rem publicam Christianam"? Siehe in derselben Predigt oben W 9, 457, 21: „.... Christianam rempublicam...." Diese Frage bei Luther soll in einer eigenen Untersuchung behandelt werden.

graciam suam in animas nostras instillaret[65]). *Tum quemadmodum ipse ab omnium hominum conspectu remotus sedet ad dextram patris, ita omnes Christiani corde plane sese in Christum invisibilem abdiderunt, ut neque ipsi ab ullo conspiciantur*[66]).

In einer lateinischen Predigtnachschrift aus dem Jahre 1525 ist die Deduktion der Unsichtbarkeit des Gliedes aus der Unsichtbarkeit des Hauptes klar ausgesprochen: *Christianus non videtur sicut nec caput eius... Christianus non dicitur, quod hoc facit vel aliud..., sed quod in Christo heret ut membrum, ergo non videtur*[67]).

Es wurde auch in der katholischen Tradition die Unsichtbarkeit des Hauptes betont, daraus aber allerdings nicht die Unsichtbarkeit des Leibes abgeleitet: *Corpus videmus, de capite credamus,* sagt Augustinus[68]). Daneben findet sich aber eine tiefere Auffassung. Gerade die Sichtbarkeit der Kirche, des Leibes Christi, wird aus der Sichtbarkeit des Hauptes Christus gefolgert. So der von Josef Willen zitierte, im 16. Jahrhundert schreibende Alfons de Castro (1495—1558):

Est caput ecclesiae Christus, omni tempore visibile et cum de aliis ecclesiae membris non sit, qui dubitet, ea esse visibilia, colligitur inde totum corpus esse visibile[69]).

De Castro hat hier offensichtlich die wesentliche Sichtbarkeit Christi, seine Sichtbarwerdung durch die Menschwerdung vor Augen. Christus ist sichtbarer Mensch geworden, um eine sichtbare Kirche zu gründen. „Was es heißt: das Wort ist Fleisch, ist Mensch geworden, wurde Luther'n niemals klar" [70]). So ist auch Luthers Ableitung der Unsichtbarkeit des Corpus mysticum aus der unwesentlichen, zeitweiligen, von uns aus gesehenen Unsichtbarkeit Christi, des Hauptes, im Grunde die schon einmal hervorgehobene Verkennung der Menschwerdung und ihrer Tragweite[71]).

[65]) Zu dem Zusammenhang zwischen Corpus mysticum und Himmelfahrt siehe W 15, 553, 28 (Predigten des Jahres 1524).

[66]) W 9, 458, 18 (Predigt „Postridie Ascensionis". 1520). — Vgl. W 9, 453, 24 (Predigt „in Festo Ascensionis Christi". 1520).

[67]) W 17 I, 194, 21 (Predigten des Jahres 1525).

[68]) Augustinus, Sermo 116, 6 (PL 38, 660). — Vgl. Sermo 238, 3 (PL 38, 1126); Sermo 242, 8 (PL 38, 1143). Auf diesem Prinzip beruht großenteils die Apologetik Augustins.

[69]) Alfons de Castro, Adversus omnes haereses 11 f. Zitiert von J. Willen, Zur Idee des Corpus Christi mysticum in der Theologie des 16. Jahrhunderts: Catholica 4 (Paderborn 1935) 75 Anm. 4.

[70]) J. A. Möhler, Symbolik 11/12, Regensburg 1924, 423 (§ 48). — Vgl. Thomas, De veritate q. 29 a. 5 ad 3: *Oportuit, quod visibilem naturam assumeret, ut per visibilem gubernationem ad invisibilia homo revocaretur.*

[71]) S. oben S. 81. Übrigens ist Christus auch jetzt uns sichtbar in seinem Statthalter und in den sichtbaren sakramentalen Gestalten.

Luthers Lehre von der Unsichtbarkeit und reinen Geistigkeit des Corpus mysticum steht aber nicht nur mit einer tieferen Auffassung der Inkarnation in Konflikt, sondern auch mit dem geoffenbarten Bild vom Leibe Christi.

Damit ist Luthers zweite Aufstellung über die Unsichtbarkeit des mystischen Leibes gemeint: Der Vergleich des Corpus mysticum mit der rein geistigen unsichtbaren Seele[72]).

Es ist nicht weiter verwunderlich, wenn dieser Vergleich des „Leibes" mit der Seele nicht ganz ausdrücklich und konsequent durchgeführt wird. Er ist ja so merkwürdig, daß er eher eine Widerlegung als eine Veranschaulichung des geistlichen Kirchenbegriffs Luthers durch die Lehre vom Leibe Christi darstellt. Aber er kommt doch in der Beweisführung gegen den Papst als „ein leiplich heubt" recht deutlich zum Ausdruck. Hiebei ist es Luther gleichsam entschlüpft, wie pneumatisch er sich das Corpus mysticum vorstellt.

Luthers Gegner Alveld hatte die Notwendigkeit des Papstes für die Kirche aus dem allgemeinen Satz gefolgert, daß jede irdische Gemeinschaft ein Haupt unter Christus haben müsse[73]). Dagegen wendet Luther ein:

„Das ist wol war, das gleich wie der leyp ist ein Figur odder Bild der seelen, alszo ist auch die leyplich gemein ein furbild diszer christenlichen, geystlichenn gemeyne, das, gleich wie die leyplich gemeyn ein leiplich heubt hat, alszo auch die geistlich gemein ein geistlich heubt hat. Wer kund aber so unsinnig sein, der do wolt sagen, das die seel muste haben ein leyplich heubt? Das were gleich als wen ich sprech, ein lebendig thier muste an seynem leyb auch ein gemalet heubt habenn" [74]).

Diesen Worten liegt also die merkwürdige Vorstellung zugrunde, daß Christus und die Kirche sich verhalten wie ein „geistliches Haupt" (?) auf einer Seele! Dieselbe befremdliche Vorstellung kommt in der parallelen Predigt „Postridie Ascensionis" zum Vorschein. Es muß freilich zugegeben werden, daß es sich in dieser Predigt um eine nicht wörtliche lateinische Nachschrift handelt, bei der

---

[72]) S. oben S. 82. Zu diesem ganz pneumatischen Corpus-mysticum-Begriff vgl. den montanistischen Kirchenbegriff Tertullians. Tertullianus, De Pudicitia 21 (PL 2, 1026 [1080]). Zitiert von S. Tromp S. J., De Spiritu Sancto anima corporis mystici II (Textus et documenta, ser. theol. 7), Romae 1932, 8 n. 5.

[73]) Aus Alvelds Schrift „Super apostolica sede" zitiert W 6, 278 (Einleitung zu Luthers Schrift „Von dem Papsttum zu Rom". 1520).

[74]) W 6, 295, 25 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520). — Vgl. Melanchthons Deutung des „Bapstesels", die zusammen mit Luthers Deutung des „Munchkalbs" 1523 herausgegeben wurde und von Luther beeinflußt zu sein scheint: W 11, 375, 13 (1523).

nicht jeder Ausdruck wörtlich von Luther stammen muß. Immerhin ist die Stelle bezeichnend:

... Ita et Papa, Episcopus, Parrochus, quod ad ceremonias attinet, caput. Nam sicut Papa, Episcopus, Parrochus concipit de ceremoniis observandis, ita subiecti sacerdotes faciunt. Sed hi nondum veri sunt influxus in animam Capitis Christi[75]).

Wenn dieser Ausdruck richtig mitgeschrieben wurde, dann ist also hier wieder Christus „das Haupt der Seele".

Der Vergleich der Kirche mit der Seele findet sich schon in der Psalmenvorlesung[76]). In der Schrift an Alveld findet er sich mehrmals[77]).

Es braucht kaum betont zu werden, daß Luther mit diesem Vergleich in einen sehr bemerkenswerten Widerspruch mit der Offenbarung geraten ist. Die Hl. Schrift vergleicht die Kirche mit dem beseelten Leibe — die Seele dieses Leibes ist der Geist Christi (vgl. 1 Kor 12; Röm 12) —, Luther vergleicht sie mit der Seele. Oder genauer: Er vergleicht sie mit dem Leibe, insoweit er sich an die geoffenbarte Lehre vom Corpus Christi hält. Er vergleicht sie gleichzeitig mit der Seele, insofern er sich von seinem pneumatischen Kirchenbegriff leiten läßt. Jedenfalls führt die pneumatische Interpretation des Leibes Christi zu einer Verflüchtigung des geoffenbarten Vergleiches vom Leibe. Wenn man Luthers Vergleich mit der Seele ernst nimmt — und der Vergleich drückt viel mehr seine persönliche Ansicht von der Kirche aus als das von der Schrift und Tradition überkommene Bild vom Leibe —, dann hätte Paulus lieber von der „Seele, deren Haupt Christus ist", reden sollen.

Es ist bezeichnend, daß Luther dort, wo er Christus und die Kirche mit Bräutigam und Braut vergleicht, sagt, daß Bräutigam und Braut ein Fleisch, Christus und die Kirche ein Geist seien[78]), oder wenn er von der Kirche sagt, und zwar unter dem charakteristischen Hinweis auf die „pneumatische" Johannesstelle Jo 3,6. 8, daß sie ein Geist sei[79]). Paulus sagt von ihr, daß sie ein Leib sei. Hierher gehört auch die interessante Feststellung, daß Luther so gut wie nie die traditionelle Lehre vom Hl. Geist als der „Seele der Kirche" erwähnt. Wenn die Kirche als Seele gedacht wird, wird dieser Begriff unbrauchbar. Der Geist wäre eine „Seele der Seele"[80]).

[75]) W 9, 458, 7 (Predigt „Postridie Ascensionis". 1520).
[76]) W 3, 203, 19. — Vgl. auch W 4, 47, 24 (Dict. s. Ps. 1513—16).
[77]) W 6, 295, 22; W 6, 296, 39; W 6, 297, 13 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520).
[78]) W 2, 145, 20 (Sermo de duplici iustitia. 1519).
[79]) W 4, 483, 2 (Adnotationes Quinduplici Psalterio adscriptae. 1513 ff.).
[80]) Die einzigen beim jungen Luther über *Spiritus Sanctus anima* gefundenen

5. DER BEWEIS GEGEN DAS HIERARCHISCHE PRIESTERTUM AUS DER LEHRE VOM CORPUS MYSTICUM

Der Konflikt mit dem geoffenbarten Bild vom Leibe, in den Luthers pneumatisches „Corpus" mysticum geraten ist, wird noch schroffer, wenn man sich von der Schrift gegen Alveld der zweiten großen Schrift Luthers zuwendet, die als Veranschaulichung des Werdens des unhierarchischen, pneumatischen Corpus-mysticum-Begriffes erwähnt wurde: der Schrift an den Adel[81]).

Während in der Abhandlung „Von dem Papsttum zu Rom" der Papst aus dem Corpus mysticum verdrängt wurde, und zwar mit Berufung auf die Lehre vom Leibe Christi, so wird in der kurz darauf folgenden Programmschrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" radikal die ganze Hierarchie aus dem mystischen Leibe verstoßen, wieder unter Berufung auf die paulinische Lehre vom Corpus Christi. Und wie der Beweis gegen den Papst, so ist dieser Beweis gegen die gesamte Hierarchie äußerst aufschlußreich für Luthers Corpus-mysticum-Auffassung. Und wenn bereits dort das skripturistische Bild vom Leibe verlassen wurde, dann hier noch mehr.

Es handelt sich um die bekannte Stelle, an der das allgemeine Priestertum auch der Laien und zugleich die Verwerfung des hierarchischen Priestertums aus der Lehre vom Corpus Christi mysticum deduziert wird.

„Man hats erfunden, das Bapst, Bischoff, Priester, Kloster volck wirt der geystlich stant genent, Fursten, Hern, handtwercks und ackerleut der weltlich stand, wilchs gar ein feyn Comment und gleyssen ist, doch sol niemant darub schuchter werden, unnd das ausz dem grund: Dan alle Christen sein warhafftig geystlichs stands, unnd ist unter yhn kein unterscheyd, denn des ampts halben allein, wie Paulus i. Corint. xij. sagt, das wir alle sampt eyn Corper seinn, doch ein yglich glid sein eygen werck hat, damit es den andern dienet,...[82]) ...Szo folget ausz dissem, das leye, priester, fursten, bischoff, und wie sie sagen, geistlich und weltlich, keynen andern unterscheyd ym grund warlich haben, den des ampts odder wercks halben, unnd nit des stands halbenn, dann sie sein alle geystlichs stands, warhafftig priester, bischoff und bepste, aber nit gleichs eynerley wercks, gleich wie auch unter den priestern und munchen nit eynerley werck ein yglicher hat. Unnd das ist sanct Paul Ro. xij. und i. Corint. xij. unnd Petrus i. Pet. ij. wie ich droben gesagt, das wir alle ein corper sein des heubts Jesu Christi, ein yglicher des andern glidmasz. Christus hat nit zwey noch zweyerley art corper, einen weltlich, den andern geistlich. Ein heubt ist und einen corper hat er[83]).

Stellen sind W 3, 170, 12; W Br III, 212, 121. — Vgl. W 20, 381, 20 (1526); W 23, 522, 37 (1527).

[81]) S. oben S. 75.

[82]) W 6, 407, 10 (An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. 1520).

[83]) W 6, 408, 26 (ebd.).

Was Luther sich bei dieser Gleichheit der Glieder gedacht hat, die den Nerv seines Beweises bildet, weil sie in seinen Augen unvereinbar ist mit der hierarchischen Verschiedenheit, geht aus einer späteren, sehr ausführlichen und in mancher Hinsicht interessanten[84]) Erklärung von Röm 12 hervor, an der er sich deutlicher über die Gleichheit der Glieder ausspricht.

Er spricht erst über die Ungleichheit der Glieder und führt in seiner bekannten Popularität aus, wie die Nase dem Auge nicht zürne, sondern ihm seinen Adel gönne und das Auge sich nicht gegenüber der Nase brüste und sie verachte[85]). Dann geht er dazu über, von der Gleichheit der Glieder zu sprechen:

„Nu wie ungleich hie das mas und ehre der gelieder unternander ist, so sind sie doch alle darynnen gleich, das sie gelieder des leybs sind, eyns so wol als das ander.... Also auch alle Christen... hatt... eyner so viel als der ander an Christo und seyner Christenheytt, Denn eyn iglicher hatt Christum gantz zu eygen, und ich kan mich so hoch rhumen ynn Christo als S. Peter odder die mutter Gottis selber...

Diß vermugen die werck heyligen nicht zu thun. Die mussen secten und unterscheyd unter den Christen anrichten. Da wollen die pfaffen mehr seyn denn die leyen, die munch mehr denn die pfaffen... Da reytzet man die eynfelltigen auff die werck uud stende vom glauben. Da wirtts denn alles ungleich, da wollen denn die geystlichen oben an sitzen, alleyne geehret seyn... Ja sie wollen zu letzt bitten fur die armen Christen und mittler werden zwischen Gott und den Christen und achten der andern stend als gar nichts, gerad als weren sie alleyn Christus gelieder... und wollen die andern alle zu gelieder aller erst durch yhre werck machen... Sie sind des teuffels und nicht Christus gelieder“[86]).

---

[84]) Leider kann auf die breite Darstellung Luthers, in der er seine Lehre vom bloßen Glauben und von der Verwerfung des Heilswertes der guten Werke im Bild vom Leibe, bzw. in der Lehre vom Leibe Christi ausgedrückt finden will, nicht näher eingegangen werden, wie überhaupt der Zusammenhang zwischen Luthers Rechtfertigungslehre und seiner Auffassung vom Corpus mysticum in dieser Untersuchung leider nicht ausdrücklich zur Darstellung gelangen kann. Hier seien nur einige charakteristische Sätze wiedergegeben. W 17 II, 33, 27: „Auffs erste, Alle gelieder am leybe haben daher yhr werck am leybe, das sie gelieder des leybes sind, und keyns ist darumb eyn gelied, das es wircke odder mit seynem werck verdienet habe eyn gelied zu seyn... Denn das auge ist nicht darumb eyn auge worden, das es zuvor wol gesehen und damit verdienet habe, das es an den leyb gesetzt und eyn auge wurde...“ W 17 II, 34, 7: „Also auch eyn iglicher Christen kan sich nicht rhumen, das es mit wercken dazu komen sey, das er eyn gelied ynn Christo sey... Und kan auch keyn werck thun, damit er Christen werde...“ W 17 II, 34, 22: „Was thun denn die, so uns leren mit guten wercken sunde tilgen, gnade erwerben, hymel verdienen.. sie leren, wie du hie sihest, das wesen mit dem werck erlangen, das, wenn eyn stuck fleysch wol redet, so wird eyne zunge draus werden, das doch sonst noch nicht zunge ist. Item, das eyn stuck fleysch, wenn es wol schlinget und trincket, so wird eyn maul und hals draus werden....“ (Fastenpostille. 1525. Über Röm 12, 4 ff.).

[85]) W 17 II, 35, 13 (Fastenpostille. 1525. Über Röm 12, 4 ff.).

[86]) W 17 II, 35, 21 (ebd.).

Hier zeigt sich, welche Gleichheit der Glieder Luther meint, wenn er sie mit dem hierarchischen Standesunterschied als unvereinbar erklärt: die Gleichheit der Glieder als Glieder[87]), also der Christen als Christen. Diese Gleichheit des Getauftseins wird aber von der katholischen Lehre über die Hierarchie keineswegs angetastet. Ebenso wie die Verschiedenheit der verschiedenen Glieder am menschlichen Körper die Tatsache nicht beeinträchtigt, daß kein Glied mehr „Glied" ist als das andere[88]). So fußt Luthers ganzer Beweis gegen den hierarchischen Kirchenbegriff aus dem Corpus mysticum auf einer Verwechslung[89]).

Aber diese Verwechslung, diese einseitige und unterschiedlose Betonung der Gleichheit im Corpus mysticum, ist nicht zufällig. Sie folgt aus Luthers demokratischem Kirchenbegriff und letztlich aus seiner Rechtfertigungslehre. Luther betont oft, daß der Glaube, auf den es allein ankommt und der *in indivisibili* steht — entweder man hat ihn und damit Christus, oder man hat ihn nicht —, die Gleichheit und dadurch Einheit aller bewirke[90]), die „Werke" dagegen Trennungen und Spaltungen hervorrufen[91]).

Luther hat dabei offensichtlich die Begriffe „Einheit" und „Gleichheit" zu eng aneinandergekettet. Gleichheit braucht gar nicht Einheit im Gefolge zu haben[92]). Und ebenso die Einheit nicht die

[87]) Man muß folgendes auseinanderhalten: Glieder als Glieder und Glieder als Organe. Die Glieder als Glieder sind gleich, insofern sie Christen sind. Sie sind als Glieder ungleich, insofern sie ein verschiedenes Maß von Gnaden, Gaben, Tugenden und einen verschiedenen Grad der Gesundheit (Sündenlosigkeit) besitzen. Sie unterscheiden sich als Organe materiell durch ihre verschiedene Mission und Berufung, formell durch die verschiedenen Charismen, die ihnen zur Erfüllung ihres Auftrages verliehen sind.

[88]) Die katholische Lehre enthält beides: Die Gleichheit des Getauftseins (Glieder als Glieder gleich) und die Verschiedenheit der „Stände" (der Körper hat verschiedene Glieder: Hand, Fuß usf.).

[89]) Es ist übrigens mehr als eine Verwechslung. Luther verwechselt auch Standesunterschied, der die Eintracht an sich nicht stört, und Standesstolz, der sie gefährdet. Auch die Verwechslung von Einheit und Gleichheit (s. gleich unten) spielt herein. Siehe dazu den eben zitierten Text selbst.

[90]) W 10 I 2, 82, 10 ff.; W 10 I 2, 92, 22 ff. (Adventspostille. 1522). W 14, 35, 24 ff. (Die ander Ep. S. Petri u. eine S. Judas gepred. u. ausgelegt. 1523/24); W 14, 216, 4 ff.; W 14, 469, 7 ff. (Predigten über das 1. Buch Mose. 1523/24); W 15, 425, 3 ff. (Predigten des Jahres 1524). — Vgl. auch die eben besprochene Stelle (W 17 II, 35, 28).

[91]) W 8, 503, 32 ff. (Vom Mißbrauch der Messe. 1521); W 12, 433, 23 ff. (Predigten des Jahres 1523); W 14, 35, 29 ff. (Die ander Ep. S. Petri u. eine S. Judas gepred. u. ausgelegt. 1523/24); W 14, 216, 11 ff. (Predigten über das 1. Buch Mose. 1523/24).

[92]) Gleiche Steine brauchen wegen ihrer Gleichheit noch nicht eine Mauer zu bilden.

Gleichheit. Die Verschiedenheit schließt die Einheit der verschiedenen Teile nicht aus. Dieser Fall liegt beim Körper, beim Organismus vor. Ja hier ist die Verschiedenheit Wesensbedingung. Das hat Luther nicht gesehen. Während er sich zur Bekämpfung der hierarchischen Kirche auf die Gleichheit im Leibe Christi berief, hat er praktisch das Bild vom Leibe, vom Organismus zerstört. Gerade der pneumatische Kirchenbegriff führte somit nicht nur zu einer Zerstörung der Hierarchie, sondern auch zur Zerstörung des organischen Aufbaues des mystischen Leibes, den gerade die Hierarchie zum großen Teil gewährleistet[93]). Mit der sogenannten „äußeren Kirche" ist auch die Kirche als Leib Christi zerstört. Es bleibt bei Luther ein „Corpus" mysticum, das mit der Seele verglichen oder von dem die Gleichheit der Glieder betont wird.

6. DER ÜBERGANG VON DER SAKRAMENTALEN EINGLIEDERUNG ZUR EINGLIEDERUNG DURCH DEN GLAUBEN

Es wäre gut, wenn Luthers protestantische Lehre — und im Grunde ist es immer seine Zentrallehre von der äußeren Rechtfertigung durch den bloßen Glauben — nur das Bild vom Körper verflüchtigt hätte. Man könnte da allenfalls sagen, das sei eine „vergeistigte" Auffassung. Die „Vergeistigung" der Lehre vom Corpus mysticum ging auch mit einer Verdrängung der Sakramente, bzw. der Aushöhlung ihrer Bedeutung für den Leib Christi Hand in Hand[94]). Und damit griff die Entwicklung der lutherischen Lehren an den Lebensnerv des Leibes Christi: an das übernatürliche Gnadenleben. Wenn man an Luthers Verwerfung einer inneren Rechtfertigung denkt, kann man die Auswirkung seiner Rechtfertigungslehre auf den übernatürlichen, mystischen Charakter des Leibes Christi, die „Entsupernaturalisierung" der Lehre vom Corpus mysticum bereits vorausahnen.

Im Zusammenhang mit dem Leibe Christi kommen vor allem die Sakramente der hl. Taufe und der hlst. Eucharistie in Frage. Nach katholischer Lehre wird der Mensch durch die Taufe in den Leib Christi (im strikten Sinn) eingegliedert[95]) und des Lebens Christi teilhaftig. Die anderen Sakramente, vor allem die hlst. Eucharistie, der Leib des Herrn, verstärken diese Einheit mit

[93]) Von dieser katholischen Schau des „Organischen" im Leibe Christi aus wird man Kattenbusch nicht beistimmen können, wenn er Luthers Auffassung vom Corpus mysticum als „organisch" hinstellt, zum Unterschied von der bloßen „Organisation" im katholischen Kirchenbegriff (F. Kattenbusch, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff: Theol. Stud. u. Krit. 100 (1927/28) 224 Anm. 1).

[94]) S. oben S. 70.

[95]) 1 Kor 12, 13: .. *in unum corpus baptizati sumus* ...

Christus[96]) und leiten das Leben Christi in die Glieder Christi. Daraus läßt sich abnehmen, welche lebenswichtige Bedeutung den Sakramenten im Corpus mysticum zukommt. Wenn man bedenkt, daß Christus ihre Spendung zum großen Teil in die Hände der von ihm gestifteten Hierarchie gelegt hat, dann erfaßt man, wie gerade durch die sichtbaren Gnadenmittel, die die unsichtbare Gnade vermitteln, hierarchische Kirche und Corpus mysticum nicht auseinanderfallen, sondern wie im Gegenteil die äußere Organisation des Leibes Christi in lebensnotwendigem Zusammenhang mit seinen inneren Funktionen steht[97]).

Luthers Lehre einer Rechtfertigung durch den bloßen Glauben mußte natürlich dieser katholischen Sakramentenauffassung den Todesstoß versetzen. Wenn Luther die Sakramente nicht völlig ausschalten wollte — und das wollte und konnte er nicht —, mußte er sie allmählich, seiner neuen Rechtfertigungslehre entsprechend, umdeuten. Sie wurden aus objektiven Gnadenmitteln zu bloßen „Reizmitteln" zum Glauben, eben weil der rechtfertigende bloße Glaube an die Stelle der rechtfertigenden, heiligmachenden Gnade getreten war.

Wenn man das auf das Verhältnis der Sakramente zum Corpus mysticum anwendet, dann „bewirken" (Taufe), erhalten, beleben, stärken (vor allem Eucharistie) die Sakramente nicht mehr den mystischen Leib des Herrn, sondern sie haben nur mehr einen indirekten Einfluß, indem sie zum Glauben „reizen", der allein die Eingliederung und Lebenseinheit mit Christus, dem Haupt, hervorruft und erhält. Diese Umdeutung ging bei Luther allmählich vor sich.

Luther ist in seinen Eucharistiepredigten ein Schüler des heiligen Augustinus. Wie dieser, so geht er sehr rasch vom „natürlichen" Körper Christi zum „geistlichen" Körper Christi über. Ja in einer Predigt aus dem Jahre 1519 betont Luther, man müsse beim Empfang des Sakramentes mehr auf den geistlichen Körper Christi, „die Gemeinschaft der Heiligen"[98]), achthaben als auf den natürlichen Körper Christi. Auch Christus selbst habe ja aus Liebe zu seinem geistlichen Körper seinen natürlichen Körper gering geachtet[99]). Deshalb soll auch der Christ auf diesen geistlichen Körper achten, und in Gewissensnot und Todesangst fröhlich zum Sakrament des Altars gehen, um „bei dem ganzen Haufen des geistlichen Körpers" Hilfe zu suchen wie ein Bürger bei den Bürgern und Ratsherrn der Stadt[100]). Durch dieses Sakrament wird er ja

[96]) 1 Kor 10, 17: .... *unum corpus multi sumus, omnes, qui de uno pane participamus.*

[97]) Vgl. J. Gottschick, Hus', Luther's und Zwingli's Lehre von der Kirche: Zeitschr. f. Kirchengesch. 8 (1886) 352 f.

[98]) Vgl oben S. 54 f.

[99]) W 2, 751, 1 (Ein Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi und von den Bruderschaften. 1519). Vgl. Hebräerbrief II, 57, 5.

[100]) W 2, 745, 1 (Ein Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi etc. 1519)

mit Christus und allen Heiligen vereint und „eingeleibt“[101]), und alle Engel, Heiligen und Christen laufen als ein ganzer Körper ihrem Gliedmaß zu Hilfe[102]).

Diese starke und häufige Betonung der „Einleibung“ in das Corpus mysticum durch das *Corpus sacramentale* — gemeint ist natürlich nicht die erste, sondern eine immer tiefere und engere Eingliederung — entspricht ganz dem katholischen Verhältnis von Corpus mysticum und Sakramenten. Wenigstens hält es Luther noch äußerlich fest. Er sagt noch nicht, daß wir durch den Glauben eingegliedert werden, sondern sagt ausdrücklich, daß wir durch die Sakramente eingegliedert werden[103]), daß sie ein sicheres Zeichen sind, wodurch wir „eingeleibt“ werden[104]).

Es kann hier nicht untersucht werden, wie weit in den langen Ausführungen dieser Predigten aus dem Jahre 1519 doch schon Luthers spätere protestantische Auffassung von den Sakramenten als bloßen Zeichen oder „sichtbaren Gottesworten“, die nur zum Glauben reizen, zum Vorschein kommt. Manche Ausdrücke Luthers sprechen schon stark dafür[105]).

Wenn auch kein abschließendes Urteil darüber gefällt werden kann, wie weit diese Eingliederung in den Leib Christi durch das hlst. Sakrament noch katholischen, und wie weit sie schon protestantischen Vorstellungen entspricht — ein solches Urteil müßte sich auf eine eingehende Untersuchung der Änderung in Luthers Sakramentenlehre stützen —, so lassen sich doch zwei Tatsachen mit Sicherheit feststellen: Erstens, daß anläßlich der Eucharistie sehr viel von dem „geistlichen Corper“ Christi als Frucht des Sakramentes die Rede ist. Zweitens, daß dieser traditionelle Zusammenhang noch nicht ausgesprochen protestantisch interpretiert wird. Beides ändert sich in den folgenden Jahren.

Im folgenden Jahre 1520 wird wohl anläßlich der *communio sanctorum* kurz auf die Eucharistie hingewiesen[106]). In einer Eucharistiepredigt aus dem Ende dieses Jahres (21. Dez. 1520 ?) findet sich dagegen folgende interessante Stelle: *Si queras, quis eius fructus sit? Paulus ait ‚unus panis et unum corpus multi sumus‘. Preter hoc, quod est signum remissionis peccatorum, est et*

[101]) W 2, 746, 12. — Vgl. W 2, 743, 20 ff. (ebd.).

[102]) W 2, 695, 20 (Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben. 1519). — Es wäre interessant, zu verfolgen, wie diese „himmlischen Heiligen“ in Luthers späteren Schriften bei der Besprechung der *communio Sanctorum* und des Corpus mysticum zurücktreten: eben wegen Luthers Verwerfung der Heiligenverehrung.

[103]) W 2, 692, 33 (Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben. 1519).

[104]) W 2, 746, 12 (Ein Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi etc. 1519).

[105]) W 2, 695, 6 (Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben. 1519).

[106]) W 6, 63, 4 (Ein Sermon von dem Bann. 1520); W 6, 132, 1 (Tessaradecas consolatoria etc. 1520).

symbolum ἡ εὐχαριστεία *communionis sanctorum*[107]). Im „Sermon von der würdigen Empfahung des heiligen wahren Leichnams Christi" aus dem folgenden Jahre wird nur mehr die Nachlassung der Sünden als Effekt der Eucharistie, und zwar wegen des Inhaltes der Konsekrationsworte *(,... in remissionem peccatorum')* erwähnt[108]). Hier ist die Erklärung nicht schwer. Es spielt Luthers neue Deutung der Sakramente als in Dingen verkörperter und sichtbar gewordener Gottesworte herein und seine Forderung, „das man ja der wort warneme, die zum Sacrament gehoren"[109]). Aus diesem Prinzip heraus wird als Frucht der Eucharistie nicht mehr der geistliche Leib des Herrn, sondern die *remissio peccatorum* erwähnt.

Aus demselben Prinzip greift Luther zwei Jahre später in einer ausführlichen Eucharistiepredigt wieder auf den Effekt der „Einleibung" zurück, weil er hier 1 Kor 10,17 *(Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus...)* vor Augen hat, Worte, die alle Christen ebenso wissen sollten, wie die Konsekrationsworte[110]). Luther führt weitläufig aus, wie wir mit Christus und untereinander zu einem „Kuchen" (1 Kor 10,17: *unus panis... multi sumus*) zusammengebacken werden[111]). Aber wodurch? In der näheren Erklärung dieser „Einkuchung" unterscheidet sich diese Stelle aus dem Jahre 1523 entschieden von den äußerlich so ähnlichen aus dem Jahre 1519. Luther stellt selbst die Frage, wodurch wir Christus und seiner Güter teilhaftig werden:

„War durch? durch das werck, das du da thust, wenn du das sacrament nympst? Mit nichten, sonder durch den glawben, wenn du glawbest, das Christus seyn leyb und leben fur dich dar gesetzt habe... Sihe, so wirstu denn eyn kuchen mit Christo, ...So flicht sich denn ynn einander, das sein gerechtikeyt mein wirt, meyn ungerechtickeyt seyn... und *Summa summarum*, er nympt sich alles unsers dinges an wie des seynen, und wir nehmen uns widerumb des seinen an wie der unsern"[112]).

Die Eingliederung geschieht durch den Glauben an die Worte des Sakramentes, die Einheit besteht in der Imputierung der Gerechtigkeit Christi.

Damit ist Luthers protestantischer Ausbau der Corpus-mysticum-Lehre, seine Auffassung von der Eingliederung in den Leib Christi und von der Einheit mit Christus, dem Haupt, kurz gekennzeichnet.

[107]) W 9, 497, 1 (Predigten Luthers gesammelt von Joh. Poliander. 1519—21. 21. Dezember 1520?).

[108]) W 7, 692 ff. Vor allem W 7, 694, 9 ff. und W 7, 695, 27 ff. (Sermon von der würdigen Empfahung des heiligen wahren Leichnams Christi, getan am Gründonnerstag. 1521).

[109]) W 12, 490, 22 f. (Predigten des Jahres 1523. Sermon am grünen Donnerstage).

[110]) W 12, 486, 3 (unterm Strich) (ebd.).

[111]) W 12, 485, 1 bzw. 19 ff. (ebd.).

[112]) W 12, 486, 2 (oben) (ebd.).

Für die Eingliederung durch den Glauben sei auf die bereits angegebenen Stellen verwiesen, die sich um viele andere vermehren ließen[113]), für die Einheit durch die Imputation ließen sich ebenso eine Reihe Stellen anführen[114]). Hier sei eine der ersten Erklärungen zitiert, in denen beide Lehrelemente zum Ausdruck kommen.

Luther zitiert in seinen Operationes in Psalmos (1519—21) 1 Kor 1,30 *(...in Christo Jesu, qui factus est nobis sapientia a Deo, et iustitia...')* und fährt dann fort: *Quibus verbis optime... usum Christi et incorporationem nostri in Christum exposuit, modo vites somniatores sophistas, qui Christum nobis sic iustitiam et sapientiam faciunt, ut semper vel obiectum vel causam iustitiae nostrae statuant, usum vero eius, qui est per fidem in eum, penitus ignorantes, de quo solo loquitur Paulus. Fides enim in Christum facit eum in me vivere et moveri et agere... efficimurque cum Christo una caro et unum corpus per intimam et ineffabilem transmutationem peccati nostri in illius iustitiam*[115]).

Es ist nun beides, die neue Lehre von der Eingliederung und auch die neue Einheit mit Christus durch die „innerste und unaussprechliche Verwandlung" näher zu untersuchen.

7. DIE EINGLIEDERUNG UND EINHEIT DURCH DEN GLAUBEN

Bei der Eingliederung durch den Glauben ist die Frage nach der Rolle aufzuwerfen, die die Taufe bei der Eingliederung in Christus spielt. Diese Rolle ist sehr gering. Und diese Unterschätzung der Taufe ist einer der wundesten Punkte in Luthers Corpus-mysticum-Lehre.

Während es in Luthers Schriften an Erwähnungen der Eingliederung durch den Glauben wimmelt[116]), findet man für eine Eingliederung durch die Taufe beim jungen Luther kaum ein oder die andere Stelle[117]). Im ganzen „Sermon von dem heyligen Hochwirdigen Sacrament der Tauffe" aus dem Jahre 1519 spricht Luther nie von der Eingliederung in Christus, sondern nur von dem Beginn des Absterbens der Sünde[118]). Dasselbe Fehlen jeglicher

[113]) S. oben S. 67 Anm. 79.

[114]) W 1, 593, 14 ff. (s. oben S. 80); W 2, 147, 26 ff.; W 5, 311, 7 ff.; W 5, 608, 6 ff.; W 7, 25, 26 ff.; W 7, 54, 31 ff.; W 17 I, 187, 9 ff.; W 17 II, 440, 10 ff.

[115]) W 5, 311, 7 (Op. in Ps. 1519—21).

[116]) Vgl. die oben S. 67 Anm. 79 angegebenen Stellen.

[117]) W 8, 618, 30 (De votis monasticis etc. 1521). — Stellen wie W 2, 746, 7 und W 6, 452, 32 f. können höchstens als entfernte Belege für „Eingliederung" durch die Taufe angesehen werden. Ähnliches gilt von W 6, 407, 17 ff.; W 6, 408, 8 ff. (An den christlichen Adel etc. 1520). Übrigens stammen die drei letzten Stellen alle aus der Schrift an den Adel, in der der katholische Corpus-mysticum-Begriff wieder zum Vorschein kommt. Die Erklärung dieses Sachverhaltes muß einer späteren Spezialuntersuchung vorbehalten werden.

[118]) W 2, 727—737.

Betonung der Eingliederung in Christus fällt in der Schrift „De captivitate Babylonica“ (1520) auf, wo Luther, wie über die anderen Sakramente, so auch über die Taufe sehr ausführlich spricht[119]).

Es ist allerdings bezeichnend, daß beim älteren Luther die Taufe auf einmal neben dem Glauben ausdrücklich erwähnt wird[120]). Das ist eines der Merkmale für die Tatsache, daß Luthers ganzer Kirchenbegriff nach der Kirchenvisitation wieder sichtbarer und weniger pneumatisch zu werden beginnt. Hier würde wohl auch eine Untersuchung der Corpus-mysticum-Lehre beim älteren Luther manche Änderung gegen frühere Aussagen zutage fördern. Hier sei nur erwähnt, daß später z. B. die Bedeutung des „äußerlichen Predigtamtes“ für den Leib Christi hervorgehoben wird[121]), sowie auch ein „wirdiglich leben“, also gute Werke, von den „warhafftigen Gliedern“ Christi gefordert wird[122]).

Das Fehlen einer Eingliederung durch die Taufe beim jungen Luther ist um so befremdlicher, als er eine Eingliederung durch das hlst. Altarssakrament öfters erwähnt. So hat Luther in seinem „Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi und von den Bruderschaften“ (1519) nur eine ganz blasse Aussage über die Taufe — „Dan die Tauff ist eyn anheben[123]) und eyngang eyns newen leben...“[124]) —, während er über die „Einleibung“ durch die Eucharistie wiederholt und anschaulich spricht[125]).

Gerade diese Gegenüberstellung von Taufe und Eucharistie kann den äußeren Grund für das Zurücktreten der Taufe bei der Eingliederung vermuten lassen. Es bleibt freilich eine Vermutung. Die Eucharistie wird den Erwachsenen gereicht, die dadurch nach Luther zum Glauben „gereizt“ werden. Die Taufe dagegen wird schon den Kindern gespendet, die noch nicht „reizbar“ zu sein scheinen. Deshalb umgeht Luther wohl gern die Taufe. Bei der „Einleibung“ mag dazu kommen, daß das Sakrament des Leibes des Herrn ihn leichter an diese Folge des Sakramentes erinnert als die Taufe, wo er im ganzen Ritus mehr die verheißene Verzeihung sehen mag. Es ist allerdings merkwürdig, daß Luther bei der Eucharistie auf die Schriftworte achtet, die ihren Zusammenhang mit dem Corpus mysticum ausdrücken[126]), das bei der Taufe aber nicht tut[127]).

Der innere Grund für das Zurücktreten der Taufe ist die Aushöhlung der Sakramente durch Luthers neue Rechtfertigungslehre. Die Taufe ist ein Reizmittel zum Glauben und ein Zeichen

[119]) W 6, 526—538.

[120]) W 45, 307, 16: „Zwar wir sind getaufft und durch die Tauffe widergeborn zu Gliedern des Leibes Christi..“ (Die Ander Predigt Von der Menschheit Christi und seinem Ampt. 22. Nov. 1537). — Daneben aber auch Eingliederung durch Glaube und Wort: W 22, 115, 12; W 21, 207, 33 (Crucigers Sommerpostille. 1544).

[121]) W 45, 312, 9 ff. (Die Ander Predigt Von der Menschheit Christi und seinem Ampt. 22. Nov. 1537).

[122]) W 45, 307, 16 ff. (ebd.).

[123]) Vgl. Luthers Erbsündenlehre.

[124]) W 2, 746, 8.

[125]) W 2, 743, 7 ff.

der wahren Kirche, aber sie ist nicht mehr die Ursache des Gnadenlebens der Gotteskinder und Christusglieder. Die Anteilnahme an Christi Leben und Gütern, soweit von einer solchen überhaupt noch gesprochen werden kann, geschieht durch den Glauben — und nicht die Taufe, sondern der Glaube wird charakteristischer Weise als „newe gepurt" bezeichnet[128]) — und die Imputation der Güter Christi, die er im Gefolge hat.

Die dadurch bewirkte Einheit der Glieder Christi mit ihrem Haupt ist nun auch näher zu prüfen. Luther kann sich nicht genugtun, diesen „lieblichen Austausch" und diese „wunderbare Verwandlung" zu preisen, durch die wir so wunderbar innig mit Christus vereint werden[129]). Für diese allerinnigste Einheit mit Christus gebraucht er die stärksten Ausdrücke. Christus als unser Haupt stehe uns nicht ferner als Vater und Mutter[130]). Wir werden durch den Glauben mit Christus ein Ding[131]), ein „Kuchen"[132]). Ich und Christus müssen „ineinanderkriechen", so daß ich Christus werde und Christus ich[133]).

Es wäre eine nicht undankbare Aufgabe, einmal diese unsere Einheit mit Christus nach Luther in einer eigenen Untersuchung genauer zu erforschen. Man würde wohl sicher zu dem Resultat gelangen, daß jene ganze verinnerlichte Einigung mit Christus, die der Protestantismus als seine größte, positive Errungenschaft und seinen ungeheuren Fortschritt gegenüber der „Veräußerlichung" dieser Einheit im Katholizismus ansieht, wohl nie stark genug formuliert und gepriesen werden kann, aber zwischen den Fingern zerrinnt, wenn man ihren dogmatischen Gehalt greifen will. Es bleibt nichts anderes übrig als — die äußere Rechtfertigung durch die bloße Imputation der Gerechtigkeit Christi, die Luther selbst im Römerkommentar als *iustificatio „extrinseca"* bezeichnet hat[134]).

„Habere autem Christum et indui est in ipsum credere"[135]). Die ganze Einheit besteht schließlich darin, daß ich an Christus glaube.

[126]) 1 Kor 10, 17: *Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes, qui de uno pane participamus.*

[127]) Vgl. 1 Kor 12, 13: ... *in unum corpus baptizati sumus* ... M. W. wird dieser Text beim jungen Luther nicht behandelt.

[128]) W 17 II, 34, 7 (Fastenpostille. 1525).

[129]) W 1, 593, 30; W 5, 311, 14; W 5, 608, 6 usf.

[130]) W 9, 457, 14 (Predigten Luthers gesammelt von Joh. Poliander. 1519—21

[131]) W 9, 519, 18 (ebd.).

[132]) W 10 I 1, 74, 16 (Kirchenpostille. 1522) und andernorts oft.

[133]) W 17 I, 187, 30 (Predigten des Jahres 1525).

[134]) Römerbrief II, 104, 27.

[135]) W 7, 477, 12 (Enarrationes epistolarum et euangeliorum, quas postillas vocant. 1521). — Vgl. W 1, 593, 22.

An Stelle der katholischen Einheit durch die übernatürliche, vergöttlichende Gnade ist die Einheit durch die Akte des Glaubens getreten.

Was das für Folgen für den Leib Christi und sein übernatürliches Leben hat, wird noch klarer, wenn man Luther darüber befragt, welche Einheit denn nach ihm die Glieder des mystischen Leibes untereinander verbindet.

Nicht die Gnade wird genannt — Luther kennt ja keine innere Begnadung mehr —, sondern entweder der gleiche Glaube[136]) oder die Nächstenliebe, durch die gleichsam einer den andern „ißt“[137]), durch die die Christen „ineinandergeflochten“ werden[138]).

Beim ersten, dem gleichen Glauben, spielt wohl wieder Luthers Vermengung der Begriffe „Gleichheit“ und „Einheit“ herein[139]). Eine Gesinnungsgleichheit kann eine Gesinnungseinheit erzeugen, eine „Ein-tracht“, eine moralische Einheit, weiter nichts. Die Einheit der Glieder Christi durch die gegenseitige wohltuende und verzeihende Liebe ist ein edles Band, das auch in der katholischen Tradition stark betont wurde und das zu Luthers Tagen ein dringendes Bedürfnis war. Aber auch sie besagt, eben in dem moralischen Sinne, wie Luther sie faßt, wenn auch die edelste, so doch wieder nur eine moralische Einheit.

Damit ist aber im Corpus mysticum an die Stelle einer ontologischen, einer physischen Einheit, die auf der übernatürlichen Wirklichkeit der Gnade gegründet ist, eine rein moralische Einheit getreten.

Das gilt auch für die Einheit mit Christus, dem Haupt, durch den Glauben. Man wird betonen und hat betont, daß der Glaube bei Luther kein bloß natürlicher Akt sei[140]). Es ist richtig, daß Luther sagt, daß nur Gott und Christus den Glauben bewirken, „einflößen“ könne[141]). Aber daß er damit keine übernatürliche eingegossene Tugend im katholischen Sinn meint, scheint doch selbstverständlich zu sein. Er hat sich selbst dagegen ausgesprochen[142]). Man wird die Übernatürlichkeit von Luthers Glaubensakt nicht ganz falsch treffen, wenn man sie nach katholischer Terminologie folgender-

[136]) Vgl. die oben S. 88 Anm. 90 angegebenen Stellen.

[137]) W 11, 441, 4 (Von Anbeten des Sakramentes des heiligen Leichnams Christi. 1523).

[138]) W 9, 533, 19 (Predigten Luthers gesammelt von Joh. Poliander. 1519—21).

[139]) S. oben S. 88 f.

[140]) E. Kohlmeyer, Die Bedeutung der Kirche für Luther: Zeitschr. f. Kirchengesch. 47 (1928) 485 Anm. 8.

[141]) W 6, 298, 13 (Von dem Papsttum zu Rom. 1520).

[142]) W 21, 488, 18 (Crucigers Sommerpostille. 1544).

maßen distinguiert: Der Glaube ist in seiner Ursache (Gott), nicht aber in sich übernatürlich. In sich ist er ein felsenfestes menschliches Vertrauen, das freilich durch Gottes Gnade hervorgerufen werden muß. Dieser Erklärung kommt Kohlmeyer selbst nahe, wenn er sagt, daß sich die schöpferische Wirksamkeit des Geistes in „psychologische Vorgänge" umsetzt und als „menschliches Vertrauen" auftritt[143]). Man könnte freilich, wenn man wollte, bei Luther alle katholischen Restvorstellungen über die Gnade zusammensuchen[144]). Aber das hieße Luthers ureigenste Auffassung von der Rechtfertigung verfälschen.

Damit scheint nun die „Vergeistigung" des Corpus Christi mysticum bei Luther genauer bestimmbar zu sein. Man spricht in protestantischen Abhandlungen gern von Luthers „Vergeistigung" des Kirchenbegriffs, der Religion usf., im Unterschied zur materialistischen Auffassung der katholischen „Sakramentsmagie"[145]). Nach den eben gemachten Feststellungen wäre die „vergeistigte Einheit" im Corpus mysticum mit „bloß moralischer Einheit", die „materialistisch-magische Einheit" dagegen mit „übernatürlich-physischer Einheit" in die katholische Terminologie zu übersetzen. Oder um eine neutralere Terminologie zu gebrauchen: Luthers geistige Einheit im Corpus mysticum ist eine psychologische, die katholisch-sakramentale Einheit eine ontologische, und zwar eine wesenhaft übernatürliche Seinseinheit, das *Consortium divinae naturae* (vgl. 2 Petr 1,4).

Protestantischen Forschern gegenüber wird es gut sein, darauf hinzuweisen, daß eine physische Wirklichkeit, als welche die Gnade angesehen wird, keine materiell-physische zu sein braucht, sondern eine geistig-physische sein kann. Und damit ist, in diesem Sinne, die katholische Gnadenauffassung auch eine rein geistige.

Die Tragweite der letzten Feststellungen über Luthers pneumatische Corpus-mysticum-Auffassung braucht kaum mehr herausgehoben zu werden. Luthers „Vergeistigung" hat nicht nur das Bild vom Körper verflüchtigt, sondern auch die Gnadeneinheit des Leibes Christi, und damit sowohl seine Einheit wie sein übernatür-

[143]) E. Kohlmeyer, Die Bedeutung der Kirche für Luther: Zeitschr. f. Kirchengesch. 47 (1928) 485.

[144]) Z. B. Römerbrief II, 157, 20.

[145]) J. Gottschick, Hus', Luther's und Zwingli's Lehre von der Kirche: Zeitschr. f. Kirchengesch. 8 (1886) 610. — O. Scheel, Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief: Schriften des Vereins für Reformationsgesch. 27 (1910) 152. — G. Holstein, Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, Tübingen 1928, 72 f. — Vgl. P. Althaus, Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken I, München 1929, 29 „Verdinglichung").

liches, mystisches Leben aufgelöst. Es bleiben Worte, wenn man bei Luther von einem „Corpus" „mysticum" spricht.

Ein Rückblick auf die Entwicklung der Corpus-mysticum-Lehre Luthers, die eine Zersetzung der Doktrin darstellt, läßt diesen Verlauf als einen charakteristischen Ausschnitt aus der Geschichte einer Häresie erscheinen. Die Tragik einer jeden „Häresie" ist, daß sie wirklich etwas „Herausgegriffenes", aus dem Zusammenhang Gerissenes ist. So kann selbst ein anfänglich wahres Element unwahr werden, weil es durch einseitige, ja ausschließliche Betonung in ein unwahres Verhältnis zu den übrigen Bestandteilen des katholischen Wahrheitsgebäudes gesetzt wird.

Ein Musterbeispiel für diesen Vorgang scheint die Entwicklung der Lehre vom Leibe Christi bei Luther zu liefern. Die beabsichtigte Verinnerlichung und stärkere Christozentrik der Kirchenidee führt durch einseitige Betonung und Verkennung der übrigen Zusammenhänge zum Gegenteil. Weil überbetont, gerät sie mit anderen katholischen Lehren in Konflikt. Unbedenklich opfert Luther eine nach der anderen. Er läßt alles Äußere, er läßt vor allem die Hierarchie fallen, um eine verinnerlichte Kirchenlehre zu erhalten. Er läßt praktisch die Sakramente als Mittelglieder fallen, um alles direkt Christus zuschreiben zu können. Ja nicht einmal die Gnade als objektives Bindemittel wird betont, weil ihm der Glaube allein das unmittelbarste und gänzliche Erfassen Christi zu sein scheint. Und während Luther alles um des einen opfert, hat er mit dem andern auch das eine verloren. Die gewähnte innigere Einigung mit Christus verflüchtigt sich in dem Maße, als die Mittel geleugnet werden, durch die Christus diese Einigung hergestellt wissen wollte. Zu diesen Mitteln gehörten die Sakramente im katholischen Sinn und die äußere Hierarchie der Kirche, die Spenderin der Sakramente. Luther leugnete die äußere Kirche, wie er meinte, zugunsten der inneren. Und er hat die innere Kirche zerstört, weil er die äußere vernichtete. Er hat den Leib Christi zerstört, als er die Hierarchie angriff. Und er tat es, weil er nicht die Gesamtheit der katholischen Lehre sah, weil er nicht „katholisch" sah.

Es wäre aufschlußreich, die Zersetzungserscheinung, die bei Luther beginnt, im nachlutherischen Protestantismus zu verfolgen. Die Konsequenzen, die der Protestantismus aus Luthers Lehre zog, würden ein noch helleres Licht auf diese Lehre werfen, die jene Konsequenzen schon im Keim enthielt.

DIALEKTIK DER PAPSTGESCHICHTE

VON HUGO RAHNER S. J. — INNSBRUCK

Das Wort „Dialektik der Papstgeschichte" ist von Josef Schmidlin in der Einleitung des dritten Bandes seiner „Papstgeschichte der neuesten Zeit" geprägt worden. Darnach offenbart sich diese Dialektik in der Auseinandersetzung des Papsttums mit der Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts, in der seltsam regelmäßigen Abfolge von Ja und Nein, das die Päpste der neuesten Zeit zu dieser Kultur gesprochen haben. Wir haben uns mit dieser sehr vereinfachten Dialektik schon kurz auseinandergesetzt[1]). Dagegen und gegen eine ähnliche Kritik im „Osservatore Romano", die ebenso wie wir die Dialektik der Papstgeschichte in erster Linie in innerkirchlicher, übernatürlicher „Aussprache" sieht, schreibt Schmidlin in einem Aufsatz „Zur Dialektik der neuesten Paptgeschichte"[2]) Folgendes:

„Darauf möchte ich nur erwidern, daß eben wegen dieses übernatürlichen Einschlags, der übrigens mehr oder weniger unveränderlich und von der Geschichte kaum zu erfassen, also nicht ihr eigentlicher Gegenstand ist, die innerkirchliche oder religiöse Tätigkeit der Päpste und Pontifikate keine Differenzierung und damit auch keine Dialektik in sich schließen oder bedingen kann, sondern nur einen kontinuierlichen Fortschritt oder Stillstand, weil alle Nachfolger Petri sich darin gleichen und höchstens Graduunterschiede aufweisen: was sie voneinander spezifisch unterscheidet und einen dialektischen Pragmatismus in ihre Entwicklung bringt, kann somit nur ihr Verhältnis zur Umwelt, Kultur und Politik sein, die geschichtlich in keiner Weise nebensächlich für die Papstgeschichte sind."

Das Übernatürliche an der Kirche ist also nach diesen Darlegungen „mehr oder weniger unveränderlich", daher ohne Ansatzpunkt für eine Dialektik, und ist geschichtlich „kaum zu erfassen". Mit diesen Sätzen erhebt sich die hier besprochene Frage nach der Dialektik der Papstgeschichte zur grundsätzlichen Frage nach dem eigentlichen Objekt der Kirchengeschichte und ihrer Dialektik. Wenn das Übernatürliche an der Kirche, also doch das, was sie überhaupt zur „Kirche" macht, kaum geschichtlich zu erfassen ist (was heißt übrigens „kaum": soll das nur die relative Schwierigkeit dieses geschichtlichen Übernatürlichkeitsnachweises andeuten, oder besagt es etwa gar eine schlecht verhüllte Negierung der Möglichkeit, Göttliches auf geschichtliche Weise zu erfassen?), so steht dem — zunächst einmal rein fundamentaltheologisch gesehen — jene großartige Definition des Vatikanums gegenüber[3]), die als Zusammenfassung der gesamten Tradition verkündet, die Kirche sei aus ihrem inneren Wesen heraus *(Ecclesia per se ipsa)* ein großes und ewiges Glaubensmotiv *(magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis)*, und aus sich selbst heraus ein Zeichen ihrer göttlichen Sendung *(divinae suae legationis testimonium irrefragabile)*. Die Übernatürlichkeit dieses *signum elevatum in nationes* muß also doch wohl so erfaßbar und selbst so leicht erfaßbar sein, daß die Funktion des je sich dem einfachen Menschen bietenden Kirchenaspekts als Glaubensmotiv überhaupt noch möglich bleibt. Wie erst für eine eindringende Kirchengeschichtsschreibung?

[1]) ZkTh 60 (1936) 130 ff. 432 ff.
[2]) Schönere Zukunft 12 (1936/37) 169 ff. 206 f.
[3]) Denzinger-Umberg $^{18}/^{20}$ n. 1794.

Aber lassen wir diesen apologetischen Blickpunkt. Man kann auch aus dem Wesen der Kirche selbst (und damit des Papsttums) die Möglichkeit einer übernatürlichen und innerkirchlichen Dialektik — und damit erst die Möglichkeit eines Formalobjekts für Kirchengeschichtsschreibung – dartun. Was hier folgt, soll eine kurze, ganz vorläufige Skizze einer Theologie der Kirchengeschichte sein.

Kann es also so etwas wie „Dialektik" in der Kirchengeschichte geben? Wenn diese Frage gestellt wird, dann muß zuerst wenigstens angedeutet werden, was in dieser Frage „Dialektik" bedeuten solle. Es soll damit wohl gesagt werden, daß jenes Eine und Einheitliche, von dem die Dialektik ausgesagt wird (sei es ein Seiendes oder seine Erkenntnis), unbeschadet seiner Einheit eine innere Gegensätzlichkeit in seinem Sein oder in seiner Entwicklung aufweist, so, daß es nur in dem inneren Widerspiel dieser Gegensätze zu seinem eigenen Wesen kommt und es besitzt. Diese „Gegensätze" müssen eine innere Bezüglichkeit aufeinander haben, müssen sie selber nur in ihrer Zusammengebundenheit zu einem einen, einheitlichen Wesen sein können. Ein Gegensatz, der nur von außen auf ein Seiendes auftrifft, kann dieses wohl zum Widerstand und zur Behauptung seines eigenen Wesens anregen oder es aufheben und vernichten, kann aber als solcher nie zur inneren Wesensbestimmung dieses Seienden selbst werden. Etwas, was rein von außen gegensätzlich drohend auf ein anderes auftrifft, kann nur abgelehnt werden, oder man kann sich ihm unter Aufgabe seines eigenen Wesens ergeben.

Soll daher von einer Dialektik in der Kirchengeschichte die Rede sein, dann muß das mindestens zunächst bedeuten, daß im Wesen und der Geschichte der Kirche selbst eine solche zur innern Einheit gebundene Gegensätzlichkeit beschlossen liegt. Schon von hier aus ist dann klar, daß die Dialektik der Kirchengeschichte nicht unmittelbar zwischen ihr und einer von außen auf sie eindringenden Kultur gelegen sein kann. Die Kirche hat entweder von vornherein aus ihrem Wesen eine innere Beziehung zur Kultur als zu einem ihr innerlichen Moment, und dann ist die dialektische Auseinandersetzung (oder besser Ineinandersetzung) zwischen ihr als überkultureller Macht und ihrer Kultur eine Sache ihrer eigenen inneren Entwicklung, oder sie steht der Kultur an sich fremd gegenüber (was nicht heißen braucht, daß sie diese verwirft), und dann ist die Dialektik der Kirchengeschichte in einer andern Gegensätzlichkeit zu suchen. Die Geschichte ihres Verhältnisses zur Kultur wäre dann ein zwar vielleicht sehr interessantes Thema, aber jedenfalls nicht das zentrale Thema ihrer Geschichte.

Selbst wenn wir hier von der Beantwortung dieser schwierigen Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Kultur absehen, so läßt sich auch so einsehen, daß das zentralste Thema der Kirchengeschichte jedenfalls nicht das einer eventuellen Dialektik zwischen Kirche und Kultur ist. Denn wenn das Reich Gottes, das in der Kirche geschichtliche Wirklichkeit geworden ist, „nicht von dieser Welt" ist, dann ist gewiß das innerste Anliegen ihrer Geschichte nicht ihr Verhältnis zur „Welt". Nicht einmal in rein innerweltlichen Fragen ist das so: die Geschichte eines Staates erschöpft sich nicht in der Darlegung seiner Beziehungen zu den Nachbarstaaten, sondern diese sind erst zu verstehen von einer Darlegung der diesem Staat innergeschichtlich zugrundeliegenden Dialektik. Wie erst bei der Kirche?

Gibt es also außer oder neben der dialektischen Beziehung der Kirche zur weltlichen Kultur in ihrem eigenen Sein etwas, das einen Ansatzpunkt bietet für eine dialektische Betrachtung ihres Seins und ihrer Geschichte? Ist sie in ihrem eigenen inneren Wesen betrachtet nicht so „übernatürlich", daß sie als solche mehr oder weniger unveränderlich ist und darum von der Geschichte, die es mit Beweglichem und nur mit diesem zu tun hat, nicht erfaßt werden kann, oder daß in der „übernatürlichen" Geschichte der Kirche höchstens ein kontinuierlicher Aufstieg (vielleicht von Stillständen unterbrochen) ohne eine dialektische Differenzierung feststellbar ist?

Diese Frage führt zunächst notwendig auf die Frage nach dem Wesen der Kirche und damit nach dem eigentlichen Wesen ihrer Geschichte. Man muß leider feststellen, daß die Kirchengeschichtsschreibung in ihren „Einleitungen" sich bisher nicht sonderlich bemüht hat um ein vertieftes Verständnis ihres Gegenstandes, von welchem vorgängigen Verständnis aus die Kirchengeschichtsschreibung erst wissen kann, was sie eigentlich an der Kirche zu beschreiben hat und worin die Geschichte besteht, um die sie sich (im Gegensatz zu einer Geistes-, Kultur- und Religionsgeschichte) bemühen muß. So wie die meisten Kirchengeschichten geschrieben sind, ist eigentlich schwer einzusehen, warum das in ihnen Gesagte (von einer rein praktischen Arbeitsteilung abgesehen) nicht ebenso gut in einer objektiv geschriebenen Kultur- und Religionsgeschichte stehen könnte. Das bloße Wissen oder der Glaube des Kirchengeschichtsschreibers, daß das von ihm Beschriebene tatsächlich die Geschichte eines übernatürlichen Wesens ist, ändert daran nichts, wenn das, was er berichtet und wie er berichtet, ebensogut in einer Kulturgeschichte stehen könnte. Wie sollte aber der Kirchengeschichtsschreiber mehr als solches zu berichten wissen, wenn er der Ansicht ist, daß der „übernatürliche Einschlag" „von der Geschichte kaum zu erfassen" sei und darum also auch „nicht ihr eigentlicher Gegenstand" sein könne? Nun scheint aber doch für den Verfasser einer Kirchengeschichte, der von der prinzipiellen Andersartigkeit seiner Wissenschaft als einer theologischen überzeugt ist, der seine Wissenschaft von jeder Art von Profangeschichte prinzipiell und nicht bloß im Sinn einer praktischen Stoffteilung abgegrenzt wissen will, von vornherein klar zu sein, daß gerade der „übernatürliche Einschlag" sein eigentlicher Gegenstand ist, gerade weil dieser von einer Geschichtswissenschaft, deren Blickpunkt und Methode profan ist, nicht erfaßt werden kann. Dazu ist natürlich notwendig, daß sich die Kirchengeschichte des im eigentlichen Sinn streng theologischen Bodens ihres Fragens, was Gegenstand und Methode angeht, von vornherein deutlich bewußt ist. Eine partielle Methodengleichheit mit der profanen Geschichtsschreibung ist damit keineswegs bestritten. Die Kirchengeschichte müßte sich bewußt sein, daß sie eine innertheologische Wissenschaft im eigentlichen Sinne ist: der Gegenstand ihrer Forschung und der Ausgangspunkt ihres Fragens ist im Glauben gegeben. Daß das Übernatürliche in der Geschichte „kaum zu erfassen" sei, wäre nur dann richtig (und nicht dann einmal ganz), wenn man versuchte, dieses Übernatürliche mit den Methoden einer profanen Historie allein darzustellen. Kirchengeschichte aber als innertheologische Wissenschaft steht von vornherein auf einem anderen Boden, so daß das Übernatürliche nicht etwas „kaum zu Erfassendes" für sie ist, sondern ihr eigentlicher Gegenstand.

Aber damit ist die Frage nach der Möglichkeit einer dialektisch sich entwickelnden Kirchengeschichte doch noch nicht eigentlich angefaßt. Denn es bleibt gerade in einer solchen dogmatischen Auffassung von Kirchengeschichte das Problem, ob die übernatürliche Kirche und ihre Geschichte ein Wesensmoment enthält, das eine dialektische Erfassung ermöglicht und erfordert. Nun ist das Übernatürliche in der Kirche, das den Gegenstand der Kirchengeschichtsschreibung bildet, nicht aufzufassen als eine jenseits der Geschichte bleibende Macht Gottes selber, die sich höchstens da und dort, ausnahmsweise wunderbar eingreifend, in der sonst menschlich verlaufenden Geschichte einer menschlichen (wenn auch von Gott gestifteten) Institution geltend macht. Auch abgesehen von der Vorsehung Gottes, die über seiner Kirche wacht, und die man ruhig als eine *assistentia per se negativa* betrachten mag, ist die Kirche und ihre Geschichte eine übernatürliche geschichtliche Größe, die Geschichte Gottes in der Welt. Die übernatürliche Geschichte der Kirche ist zunächst und zutiefst die Geschichte Gottes selbst, die dadurch „unsere Geschichte" ist, daß sie sich zu einer Einheit mit einem menschlichen Element verbindet, das von sich aus „geschichtlich" im Hier und Jetzt steht. Am deutlichsten offenbart sich diese Einheit im menschgewordenen Wort selber. Dort ist eine menschliche Geschichte am eindeutigsten Gottes Geschichte geworden. Aber wenn die Kirche der Leib Christi ist, dann ist auch in ihr diese Zweieinheit gegeben, ein göttliches und ein menschliches Element in einer unauflöslichen Einheit, in der das göttlich Zeitlose wirklich geschichtlich, und das menschlich Geschichtliche wirklich zur Geschichte Gottes wird. Das Menschliche ist also nicht bloß als der von außen auf ein gleichbleibendes Übernatürliches auftreffende Gegensatz zum Übernatürlichen aufzufassen, sondern in seiner Einheit mit dem Göttlichen wird seine Geschichte zur inneren Geschichte des Göttlichen selbst. Zwischen den so aufgefaßten beiden Momenten der Kirche und ihrer Geschichte besteht nun unleugbar ein dialektischer Gegensatz in dem Sinn, wie wir ihn zu Anfang als dialektische Gegensätzlichkeit in der inneren Einheit eines Wesens zu beschreiben suchten.

Es kann also, so sagen wir, zwischen diesen beiden Wesensteilen der Kirche zu einem dialektischen Gegenspiel kommen — und in ihm läge die Grunddynamik verborgen für alle kirchengeschichtliche Entwicklung, so, daß diese Dynamik dann auch in den Gesetzen der Kirchengeschichtsschreibung sich abspiegeln müßte; ja, die tiefere Einsicht in dieses dialektische Kräfteverhältnis trüge auch überhaupt zur Auffindung, zur Heuristik jener für die Geschichtsschreibung wesentlichen geschichtsbildenden Gedanken bei, ohne die eine Kirchengeschichte eben nicht Geschichtsschreibung der Gotteskirche sein kann. „Ich beginne mein Werk mit der über alles Menschliche hinausragenden Heilsveranstaltung Gottes," „Ich beginne den Gang in die Kirchengeschichte mit der Erscheinung des Erlösers im Fleische," sagt der große Eusebius auf den ersten Seiten seiner Kirchengeschichte (1, 2. 5) und er sagt damit viel Tieferes als alle kulturdialektische Auflösung mancher heutigen Kirchengeschichtsschreibung.

Diese Dialektik des „Gottmenschlichen" in der Kirche ist nun nicht so zu denken, daß etwa diese beiden Momente sich gegenseitig aufheben oder in sich aufgehen wollen. Sondern sie besteht, nur skizzenhaft angedeutet, in

Folgendem: 1) Darin, daß die beiden Wesensteile sich gegenseitig zur Entfaltung verhelfen, gerade indem sie jeweils ihr eigenes Wesen zur Geltung zu bringen suchen. So wie Menschengeist, jenseits aller platonisch verstiegenen Trennung des reinen Geistes vom schlechten Leib, wesentlich angewiesen ist auf das Leibliche, ja erst überhaupt Geist „werden" kann im Leib, so kann das Göttliche und Unwandelbare der Kirche erst offenbar werden an der Entfaltung des Sichtbaren. Und so ist geschichtliche Entwicklung des Menschlichen an der Kirche immer auch nicht bloß „gottgewollt", sondern geradezu geschichtliche Sichtbarwerdung des Göttlichen: οἰκονομία haben das die altkirchlichen Theologen genannt; οἰκονομία ist auch das geschichtliche Ideal des Eusebius und der andern Großen. 2) Darin, daß die lebenspendende Wirkkraft des Göttlichen stets dort in Erscheinung tritt, wo das Menschliche nach den Gesetzen des rein innermenschlich Geschichtlichen sterben müßte — eine Einwirkung, die behutsam und mit göttlichem Takt ohne jeden apologetischen Lärm festgestellt werden müßte, die aber zweifellos geschichtlich zeigbar ist. Das wäre dann auch eine Vertiefung des berühmten Arguments aus der „bald zweitausendjährigen Geschichte der Kirche", das, rein geschichtlich gesehen und verglichen mit der noch viel älteren Geschichte etwa des Buddhismus, stets etwas auf die gutgläubige Willigkeit des Hörenden angewiesen zu sein scheint. 3) Darin, daß das göttlich Zeitlose der Kirche in keinem Augenblick ihrer menschlich jeweiligen Zeitlichkeit ganz „da" ist, weil die Kirche ganz erst dann ihr Wesen erfüllt hat, erst sie selbst ist, wenn „der eine, vollkommene erwachsene Mann Jesus Christus, zu dem hin wir viele seufzend verlangen" (um mit der tiefsinnigen Kirchentheologie des Hippolyt von Rom und des Irenäus zu sprechen), vollendet ist. In dieser tiefsten Dialektik des Wesens der Kirche als eines wohl immer im Je des Jetzt ganz da seienden und doch erst im Eschaton ganz vollendeten Gebildes liegen die fruchtbarsten Anregungen verborgen für eine theologisch vertiefte Betrachtung des geschichtlichen Werdens der Kirche, vorab ihrer Menschlichkeiten, nicht nur der sündhaften Menschlichkeiten der jeweiligen Träger kirchlicher Macht und Aufgaben, sondern auch der wesensnotwendigen Beschränkungen, denen die geschichtliche Jeweiligkeit der Kirche notwendig unterworfen ist. Hierfür sei nur ein Beispiel angeführt: der vielbesprochene „Zentralismus" des Papsttums, den Schmidlin auch in seinen neuesten Aufsätzen für eine Fehlentwicklung hält, die sich aus der Dialektik mit der profanen Kultur, einst des Kaisertums, dann des Nationalismus, dann des Liberalismus ergeben habe und die nun allmählich abgebaut werden müsse: „wir meinen vielmehr, daß sie entweder durch freiwillige Abrüstung weitherziger Tiaraträger oder gar durch eine entgegengesetzte Reaktion gestoppt werden müßte" (S. 207; übrigens, welch wenig ehrfürchtige, technisierte Sprache, die im innersten Bezirk der Kirchengeschichte von „Abrüsten, Reaktion und Stoppen" spricht!). Wir hingegen meinen, daß dieser „Zentralismus" infolge der Definition des Vatikanums in den heiligsten Bereich des Glaubens gehört, zum Wesen der Kirche, wo es kein Abrüsten und Stoppen gibt; daß diese Entwicklung seit dem frühen Mittelalter etwas Wesensnotwendiges in der Kirche (durchaus im Sinn obiger Dialektik) gerade am „Menschlichen" des Zentralismus geoffenbart hat, das als solches nie mehr verlierbar ist (was ja die Definition des Vatikanum zeigt);

daß endlich die Tatsache, daß heute dieser päpstliche Zentralismus im Vordergrund des geschichtlichen Bewußtseins steht, und andere, ebenso gottgeoffenbarte Wahrheiten, wie etwa die Episkopalverfassung, mehr im Hintergrund, nur zeigt, wie die Kirche, obwohl sie ganz „da" ist, stets nur ein Teilstück ihres Wesens aussprechen kann, so, daß dieses Aussprechen des einen wie ein Echo das Aussprechen des anderen zur Konstituierung der Ganzheit herbeiruft; das sind aber nicht Fehlentwicklungen, sondern das ist Folge der ungeheuersten aller Tatsachen: daß Gott sein ewiges Wort Menschen anvertraut, überantwortet hat.

Eine so grundgelegte theologische Kirchengeschichte könnte dann auch viel treffsicherer das Große und das Menschliche an der Papstgeschichte beschreiben. Sie müßte nicht mehr in apologetischer Ängstlichkeit Menschliches verschweigen, noch weniger würde sie in einer posierten Objektivität ehrfurchtslos werden. Sie hätte dann auch ein theologisch tieferes Verständnis für den geschichtlichen und methodischen Ort, an dem die dialektische Auseinandersetzung des Papsttums mit der Kultur der Welt darzustellen wäre; denn erst jetzt wäre greifbar, wie in einem wahren Sinn die an sich außerhalb der Kirche stehende Weltkultur doch auch in den innersten Bezirk der Kirche übergreift, eben weil sie Kultur der Menschen ist, die mit diesem ihrem Menschtum den menschlichen Wesensbestandteil der Kirche konstituieren. Das wäre dann die geschichtstheologische Begründung der Forderung, die wir in unserer Besprechung von Schmidlins drittem Band erhoben haben (S. 434), daß erst von einer Darstellung der innerkirchlichen Dialektik aus die Darstellung und Beurteilung der Beziehung des Papsttums zur Kultur in Diplomatie und Konkordat, in Ablehnung und Bejahung ihren richtigen Platz erhält. Treffend hat das auch Oskar Bauhofer ausgedrückt in seinem neuesten Buch „Die Heimholung der Welt. Von der sakramentalen Lebensordnung"[4]):

„Gerade in der Abfolge päpstlicher Lehräußerungen und innerkirchlicher Maßnahmen — die über die Physiognomie der einzelnen Pontifikate hinweg allmählich einen gewaltigen Gesamtplan christlicher Lebensordnung erstehen lassen — enthüllt sich die Weltbedeutung, das Weltamt der Kirche. Die Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis, die Enzyklika „Rerum Novarum", die Liturgische Reform Pius' X., „Qudragesimo anno" und „Katholische Aktion" — das sind Grundsteine einer christlichen Lebensordnung. In der scheinbaren Buntheit der Thematik, in der Regellosigkeit der Chronologie, in der Vielfalt menschlicher Temperamente, — Dinge, die der Tagessicht allein merkwürdig und bedeutsam erscheinen —, wird dem die Jahre und Jahrzehnte zusammenfügenden geschichtlichen Blick eine innere Folgerichtigkeit und Sinnhaftigkeit von überwältigender Art offenbar: und wie die geheime Planung — nicht von Menschen, sondern göttlichen Geistes."

Das Ideal aller Kirchen- und Papstgeschichtsschreibung besteht also gerade in dem, was Schmidlin als geschichtlich nicht faßbar ablehnt: in der geschichtlich klar erkennbaren Dialektik des Übernatürlichen.

[4]) Freiburg 1937, Herder, S. 170 f.

„QUOS PRETIOSO SANGUINE REDEMISTI"

VON JOS. A. JUNGMANN S. J. — INNSBRUCK

Wir sind es gewohnt, im Te Deum die Worte: *Te ergo quaesumus tuis famulis subveni quos pretioso sanguine redemisti*, übersetzt zu finden: „... die Du mit Deinem kostbaren Blute erkauft hast".

Wir nehmen damit an, daß dieser und die folgenden Verse den christologischen Teil des Hymnus weiterführen wollen. Die Textüberlieferung bietet aber einhellig den obigen Wortlaut[1]), und eines der frühesten Zitate aus dem Hymnus, das von Cyprian von Toulon († 546) stammt, enthält gleichfalls dieselbe Fassung: *quos praetioso sanguine redimisti*[2]). Ist es nur Zufall, daß hier nicht, wie wir es erwarten würden, ein *tuo* eingefügt ist? Das ist schwerlich anzunehmen. Auch das Interesse des Rhythmus (*cursus velox* in den Schlußworten: ´ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ´ ⏑) kann nicht der Grund sein, da die Wendung ja lauten könnte: ...*tuo sanguine redemisti* oder wie Nicetas von Remesiana († um 414), der wahrscheinliche Verfasser des Hymnus, anderswo sich ausdrückt: *sanguinis tui pretio redemisti*[3]).

Der Grund dürfte in einem Gesetz der Gebetssprache liegen, das wir um jene Zeit auch sonst gelegentlich wirksam sehen. Wir finden da nicht nur Gebete, die in Auswirkung der christologisch-trinitarischen Kämpfe die Wesensgleichheit von Vater und Sohn dadurch zur Geltung bringen, daß sie die Gebetsanrede in einem und demselben Gebet bald an den Vater, bald an den Sohn richten[4]), sondern auch Formeln, die sich deutlich zuerst an Gott, dann an Christus wenden; das Te Deum ist eine solche Formel, das Gloria eine andere; verwandt sind Bekenntnisformeln, die, wie das Athanasianum, zuerst das Bekenntnis zum dreieinigen Gott, und dann das Bekenntnis zu Christus aussprechen. Weiter finden wir aber auch Gebete, die zuerst Gott, dann Christus anreden und dann mit einem „Du" oder „Herr" die Doppelanrede an Gott und Christus singularisch zusammenfassen. Schon bei Clemens von Alexandrien findet sich in seinem Gebet am Schluß des „Paedagogus" die Wendung: υἱὲ καὶ πατήρ, ἓν ἄμφω, κύριε[5]). In der dem hl. Athanasius zugeschriebenen Schrift De virginitate heißt es in einem Gebete: Ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός... εὐχαριστοῦμέν σοι καὶ αἰνοῦμέν σε ...παρακαλοῦμέν σε κύριε[6]). Der hl. Augustin sieht in den Worten des 5. Psalmes: *Intende voci obsecrationis meae, Rex meus et Deus meus*, Christus und Gott angerufen und hebt dabei das singularisch gehaltene Wort der Bitte hervor[7]): *Secundum ergo illud quod dictum est: Per me itur ad Patrem, recte*

---

[1]) Vgl. die Synopse der ältesten Texte bei F. E. Warren, The Antiphonary of Bangor II (H. Bradshaw Society, vol. 10), London 1895, 94.

[2]) A. E. Burn, An Introduction to the Creeds and to the Te Deum, London 1899, 257 f.

[3]) Nicetas, Expl. symboli: *sanguinis sui pretio nos redemit* (Burn a. a. O. 264).

[4]) J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Liturgiegesch. Forschungen 7/8), Münster 1925, 19 f. 62 f. 199.

[5]) Clemens Al., Paedagogus III, 12 (Stählin I, 291 Z. 1). Vgl. auch Serapion, Euchologion 13,7 (Funk II, 172): λαλησάτω ἐν ἡμῖν ὁ κύριος Ἰησοῦς καὶ ἅγιον Πνεῦμα καὶ ὑμνησάτω σέ.

[6]) De virg. c. 14 (v. d. Goltz 49).

[7]) Augustinus, Enarr. in ps. 5,3 (PL 36,83 f.).

primo ‚Rex meus' et deinde ‚Deus meus'. Nec tamen dixit: ‚Intendite' sed ‚Intende'[8]).

So scheint nun auch im Vers: *Te ergo quaesumus tuis famulis subveni quos pretioso sanguine redemisti* — und in seiner Fortsetzung — die vorausgehende Doppelanrufung singularisch zusammengefaßt zu werden, weshalb eine Ergänzung des Wortes *sanguine* ebensowenig mit *tuo* wie mit *Filii tui* angängig war. Es wird nun einfach der „Herr" angerufen, wie das gerade im Bittgebet auch sonst geläufig ist[9]).

Wenn diese Erklärung zu Recht besteht, ergeben sich auch Folgerungen für den Aufbau des Hymnus. Neben der Auffassung, die nur zwei Abschnitte unterscheidet und damit die ganze abschließende Versikelreihe auch noch an Christus gerichtet sein läßt, wird nämlich auf Grund der Textgeschichte auch eine Dreiteilung vertreten, in der man den dritten Teil mit dem ersten der angehängten Psalmverse: *Salvum fac populum tuum,* beginnen läßt. Wenn man nun aber die Gliederung vornimmt nicht äußerlich nach der Textgeschichte, sondern nach dem tatsächlichen Inhalt des heute vorhandenen Hymnus, so muß dem Gesagten zufolge dieser dritte Teil offenbar mit dem Vers *Te ergo quaesumus* beginnen; denn mit ihm mündet der Lobpreis Gottes und der Lobpreis Christi in die beide gemeinsam umfassende Bitte aus, die dann bis zum Schluß des Hymnus weiterfließt. Im ursprünglichen Gesang umfaßte diese Bitte nur die zwei Verse: *Te ergo quaesumus...* und *Aeterna fac cum sanctis tuis in gloria munerari* (statt *numerari*). Ihre Zugehörigkeit zum ursprünglichen Text des Hymnus wird von der ältesten Überlieferung einhellig bezeugt[10]). Sie wird bestätigt auch durch den Rhythmus, der die Gesetze des *cursus* bis hieher und nur bis hieher beobachtet. Dieser kurze Schluß ist dann aber auf verschiedene Weise durch weitere Verse ergänzt worden, die wohl erst allmählich als Bestandteile des Hymnus betrachtet worden sind. Abgesehen vom Vers *Dignare Domine die isto* sind es Verse, die verschiedenen Psalmen entnommen sind (Ps 27,9; 144,2; 122,3; 32,22; 30,2). Sie

[8]) Daß die Zusammenfassung von Gott und Christus tatsächlich in einem Singular erfolgen muß, wurde vor einigen Jahren betont durch A. Deneffe, Merkwürdige Übersetzung einer Ignatiusstelle: ZkTh 49 (1925) 146—148. W. Bauer hatte die Stelle Ignatius, Ad Polyc. 1,1: Πολυχάρπῳ ἐπισκόπῳ... μᾶλλον ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰ. Χρ., übersetzt: „...dem vielmehr Gott Vater und der Herr Jesus Christus Bischöfe sind"; Deneffe zeigt, daß die Übersetzung singularisch lauten muß.

[9]) Gewiß könnte man auch sagen: Der Hymnus kehrt zur Gottesanrede zurück. Tatsächlich findet sich die Wendung: *pretioso sanguine redemisti,* die ebensogut Reminiszenz aus dem Hymnus wie eigene Bildung nach 1 Petr 1,18f. sein kann, in einer in gewohnter Weise an Gott gerichteten römischen Oration, die schon im Leonianum vorkommt: *...oves quas pretioso sanguine redemisti, diabolica non sinas incursione lacerari. Per D.* (Feltoe 67). Das ältere Gelasianum hat an einer Stelle gleichfalls diesen Wortlaut der Oration beibehalten (III, 17; Wilson 240), an zwei anderen Stellen aber hat es denselben Text zur naheliegenden Form ergänzt: *quas pretioso sanguine Filii tui redemisti* (I, 28. 39; Wilson 44. 68). Im jüngeren Gelasianum des Sangall. 348 hat der Redaktor den Text belassen, aber die Christusanrede vorausgesetzt, indem er schloß: *Qui cum Deo Patre* (Mohlberg n. 1570). — Ähnlich heißt es in den Apostolischen Konstitutionen an drei Stellen (II, 57,20; VIII, 12,40; VIII, 41,8): (κληρονομία) ἣν περιεποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ Χριστοῦ σου (Funk I, 167. 510. 552).

[10]) Eine Handschrift des Britischen Museums, Cod. Harl. 7653 (8./9. Jh.), läßt den Text mit diesen Versen schließen; bei Warren a. a. O. 86. 94.

schließen mit ihrer wiederholten Anrede *Domine* gut an das im angegebenen Sinn verstandene *Te ergo quaesumus* an, während sie als fortgesetzte Christus-anrufung schon etwas ungewöhnlich klingen würden. Für diese folgenden Verse geht die Überlieferung in mehrere Zweige auseinander; die Überlieferungszweige, die neben dem Text der römischen Liturgie vorhanden sind, enthalten nur je eine Auswahl aus den hier angefügten Versen. Diese angefügten Verse sind das, was man im frühen Mittelalter *capitula, capitella,* nannte und was wir heute *preces* nennen. Das Schwanken des Umfanges ist für derartige *capitella* das ganze Mittelalter hindurch bezeichnend. Es handelt sich dabei um jenes Wechselgebet, das Vorbeter und Gemeinde oder zwei aus der Gemeinde gebildete Chöre verrichten und das die Brücke bildet von einem Gesang, einer feierlichen Antiphon, einem Responsorium zur abschließenden Oration des Priesters. Daß auch zum Te Deum eine solche abschließende Oration hinzuzudenken ist, bezeugen gerade einige der ältesten Texte[11]).

Man könnte auf den Gedanken kommen, das bei den Worten *Te ergo quaesumus* gebräuchliche Niederknien als einen Überrest davon zu betrachten, daß einstmals der ganze dritte Teil, die Bitten, kniend gesprochen worden wäre, wie das den *preces* an nichtösterlichen Tagen entspricht. Doch konnte ich dafür in den erreichbaren Quellen keine Bestätigung finden. Außerdem wurde das Te Deum ja vorwiegend als Sonntagshymnus betrachtet und ist noch heute von Tagen mit *preces feriales,* die *flexis genibus* zu sprechen sind, geradezu ausgeschlossen. Wohl aber können wir heute noch den Vorgang beobachten, daß angehängte Verse in einen Gesangstext hineinwachsen. Wir pflegen an das bei Dankesfeiern gesungene Te Deum die weiteren Versikel anzuschließen: *Benedicamus Patrem et Filium cum Sancto Spiritu* und *Benedictus es Domine in firmamento coeli,* je mit dem entsprechenden Responsorialvers. Dieselben Versikel werden in den Laudes zum Canticum Benedicite hinzugefügt; hier sind sie jedoch bereits Bestandteile des Canticums geworden.

[11]) Das Antiphonar von Bangor (Hs. aus dem 7. Jh.; Warren 33; vgl. S. 10) hat am Schluß einen Anhang von Orationen und darin auch eine Oration zum Te Deum: *Te Patrem adoramus... per aeterna saecula saeculorum.* Zwei Handschriften, die von J. H. Bernard und R. Atkinson, The Irish Liber hymnorum I (H. Bradshaw Society, vol. 13), London 1898. wiedergegeben werden, lassen dieselbe Oration unmittelbar auf das *Te Deum* folgen (S. 61). — Auch im oben erwähnten Cod. Harl. 7653 folgt eine (für das Privatgebet bestimmte) Oration auf den Hymnus (Warren 86).

REZENSIONEN

Maurice Blondel, La Pensée. I: La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée; II: Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement. 2 Bde. 8° (XLI u. 421, 558 S.) Paris 1934 35, Alcan.

Als vor zwei Jahren Maurice Blondel sein lange erwartetes Werk „La Pensée" erscheinen ließ, wurde diese Arbeit in Frankreich als ein philosophisches Ereignis bezeichnet. Von dem Philosophen von Aix, der vor nahezu einem halben Jahrhundert seine in der philosophischen Welt vielbeachtete und aufsehenerregende Doktorthese über „L'Action" (1893) herausgebracht hatte, war seither außer einigen Aufsätzen und Beiträgen in verschiedentlichen Zeitschriften keine größere Arbeit mehr erschienen. Allerdings war im gleichen Jahre der Action eine bemerkenswerte Untersuchung von Bl. herausgekommen unter dem Titel: „De Vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium"[1]), die für die philosophische Gedankenwelt Bl.s von größter Bedeutung geblieben ist. Doch schon zu Anfang seiner philosophischen Laufbahn beabsichtigte Bl. das Werk „L'Action" durch zwei weitere Werke „La Pensée" und „L'Etre et les êtres" zu ergänzen. Letzteres ist nunmehr zu Beginn dieses Jahres erschienen. „L'Action", das seit seinem ersten Erscheinen vergriffen geblieben ist, wird demnächst in völlig neuer Umarbeitung in zwei Bänden erscheinen, und zwar so, daß nicht mehr bloß das Wirken im Menschen, sondern im ganzen Seinsbereich behandelt wird.

Es ist bekannt, daß „L'Action" von gewisser Seite im katholischen Lager als modernistisch verdächtigt wurde, wie auch Blondel noch in manchen apologetischen Lehrwerken unter die Modernisten eingereiht ist, obgleich nach längerem Abstand mehr und mehr ersichtlich wird, daß diese Deutung auf einem Mißverständnis seiner Lehre beruht. Maurice Blondel ist neuerdings bei uns in Deutschland bekannt geworden als jener, der das heute so aktuelle Problem der christlichen Philosophie ins Rollen gebracht hat. Bl. selbst ist ein Gegner des Ausdrucks „christliche Philosophie" und nennt seine Philosophie eine „katholische Philosophie". Den Ausdruck rechtfertigt Bl. damit, daß die Philosophie es mit dem Gesamtbereich der metaphysischen Wahrheiten, den gesamten Tatsachen und Erfahrungen, sei es der geschichtlichen, ästhetischen, ethischen oder religiösen Ordnung, zu tun hat. Insofern unterscheidet sich seine „katholische Philosophie" noch in keiner Weise von der wahren Philosophie schlechthin; denn selbstverständlich ist Bl.s katholische Philosophie eine methodisch reine Philosophie. Auch setzt seine katholische Philosophie prinzipiell nicht die Erkenntnis des katholischen Dogmas voraus und erstrebt in diesem Sinn auch keine Harmonisierung von Philosopie und Theologie, wenngleich diese katholische Philosophie ohne die zeitliche Existenz des Christentums und dessen Einfluß auf das menschliche Denken nicht denkbar wäre. Die Benennung „katholische Philosophie" muß denn zunächst genommen werden als ontologischer Ausdruck der philosophischen Geisteshaltung eines Menschen, der, hypothetisch gesehen, nichts von der Offenbarung wüßte, aber treu nach der inneren Erleuchtung seines

[1]) Neu herausgegeben unter dem Titel: „Une énigme historique. Le vinculum substantiale d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur", Paris 1930.

Gewissens denkt, handelt und lebt. Nach theologischer Lehre gehört bekanntlich solch ein Mensch zur unsichtbaren Seele der Kirche. Deshalb ist es durchaus sinnvoll, hier von einer katholischen Philosophie zu reden als einer solchen, die all die natürlichen Voraussetzungen setzt, damit ein Mensch in diesem weiteren Sinne des Wortes katholisch sei. Die innere Dynamik einer solchen Philosophie bringt es mit sich, daß sie nicht bei dieser ersten Erfahrung stehen bleibt, daß sie fortschreiten darf bis zu den höchsten Erfahrungen kirchlicher Mystik, und zwar völlig unabhängig von der Theologie. Denn in der Wirklichkeit des heiligen Lebens bilden das Übernatürliche und das Natürliche nicht zwei verschiedene Daseinsverwirklichungen, sondern nur eine, deren übernatürlicher Grund uns zwar verborgen bleibt, deren natürliche Aktseite jedoch erlebnismäßig gegeben ist. Diese darf denn auch die Philosophie ergründen, ohne deshalb ihrer Methode untreu zu werden.

Wenngleich „La Pensée" meistenteils eine Reihe sehr glänzender Besprechungen und Anerkennungen gefunden hat, so hat es nicht an einzelnen Kritiken von scholastischer Seite gefehlt, obwohl auch von dieser Seite her genug positive Urteile vorliegen. Gerade von einem der angesehensten Thomisten, dem Pater Reginald Garrigou-Lagrange, konnte man in der „Revue Thomiste" 40 (1935) 492ff. einen offenen Briefwechsel desselben mit Bl. lesen, der offensichtlich eine wesentliche Annäherung des Blondelismus mit der Lehre des hl. Thomas zum Ausdruck brachte. Es scheint uns auch, daß die wenigen, dafür um so hartnäckigeren Kritiken einzelner Hauptpunkte der Lehre Bl.s auf Mißverständnissen beruhen dürften. Es verlohnt sich deshalb, kurz einmal den Gründen nachzugehen, warum Blondels philosophische Lehre so mißverstanden werden konnte.

Gewiß, die Lektüre Blondels ist vielleicht nicht leicht[9]). Seine Gedankenführung wie sein Stil fordern vom Leser höchste Geduld und Konzentration. Die Dichte und Geballtheit seiner Gedankengänge und dazu das so langsame Fortschreiten seiner Schlußfolgerungen haben auf viele den Eindruck gemacht, Bl. sei ein unklarer Denker, der alles durcheinander wirft. Man hat behauptet, die Stärke seines philosophischen Denkens liege im Synthetischen, in dem Streben nach Zusammenschau aller wechselseitig aufeinander und ineinander wirkenden Seinsgründe.

Tatsächlich ist dies eine besondere Begabung Bl.s, die ihn als einen tiefen und echten Philosophen kennzeichnet. (Es hat ja nicht an Stimmen gefehlt, die ihn als einen klassischen Philosophen bezeichnet haben, dessen Einfluß noch nicht abzusehen sei.) Es ist aber merkwürdig, daß zuweilen jene, die diesen Zug an Bl.s Philosophie hervorheben, zu gleicher Zeit sich über seine subtilsten und langwierigen Analysen beklagen. Nun ist gerade diese Eigenheit wiederum ein hervorstechendes Merkmal an Bl.s Philosophie, die auch, wenn man die durch den ständigen Blick auf das Ganze bedingte Spannung dieses Denkens bedenkt, erklärlich macht, warum Bl.s Gedankengänge sich nicht so leicht dem oberflächlichen Leser erschließen. Diese Methode bringt es mit sich, daß auch die Sprache Bl.s hohe Anforderungen stellt, abgesehen davon, daß in Bl. ein Stück Dichter steckt. Es ist so, als reichten die traditionellen Kategorien für Bl. nicht hin, die vielseitigen, zum Teil neuen Aspekte, die seine Methode ihm in der Wirklichkeit erschließt, auszudrücken. Das mag auch der Grund sein, warum man Bl. den Vorwurf gemacht hat, er gebrauche Termini der traditionellen Philosophie und unterschiebe ihnen einen neuen Sinn. Doch sollte man überlegen, ob die Vertiefung und Bereicherung einer Wortbedeutung nicht gerechtfertigt ist, wenn dieselbe Wortbedeutung lange Zeit durch unzulängliche Erkenntnismethoden einen

[9]) Eine deutsche Übersetzung von „La Pensée" befindet sich in Vorbereitung.

Teil ihrer Sinnfülle verdecken mußte. Wir wollen damit durchaus nicht behaupten, die traditionelle Philosophie habe bisher versagt, und erst Bl. sei es gelungen, die einzig wahre philosophische Methode zu entdecken. Es verhält sich nur so, daß vieles, was früher große Denker gesehen haben, von späteren wieder übersehen wurde, bis gelegentlich wieder solche ursprüngliche Sichten in den Blick kommen. Auch die Fülle der Bilder in Bl.s Sprache wurde von manchen Kritikern als verdunkelndes Moment gekennzeichnet. Wir wiesen ja soeben darauf hin, daß er die Sprache meistert wie ein Dichter. Wir müssen aber auch darauf hinweisen, daß alle großen Philosophen, Thomas von Aquin nicht ausgenommen, sich mit Vorliebe des Gleichnisses bedient haben, um das, was die Begriffe nicht restlos adäquat ausdrücken, besser veranschaulichen zu können. Das Gleichnis und das Symbol haben in der mittelalterlichen Philosophie eine große Rolle gespielt, und sie waren ein Zeichen dafür, daß diese Philosophien dem Leben noch nahestanden. Nur unschöpferische und nachredende Philosophen können es sich leisten, jeglicher Gleichnisse zu entraten. Der wahre Philosoph, mag er nun ein Platon, ein Augustinus oder ein Thomas von Aquin sein, wird auf Schritt und Tritt seine abstrakten Gedankengänge durch sinnbildhafte, darum nicht minder geistige Veranschaulichung ergänzen.

Versuchen wir nun an Bl.s Werk „La Pensée" heranzutreten. Zuvor sei aber noch vermerkt, daß es nicht leicht ist, das so nuancierte Gedankengefüge dieses Werkes in großen Zügen wiederzugeben, ohne durch die Verkürzung der Perspektiven das eine oder andere in Bl.s Lehre zu entstellen. Wir wollen uns deshalb bemühen, möglichst getreu diesen Gedankengängen nachzugehen. Eine weitere Schwierigkeit des Verständnisses für uns Deutsche liegt in dem Wort „pensée", das wir mit Denken und Gedanke wiedergeben können. Es wäre aber ganz verfehlt, wenn wir das Wort „pensée" nur im Sinne von Denken als subjektivem Denkakt oder im Sinne von Gedanken als Denkergebnis faßten. „Pensée" ist für Blondel das Sein des Denkens, sowohl in seinen Gründen, wie in seinem Vollzug und in seinem Ergebnis. Das französische Wort „pensée" gibt dies besser wieder als das deutsche Wort Denken, das wir in seinem weitesten Sinn nehmen wollen. Es hat eine Besprechung von „La Pensée" darauf hingewiesen, um dieses Werk zu verstehen, müsse man erst den uns eingefleischten rationalistischen Denkhabitus abgelegt haben. In der Tat ist es der modernen Philosophie, die zum größeren Teil, besonders natürlich auch in Frankreich, im Banne Descartes' steht (vgl. den Exkurs 2: Der Drehkäfig des Denkens; I, S. 215—250), immer als etwas Selbstverständliches erschienen, daß das Denken eine Seelenfähigkeit ist, die einer Gegenstandswelt gegenübersteht, die es durch sein inneres Licht erschließt. Die berühmte Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt gilt ja den meisten noch heute als etwas ursprünglich Gegebenes, während diese Unterscheidung ursprünglich gar nicht existiert. Ja, diese aprioristische Annahme hat es mit zum größten Teil verschuldet, daß das Problem des Denkens gar nicht mehr gesehen wurde, weil man ja von vornherein Sein und Denken auseinandergerissen hatte, während doch in Wirklichkeit beide in engster Gemeinschaft stehen. Diese verkehrte Haltung macht es auch verständlich, wieso das metaphysische Problem des Denkens immer mehr aufging in das Problem der Erkenntnistheorie, ja wie diese geradezu zum Schlüssel der gesamten Philosophie erhoben wurde, während dieses erkenntnistheoretische Problem ein nachgeordnetes Problem und nur einen Teil des metaphysischen Problems des Denkens darstellt.

Der Ausgangspunkt des Problems des Denkens kann also nur im ursprünglich Gegebenen liegen, d. h. in dem, was wir in unserem Bewußtsein vorfinden, nicht in dem, was wir nachträglich durch die Reflexion erarbeitet haben. Mag auch dieser Ausgangspunkt durch die Fülle und Dichte seines Inhaltes zunächst verwirren, jeder andere müßte uns auf falschen Weg bringen.

Es genügt aber nicht, die Tatsache des Denkens zu beschreiben und festzulegen, auch nicht, die ganze Entwicklung des Denkens aufzuzeigen und zu analysieren: das wäre alles noch erst Phänomenologie. Wir müssen den Gründen nachgehen, die in diesem Gegebenen eingeschlossen sind, den letzten Gründen nämlich, die das Denken und damit die Intelligibilität überhaupt möglich und denkbar machen, den Gründen, die uns eine befriedigende Lösung geben für die so verwirrende und widerspruchsvolle Fülle von Gegebenheiten in dem, was wir Denken nennen.

Dieses Ziel der Untersuchung bestimmt denn auch die Methode, die Bl. als Methode der Implikation bezeichnet. „Die Stärke der Implikation liegt darin, jede unserer Aussagen über Einzelsachverhalte und jedes unserer fortschreitenden Denkergebnisse in Abhängigkeit zu setzen vom Gesamtzusammenhang, ohne den weder die wirklichen Gegebenheiten möglich, noch deren Bewußtsein denkbar ist, und sie dadurch an Wert gewinnen zu lassen" (I, S. XXXI). Und zwar versteht Bl. das Wort Implikation sowohl im passiven Sinn des Eingeschlossenseins wie im aktiven des Einschließens und Umschließens. Seine Methode ist deshalb zugleich eine Methode des Auseinanderfaltens, des Analysierens, wie des Integrierens aller Voraussetzungen des Denkens, die dasselbe auf seinem Weg zu seinem Endziel hintragen. Unerbittliche Voraussetzung bei dieser Methode ist der Ausgangspunkt vom Konkreten und die Verbundenheit seines Denkens mit der konkreten Wirklichkeit als Schnittpunkt des Universalen und Individualen. Bl. philosophiert nie über Abstraktionen, über Ideen, sondern immer nur über konkrete Wirklichkeiten. Diesen Satz muß man sich tief einprägen, will man Bl. richtig verstehen. Er ist der Schlüssel zu Bl.s Dialektik, die nicht eindimensional noetisch wie z. B. bei Hegel verläuft, sondern zweidimensional entsprechend der Doppelnatur des Denkens in einer ständigen Vor- und Rückbewegung vom spontanen zum reflexiven Denken fortschreitet.

Das Problem, um das es letzten Endes im Werke „La Pensée" geht, ist die Frage nach dem Grunde des Denkens und damit nach dem Grunde der Intelligibilität selbst. Bl. faßt das Phänomen des Denkens in seiner ganzen Fülle, wie wir schon bei der Worterklärung sagten, d. h. in all seinen Dimensionen, die ihm sein konkretes Dasein verleiht und wie sie auch aus der Sinnfülle der verschiedensten Bedeutung des Wortes Denken in den mannigfaltigsten Sprachen bezeugt werden (XVI—XXI und Exkurs 4: I, 255—264).

Der erste Band von „La Pensée" beschäftigt sich, wie schon der Titel sagt, mit der Genesis des Denkens und den spontanen Voraussetzungen im Verlauf des Aufstiegs des Denkens.

Er frägt nach den Hintergründen des Denkens, sofern dieses Denken als das notwendige Ergebnis eines Zusammenwirkens einer Reihe von spontan wirkenden vorausliegenden Denkgründen erscheint. Es kommt nämlich darauf an, dem

Denken bis in seine unscheinbarsten Erscheinungsformen nachzugehen, denn nur, wenn wir das Denken bis in seine materiellsten Wurzelgründe verfolgen, wird es uns möglich sein, es bis in seinen höchsten geistigsten Urgrund zu ergründen. Es wird viele Leser Bl.s seltsam berühren, wenn er von einer pensée cosmique, einem kosmischen Denkgrund spricht. Er nimmt diese Bezeichnung durchaus nicht im analogen, sondern im realsten Sinn als Denksein, denn der Kosmos ist in Wirklichkeit mit ein Aspekt des Denkens, gewiß das nicht nur allein (darüber wird im Bande L'Etre et les êtres und in L'Action noch die Rede sein), aber doch ein Wesensbestandteil des Phänomens Denken.

Das Denken ist nach Bl. so sehr in der Welt vorausgesetzt, im Kosmos verwurzelt, daß es als kosmischer Denkgrund, als ein Unstoffliches im Stofflichen, dem freilich noch jede Bewußtheit fehlt, reales Denksein ist. Dieses reale Denksein, das ein Denken im Ansatz ist, bestimmt denn das Denken nicht etwa bloß von außen her, sondern geht in dessen Wirklichkeit ein und zielt seiner ganzen inneren Anlage nach auf Verwirklichung des bewußten Denkens (pensée pensante) ab. In der Tat läßt sich nicht leugnen, daß trotz der augenscheinlichen Vielerleiheit des Universums dasselbe von einer eigenartigen Einheit und einem Gesetze wechselseitiger Abhängigkeitsverhältnisse (I, 3ff.) durchwirkt wird. Dieses Gesetz der universalen Solidarität alles Seins, dem Bl. durch sein ganzes Werk hindurch in subtilsten Analysen nachgeht, gehört zu den grundlegendsten Einsichten seiner philosophischen Lehre. Auch in seiner Einzigkeit erweist sich der Kosmos als mehr denn eine rein materielle Welt, sofern die Einzigkeit im Gegensatz steht zur unbegrenzten Vielfältigkeit der Materie. Diese alles Stoffliche durchdringende Gegenwärtigkeit von Einheit und Einzigkeit ist eben jener kosmische Denkgrund, der unabhängig von irgendwelchem innerweltlichen Verstande existiert und die Welt als ein Intelligibles erscheinen läßt. Dieser kosmische Denkgrund ist aber kein statisches Prinzip; er ist selbst im Werden und im Aufstiegsprozeß des Kosmos eingegliedert und zerfällt seiner Struktur nach in zwei Komponenten, eine noetische und pneumatische, die zwei Grundaspekte des Kosmos, welche die Einheits- und Vielheitsgrundkräfte im Kosmos zum Ausdruck bringen. Das noetische Element ist das Universalisierende und Verbindende und das aus sich schon Rationale. Das pneumatische Element drückt das Vielfältige und Verschiedene aus, wie es im konkret Individuellen in Erscheinung tritt. In diesem Element kommt der lebensvolle, wie im Atem ein- und ausströmende Austausch der Teile mit dem Ganzen des Universums zur Darstellung. Die noetischen und pneumatischen Grundkräfte im Kosmos durchdringen sich gegenseitig und haben keineswegs isoliert Bestand; sie sind nichts anderes als der Ausdruck des Universalen und Individualen, wie sie in jedem konkreten Sein koexistieren. Beide Strebungen nach Einheit wie nach gleichzeitiger, möglichst größter Vielfalt ringen miteinander im Hinblick auf eine geschlossene Ordnung, ohne sie jedoch im Kosmos jemals vollkommen zu erreichen. Der kosmische Denkgrund ist denn auch nur die Voraussetzung zu einer höheren Verwirklichung des Denkens in seinen nicht bewußten Gründen im vitalen Bereich.

Diese neue Stufe (I, 25ff.) wird zum organischen und organisierenden Denkgrund (pensée organique et organisatrice) und zeichnet sich aus durch eine stärkere Einheitskraft, die, wenn sie sich nicht auf ihre Aufbauelemente zurückführen läßt, gleichwohl selbst wieder auf eine höhere Einheit abzielt und so unvergleichlich tief unter dem geringsten bewußten Denkakt steht. Wesentlich ist, daß diese Voraussetzungen des Denkens selbst denkbare Wirklichkeit sind und wirklich mit in die Wirklichkeit des Denkens eingehen, so daß sie einerseits den objektiven Wert des bewußten Denkens begründen, wie auch dessen Erscheinen vorbereiten.

Doch diese Voraussetzungen reichen nicht hin, den Aufbruch des bewußten Denkens in Erscheinung treten zu lassen. Noch eine weitere Voraussetzung ist dazu nötig, eine neue Absatzstufe im Aufstieg des Denkens, der psychische Denkgrund (pensée psychique: I, 45ff.), der in der Tierwelt zum Ausdruck kommt und der allein dem Denken ermöglicht, seiner selbst bewußt zu werden, indem er die Brücke schlägt von der psychischen Voraussetzung im Bewußtsein zu den niedereren Voraussetzungen in der Pflanzenwelt und im Kosmos. Der

psychische Denkgrund greift zum erstenmal über das Automatische der ihm untergeordneten Denkgründe hinaus; ihm eignet eine gewisse schöpferische Kraft, wenngleich er doch niemals über die empirische Ordnung hinausgeht. Das Leben des Tieres bleibt der Bewegung des Universums immanent. Es ist nur die Vorstufe, die Voraussetzung, nicht aber die Ursache des transzendierenden bewußten Denkakts.

An dieser Stelle des Einbruchs des bewußten Denkens (pensée pensante) im Universum (I, 63—118) wird deutlich sichtbar, wie einerseits das Denken nicht in der Luft schwebt, sondern seine Wurzeln bis in die materiellsten Gründe des Kosmos treibt, wie anderseits das Denken dennoch nicht in diesen Wirklichkeiten seine adäquate Wirkursache hat. Die Transzendenz des eigentlichen Bewußtseins erweist sich gleich beim Vergleich des tierischen und menschlichen Verhaltens. Schon die Sinneswahrnehmungen bei Tier und Mensch sind verschieden. Es handelt sich dabei um mehr als nur um Gradunterschiede. Die Diskontinuität zwischen psychischem Denkansatz und dem geistigen Denken tritt klar hervor, ohne die Kontinuität in der Aufeinanderfolge der vorausgesetzten Denkgründe hinfällig zu machen. Es werden die Versuche mit Kindern und Affen von Prof. Boutan angeführt (I, 70f.). Noch stärker tritt die Transzendenz des wirklichen Denkakts in den Erziehungsversuchen mit der Taubstummblinden Marie Heurtin hervor, die aus den Berichten von Louis Arnould, Ames en prison (Paris 1910) referiert werden (I, 86f.). Mit der Entdeckung eines Zeichens wird das Denken, das von oben kommt, entbunden und vermag durch die zeitlichen und räumlichen Schranken hindurchzubrechen. Das Zeichen wird zum Symbol der Einigung des inneren Strebens mit dem erstrebten Gegenstand, so sehr, daß die Primitiven ihren Zeichen und Wandmalereien magische Kraft zuschreiben, weil sie darin die Wirklichkeit zu bannen vermeinen. In dieser Macht der Assimilation von Sein, das unser Sein ergänzt, liegt das Überragende des Denkens. Doch ist diese Teilhabe am Sein undenkbar ohne die Transzendenz des Denkens und dessen Endziels. Dies liegt alles im Akt der Zeichensetzung eingeschlossen. So offenbart also dieser Akt mit einem Schlag die Transzendenz des Denkens und wird zum Ausgangspunkt von immer neuen Einsichten. Bl. unterwirft dieses höchst komplexe Geschehen, wie wir soeben sahen, einer eingehenden Analyse (I, 96—108), die nicht letzte isolierte Elemente auseinanderlegt, sondern eine Mannigfaltigkeit miteinander im Zusammenspiel stehender Funktionen. Das bewußte Denken entfaltet sich tatsächlich erst nach und nach zum Vollbesitz und zur Realisierung seiner Denkinhalte (I, 121—167). Diese Entfaltung untersteht bei aller eigenen Spontaneität einem ganz bestimmten Gesetz, einer inneren Finalität. In dieser Denkentfaltung bilden die Gegenstände nur vorläufige Verwirklichungen, die über sich hinausweisen. Sie sind wohl ein Erfolg der Einheit und Universalität; doch ist diese erlangte Einheit nur ein annäherndes Abbild der vom Denken geforderten Einheit.

Das Denken, das wir für ganz uns angehörig hielten, reicht also tiefer und zugleich höher als der denkende Mensch. Die Definition: *homo est animal rationale*, ist nach Bl. nicht so zu verstehen, als käme im Menschen die Vernunft hinzu, nachdem die Sinne ihre Aufgabe erfüllt hätten. Vielmehr müssen wir bei nüchterner Analyse von Anfang an, d. h. schon beim Bewußtsein sinnlicher Wahrnehmungen bestimmter Gegenstände und unser selbst eine wenn auch noch so rudimentär und implizit gegebene angeborene immanente und transzendente Kraft feststellen. Die Objekte des Denkens sind aber nicht wie ein Widerstand, an dem sich unser Erkennen stieße, noch weniger sind sie eins mit uns. Vielmehr werden sie verwirklicht, indem sich unser Denken selbst ausdrückt. Im Grunde bleibt jedes Objekt ein Geheimnis, so kann es auch nicht Endziel der Erkenntnis sein.

Ebensowenig kann dies das Subjekt sein, in dessen Innern sich die ganze Welt konzentriert. Denn auch diese geheimnisvolle Einheit zerfließt uns unter den Händen. Daran ändert die Wahrheit und Gültigkeit der Prinzipien nichts. Das rationale Denken wird einerseits von unten her gefordert und doch nicht bewirkt. Eine geheimnisvolle Kraft betätigt und entfaltet sich in ihm, sodaß schon jetzt immer klarer wird, wie nicht das Untere das Obere bewirkt, sondern das Obere das Untere trägt.

Die rationale Bewegung unseres Denkens in der Erkenntnis der Welt und unseres Selbst führt also auch nicht zur gewünschten Einheit von Erkennen und Sein und bleibt somit in sich selbst unzulänglich. Die Selbstverwirklichung des rationalen Denkens kann nicht letztes Ziel des Menschen sein. Die Kontingenz fordert mit Notwendigkeit die Idee Gottes (I, 169—204). Niemand betont stärker die Gültigkeit und Notwendigkeit der Gottesbeweise als Bl., und zwar jedes einzelnen Gottesbeweises für sich selbst genommen. Aber auf der anderen Seite läßt sich Bl. nicht mit der so gewonnenen Idee Gottes zufriedenstellen, mag diese Idee durch den einzelnen Gottesbeweis oder über eine Zusammenschau der Gottesbeweise, im Sinne Newmans, gewonnen sein; denn in der Idee Gottes stoßen wir auf jene noetische und pneumatische Zweiheit, die wir bereits im Materiellen festgestellt hatten, und entsprechend hierzu auf die immer wiederkehrende Doppelbewegung in unserem Denken, auf die *ratio* und den *intellectus*, auf das diskursive und das intuitive Moment. Gerade an diesem Stadium unserer Denkentfaltung offenbart sich mehr denn je der unheilbare Riß im Denken. Es erweist sich, daß untergründig zu unserem diskursiven Denken ein anderes Denken unsere Überzeugung Gottes bestimmt, das zu einer Rechtfertigung dieser Doppelbewegung unseres Denkens, dieser Symbiose zweier Denkfunktionen herausfordert. Hiermit kommt die Untersuchung über das Denken in eine neue Phase, in der die freie Entscheidung in die Denkbewegung eingreift. Dies bildet den Gegenstand des zweiten Bandes.

Der zweite Band trägt den Titel: Die Verantwortlichkeiten des Denkens und die Möglichkeit seiner Vollendung. Damit wird angezeigt, daß es sich von nun an nicht mehr um die spontane, sondern um die freie Bewegung des Denkens handelt. Wie wird also die freie Entscheidung im Ablauf der Denkentfaltung geweckt?

Wir sahen, daß letzten Endes das Gottesproblem durch die Gottesbeweise nicht restlos gelöst wird, noch gelöst werden kann. Eben die Idee Gottes selbst wird für uns zur Forderung, über die Vernunftlogik hinauszugehen. Mit anderen Worten: das wahre und wirkliche Gottesproblem geht darauf hinaus, die ideale Einheit von Noetischem und Pneumatischem in uns zu erklären und zu realisieren.

Das Denken ist also in sich selbst gezweit (II, 17—60), doch so, daß beide Strebungen zur Einheit streben, ohne je sich selbst aufzuheben. Es gibt nicht eigentlich zwei Arten des Denkens, sondern das Denken äußert sich in zwei zugleich verschiedenen und doch untrennbar miteinander verbundenen Aspekten. Es ist wichtig, sich dieser Einheit des Denkens bei Bl. bewußt zu bleiben, zumal es in der modernen Philosophie üblich geworden ist, von zwei Arten des Denkens zu sprechen. Mit anderen Worten: es gibt so wenig ein rein noetisches Denken, wie es ein rein pneumatisches Denken gibt. Sondern beide Aspekte werden von einem fortschreitenden Dynamismus getragen, der zu einer immer vollkommeneren Einheit drängt, ohne daß diese vollkommene Einheit jemals verwirklicht würde. Gegensatz und Zusammenspiel beider Kräfte im Denken wollen jedenfalls erklärt sein.

Was ist das Charakteristische beider Denkaspekte? Das noetische oder abstrakte Denken ist mehr dem Zeichen verhaftet und verbunden; es hat repräsentativen Charakter und sucht eine künstliche Doppelung der gegenwärtigen Wirklichkeit zu schaffen. Das pneumatische oder konkrete Denken hingegen sucht die Berührung mit der Wirklichkeit; es reicht darum bis in die Sinne hinein, verweilt im Schnittpunkt vom Universalen und Individualen, d. h. im Konkreten. Das noetische Denken ist das konstruktive, wissenschaftliche, spekulative Denken; das pneumatische Denken ist das rezeptive, lebendige, haftende Denken. Aber vergessen wir nicht: beide Weisen des Denkens gründen im selben Ursprung, die eine, Begriffen und Systemen nachjagend, die andere, stets der Wirklichkeit verbunden. So ergibt sich ein eigentümlicher Schwebezustand im Wesen des Denkens, das nicht ein bereits in sich bestehendes Sein, sondern ein im Werden begriffenes Beisammen von Sein und Nichtsein darstellt, das immerfort nach der

Verwirklichung einer höheren und vollkommeneren Einheit strebt, in Erwartung eines Endzieles, das seiner fortschreitenden Bewegung zur Erfüllung würde.

In eben dieser dynamischen Struktur des Denkens mit seinen verschiedenen Bedürfnissen und Zielen und den sich hieraus ergebenden Möglichkeiten liegt nun die Verantwortlichkeit und damit die Freiheit des Denkens begründet (II, 61—109). Das Denken trägt so selbst zu seiner eigenen Richtunggebung bei und unterzieht sich in dieser Entfaltung einer freien Entscheidung. Doch diese noch implizite und unvollkommene Freiheit, die in wechselseitigem Verhältnis zum Denken steht und sich als dessen Organ gibt, offenbart sich in seiner ersten Unvollkommenheit als Entscheidung zwischen den Möglichkeiten einer Wahl, wird also nicht bestimmt, wie man es bei einem Kennen und einem Wollen sich vorstellen würde, die einander adäquat sind und für die die Freiheit der Vollkommenheit an die Stelle des freien Willens und der verdienstlichen Wahl tritt. Diese beiden möglichen Wege gründen auf einer Gesamtordnung des denkenden Lebens. In dieser Einsicht liegt ein überaus großes Verdienst Bl.s. Pflegt man sonst oft die Freiheit als ein von außen Hinzukommendes zu betrachten, so betont Bl. mit Nachdruck, daß, wenn der Mensch frei ist, erst recht sein Denken frei sein muß. Das bewußte Denken schließt seinem Wesen nach die geistige Freiheit in sich ein. Wer denkt, urteilt, und wer urteilt, entscheidet autonom.

Mit dieser Behauptung, nach der die Sittlichkeit im Ausgangspunkt des geistigen Lebens wurzelt, stürzt jene Auffassung zusammen, die sittliche Verantwortung und Erkennen zu trennen gewohnt war. Der Ursprung aller sittlichen Wertung liegt bereits in der geistigen Konzeption, im Denken enthalten. Mit anderen Worten: es steht uns nicht frei zu denken, was wir wollen, und sei es im Innersten unseres geistigen Lebens, ohne daß es jemals aufnehmbare Wertgestalt annähme. Das Denken untersteht einem Gesetz, dem es verbunden ist; dieses Gesetz ist die Wahrheit. Das Denken fordert und schließt somit die Freiheit ein, oder wie Bl. sagt: „Das Denken ist ein Akt und das Wollen ein Denken."

Wo Freiheit ist, da ist Erziehung möglich (II, 113ff.); so ist auch eine Erziehung des Denkens, eine rechte Lenkung aller möglichen Formen des Denkens möglich, angefangen von der individuellen Bildung in Wissen, Kunst und Philosophie bis zu den gesellschaftlichen Kulturformen.

Wenngleich Bl. stets darauf abzielt, die Unzulänglichkeiten aller einzelnen Stufen in der Entfaltung des Denkens hervorzuheben, so setzt er deshalb doch nicht die Leistungen des Denkens herab. Bl.s Philosophie ist frei von allem Pessimismus. Er redet keineswegs einer Bildungs- und Kulturfeindlichkeit das Wort. Im Gegenteil, er erwartet vom Kulturfortschritt nur Gutes, unter einer Voraussetzung allerdings, daß das letzte Ziel und die Vollendung des Denkens nicht außer Acht gelassen werden. Diese Vollendung des Denkens wäre dann erreicht, wenn es sich selbst und seinem Gegenstand adäquat wäre. Jeder vermeintliche Anspruch dieser Einheit im Ablauf des Denkfortschrittes muß sich als unheilvoller Kurzschluß erweisen. So darf bei allen beachtlichen Erfolgen des Denkens stets das allgemeine Ungenügen nicht übersehen werden.

Was Bl. in den nun folgenden Abschnitten bietet, ist eine wahre philosophische Grundlegung der Pädagogik, eine Bildungslehre der immer mehr vom Geiste durchprägten Sinnlichkeit (II, 124ff.), die im Ergebnis des gesunden Empfindens, einer Art Ahnens gipfelt, und alle angeblichen Gegensätze zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit in die höhere Einheit des freien geist-sinnlichen Menschen aufhebt.

Aber auch das wissenschaftliche Forschen (II, 140ff.), das dem Denken als ein Urbedürfnis angeboren ist, muß unter dem Gesichtspunkt der Freiheit angesehen werden. Wenn die Wissenschaft auch die konkrete Wirklichkeit zunächst zerschlägt, so geschieht diese Zerlegung um der Einheit willen, die das Denken immerfort erstrebt. Vermittelt uns auch die Wissenschaft nicht die Wirklichkeit, so doch Wirkliches und damit auch Wahrheit. Der Mensch muß sich hüten, die Wissenschaft zu vergötzen oder sie zu verachten. Er muß sich entscheiden in jener schwebenden Haltung, welche die Leistungen und den Wert der Wissenschaft zu schätzen weiß, ohne dieselbe als letzten und höchsten Wert zu nehmen in der Stufenreihe des aufstrebenden Denkens. Was von den

positiven Wissenschaften gilt, gilt ebenso für die Geisteswissenschaften (II, 153f.), die den Menschen und die Gesellschaft zum Gegenstande haben; es versteht sich, daß diese Wissenschaften im stärksten Maße sittlich verantwortliche Wissenschaften sein müssen, zumal sie die Ordnung herzustellen haben in einer menschlichen Gesellschaft, die durch die verschiedensten Fortschritte auf den einzelnen Gebieten naturgemäß in eine Krise kommen muß. Das Denken hat sich hier zu entscheiden gegenüber den verschiedensten Sozialreformen. Auch hier werden die Folgen unabsehbar verhängnisvoll werden, wenn sich das Denken, bei aller ernsten Vertiefung in die sachlichen Probleme, nicht des letzten Ungenügens bewußt bleibt, das auch über dieser Denkstufe lastet.

Die Kunst (II, 172ff.) reicht in einem gewissen Sinn über die Wissenschaft hinaus, weil sie uns über die irdische Wirklichkeit hinausträgt, und dieses Hinausgehen über das Alltägliche besser unserer inneren Sehnsucht nach Transzendenz entspricht. Der Mensch lebt in der Langeweile und sucht die Wirklichkeit des Alltags, die ihm auferlegt ist, mehr oder minder zu fliehen. Die Kunst bietet diese Fluchtmöglichkeit. Damit soll aber keineswegs dem ästhetischen Denken ein rein negativer Charakter zugeeignet werden, denn letzten Endes drückt die Kunst etwas von dem symbolisch aus, wonach das Denken allerletzt strebt. Nur wird auch die Kunst die Sehnsucht menschlichen Denkens nicht erfüllen können. Auch in ihr findet sich der Mensch enttäuscht. Auch hier waltet jener verhängnisvolle Riß im Denken zwischen künstlerischer Eingebung und künstlerischer Form.

Eine letzte Hoffnung bleibt die Philosophie (II, 188ff.), sie, die sich nicht mit dem Augenscheinlichen begnügt, sondern nach den letzten Seinsgründen frägt. Ist sie auch eine Fachwissenschaft, so ist sie noch mehr als das, insofern sie durch den Einsatz aller Denkkräfte nach einer höheren Einheit strebt als die übrigen Wissenschaften. Freilich nicht alle Philosophen haben dies getan. Die meisten haben entweder nur das noetische Denken oder nur das pneumatische Denken gelten lassen, ohne beide in Einklang zu bringen. Der Grund hierfür war meist ein gewisses Vorurteil, das an ein Leben gebunden war, das sie vor sich zu rechtfertigen suchten. So mußten sie von vornherein die Wirklichkeit verkürzen. Die Philosophie muß aber als Wissenschaft Leben bleiben. Sie muß wirklichkeitsgetreue Wissenschaft sein, in der noetisches und pneumatisches Denken Raum haben. Sie muß darnach trachten, die einheitliche Schau einer Gesamtintelligibilität zu verwirklichen und zugleich das persönliche Schicksal des Menschen gemäß allen Forderungen des Lebens zu formen. Die Philosophie darf keine dieser Gegebenheiten vernachlässigen. Erst wenn sie sich vor diese gesamte Wirklichkeit gestellt hat, wird sie zum Ergebnis kommen, daß sie eine adäquate Lösung dieser Gesamtwirklichkeit nicht zu geben vermag. Das Ungenügen der Philosophie wird sich herausstellen, wir werden zu einer Philosophie des Ungenügens gelangen müssen. Allerdings dürfen wir diesem Begriff des Ungenügens keine rein negative Note geben; denn mag auch dieses Ungenügen einen Mangel ausdrücken, so wird gleichzeitig damit die Gegenwärtigkeit eines Strebens nach vollkommener Erfüllung des Denkens offenbar. Mit anderen Worten: Indem die Philosophie aus ihrem Ungenügen heraus bestrebt ist, sich nach oben hin offen zu halten, läßt sie das Denken einer Fülle entgegensehen, welche die Philosophie zwar nicht bieten kann, und macht es für die Fülle empfangsbereit, welches auch immer diese Fülle sein mag.

Endlich wird die Kultur (II, 208ff.) als Gesamtleistung menschlichen Denkens auf ihre Erfüllungsmöglichkeiten hin geprüft. Auch sie muß versagen, schon allein deshalb, weil es die Kultur gar nicht gibt, sondern nur Kulturen, und weil diese kommen und gehen. Es ist sinnlos, sich ein Paradies auf Erden zu erträumen. Mag auch für das Denken, das im Werden begriffen ist, kein Erfolg vergeblich und ohne Sinn sein, eine letzte Befriedigung vermag die denkerische Kulturleistung nicht zu bieten.

Wenn wir auf die Geschichte des Denkens zurückblicken, auf seine Aufgabe, mit sich selbst und seinem Gegenstande eins zu werden, und als Ergebnis dessen Unzulänglichkeit feststellen müssen, so ergibt sich für uns die Pflicht, nach den Gründen dieses grundsätzlichen und allgemeinen Ungenügens zu forschen. Von der Lösung dieses Problems hängt die ganze Geisteshaltung einer Philosophie ab (II, 227ff.).

Wenn wir nun dieses Problem auch nicht positiv lösen können, so dürfen wir doch nichts tun, was einer Lösung auf höherer Ebene im Wege stehen könnte. Wir müssen uns stets innerlich so entscheiden, daß wir ein weiteres Fragen und die Möglichkeit einer einschließenden Vollendung des Denkens offen lassen. Wer sich voreilig mit Kurzschlußlösungen zufrieden gibt, verfällt einer verhängnisvollen Ausweglosigkeit, während die offen schwebende Haltung des Zuwartens, die Hoffnung läßt auf eine Lösung, die wir zwar natürlicherweise nicht erschließen können, die aber immerhin außerhalb unseres gegenwärtigen Erfahrungsbereiches liegen könnte.

Das Versagen auf allen Denkstufen zeugt nämlich von der Endlichkeit und dem Ungenügen unseres menschlichen Strebens, gleichzeitig aber auch von dessen Unauslöschlichkeit. Bei aller Ohnmacht hört das Denken nicht auf, sich auf eine vollkommene Lösung auszurichten. Diese doppelte Tatsache darf nicht übersehen werden. Sie wird ganz deutlich gemacht an Hand einer Metaphysik des Todes (II, 242ff.), der das Unvollendete und die Unvollendbarkeit des Denkens hienieden besiegelt. Aber hier tritt auch zugleich eine grundsätzliche Verschiebung des Problems ein, die ganz neue Perspektiven eröffnet. Vom Standpunkt der Vernunft aus gelingt es ja nur, allgemein die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Doch liegt in dieser abstrakten Wahrheit, der auf der anderen Seite die allgemeine Überzeugung der Menschheit von einem Fortleben nach dem Tode gegenübersteht, die Möglichkeit einer Vollendung des Denkens auf ganz neuer Ebene miteingeschlossen. Die Ehrfurcht vor dem Tode, jenes gewisse Etwas, das selbst den verworfensten Menschen vor einem Toten zu ergreifen vermag, bezeugt, daß der Tod nicht nur ein Ende, sondern auch ein, wenn auch für uns unbekannter neuer Anfang sein muß, eine unsichtbare Gegenwart von etwas Unsichtbarem. Im Tode konvergieren einerseits alle Gewißheiten über das Versagen und die Endlichkeit unseres Denkens, anderseits aber auch alle Möglichkeiten, alle Sehnsüchte und alle Verheißungen der einzig denkbaren Vollendung. Mögen auch die meisten Philosophen dieses eminent konkrete und vielsagende Problem des Todes meist unbehandelt gelassen haben, so läßt sich nicht leugnen, daß selbst die Idee des Todes, wenn man sie als Ende auffaßt, nur möglich und denkbar ist durch die in ihr eingeschlossene Gewißheit der Unsterblichkeit. Unser Denken kann nicht sterben, wenn es auch hienieden seine Vollendung nicht finden kann. Dese ist nämlich mit der Unsterblichkeit noch nicht unmittelbar gegeben; damit das Denken vollendet werde, müssen zuerst Voraussetzungen objektiver, von uns unabhängiger, und subjektiver, von uns abhängiger Art gegeben sein.

Wenn das Denken im Werden unvollendbar scheint — und das ist gesichert —, dann muß, soll das Denken vollendet werden, ein nicht werdendes, absolutes Denken existieren (II, 259ff.). Das ist die erste objektive Voraussetzung für die Möglichkeit der Vollendung des Denkens. Nun ist bereits erwiesen, daß das Denken nur auf Grund der Teilhabe an einem überzeitlichen absoluten Element Zeit und Raum zu beherrschen vermag. Damit ein wenn auch unvollkommenes, wenn auch schon von Ewigkeit durchprägtes Denken in uns existiert, muß das Denken bereits in einem andern auf vollkommene Weise Wirklichkeit sein. Die Unvollkommenheit unseres Denkens, die sich in der fortgesetzten Unangleichbarkeit unseres Denkens mit sich selbst und seinem Gegenstand ausdrückt, entspricht durchaus der Nichtidentität von Essenz und Existenz in uns, die gleichwohl beide tatsächlich miteinander verbunden sind. Aber dennoch bleibt unser Denken unfaßbar, wenn nicht Gott, dessen substantiale Intelligibilität auf Grund einer vollkommenen Liebe nur eins ist mit seinem unendlichen Verstand, wirklich existiert. Diese Idee Gottes wird nicht allein auf dem Wege eines noetischen Intellektualismus erlangt, sondern mit über einen pneumatischen Intellektualismus. Das vollkommene Denken ist undenkbar, wenn es nicht gleichzeitig die vollkommene Liebe ist.

Eine weitere objektive Voraussetzung ist nötig, soll unser Denken in einer andern Ordnung vollendet werden. Es muß teilhaben dürfen am absoluten Denken. Schon im bisherigen Aufstieg unseres Denkens konnten wir eine Gegenwart und ein Mitwirken feststellen, die über unsere Kräfte hinausreichen. So müssen wir noch ein innigeres Mitwirken von Gott wünschen, wir müssen den Aufstieg

unseres Denkens fortsetzen; da aber in unserem Denken der Riß unauslöschlich bleibt, und wir uns selbst in unserem Innersten unzulänglich bleiben, können wir nur über Gott von uns Besitz ergreifen, indem wir mit jeder möglichen Mitwirkung Gottes mitwirken und zwar im Geiste demütiger Hingabe. In dieser Haltung des Denkens wird die wenn auch negative Idee und Möglichkeit des Übernatürlichen eingeschlossenerweise erschließbar, nämlich eines Wirkens, das unser Denken ergänzt und vollendet, über dessen Tatsächlichkeit allerdings nur die Offenbarung uns etwas zu sagen vermag. Diese Möglichkeit erschließt Bl. nicht über eine geradlinige Dialektik im Sinne Hegels; für Bl. bleibt bei aller Kontinuität des Denkfortschreitens stets Raum für eine freie Entscheidung übrig, und nach ihm entspricht allein ein freies Denken der Wirklichkeit des göttlichen Mysteriums. Die Idee des Übernatürlichen ergibt sich dann für Bl. nicht als logische Notwendigkeit, sondern als Anruf an unser Denken. Dies vorausgesetzt, ergibt sich eine wesentliche Verantwortung für unser Denken, sich nie diesem höheren Anruf zu versagen, wie auch immer er sein mag. Dies ist die subjektive Voraussetzung zur Vollendung unseres Denkens.

Zum Abschluß seines Werkes „La Pensée" führt uns Bl. noch in das Wesen des Geistes und des Geisteslebens ein. Das Denken hat seine Lücken, die nur der Geist auszufüllen vermag, dessen Wesen Bl. in seiner ganzen etymologischen und psychologischen Bedeutung uns ausdeutet (II, 309 ff.). An dieser Eigenschaft des Geistes hat auch unser persönlicher Geist in unvollkommener Weise Anteil. Wir sind nicht Herr über unser Denken, noch durchdringen wir das Geheimnis unserer Erkenntnis. Was wir wissen, ist einzig dies, daß ein unendlicher Geist der Grund alles Erfolges in unserem Geistesleben ist, und daß wir demzufolge zum Mitwirken mit Gott aufgerufen sind. Unser Denken kann an dieser höchsten geistigen Vollkommenheit nur teilhaben, wenn es sich dieser idealen Wirklichkeit zu öffnen und gleichzugestalten strebt, und zwar weniger auf dem Wege der Spekulation als auf dem der Lebensgemeinschaft, auf dem Weg einer geistigen Vorbereitung des Geistes, die den Stolz des Menschen überwindet, der sein Heil im Idol entweder des Rationalismus oder des Irrationalismus zu suchen bestrebt ist. An dieser Stelle wäre Bl.s Philosophie der Mystik zu suchen, deren nähere Darlegung hier zu weit führen würde.

Soweit führt uns die Philosophie des Denkens bei Bl.: bis zur Schwelle der positiven Religion. Wir wiesen schon einleitend darauf hin, warum Bl. an die Existenz einer katholischen Philosophie glaubt, die gleichwohl reine Philosophie bleibt, wovon wir uns hier selbst überzeugen konnten.

Zum Schlusse seines Werkes gibt Bl. einen Ausblick auf die ergänzenden Gesichtspunkte des Denkens, nämlich auf Sein und Wirken, von denen man das Denken nicht ungestraft trennen darf. Das Denken steht nicht außerhalb, weder vor noch nach dem Sein. Wenn auch dem Denken eine eigene Wirklichkeit zukommt, so darf man doch folgende drei Aspekte nicht übersehen; das Denken ist etwas von dem, was es setzt; es ist in sich Licht und Leben, und es ist Erzeugung und Verwirklichung einender Liebe und geistiger Vollkommenheit. Was vom absoluten Denken gilt, gilt auch bis zu einem gewissen Grad von unserem menschlichen Denken, das in einer bereits subsistierenden Wahrheit gründet, das jedoch gleichzeitig, in dem Maß als es diese einbezieht, eine mehr und mehr wirklich geistige Ordnung zu verwirklichen strebt. In diesem Sinn ist das Denken in sich wie auch in uns Denkenden in dreifacher Weise wahres Sein, vermittelnde Erkenntnis und Wert bedingendes Wirken. Das metaphysische Wesen des Denkens läßt sich auf Grund der Untersuchung von Bl. definieren als *circumincessio* des zu denkenden Seins und des denkenden Lebens nicht nur in der göttlichen Einheit, sondern auch auf analoge Weise in der gesamten Ordnung des werdenden Denkens.

Damit scheint uns Bl., unter neuen bereichernden Gesichtspunkten zwar, den alten scholastischen Satz zu bestätigen: *Cognoscibile in actu et cognoscens in actu sunt unus et idem actus.* Mit den Worten Bl.s: das Intelligible ist ohne Einsichtsvermögen undenkbar, wie auch umgekehrt das Einsichtsvermögen, die *intelligentia*, nicht existieren kann ohne Intelligibles. Betrachten wir ferner den intellektualen Evolutionismus Bl.s, der von unten getragen, von oben jedoch bestimmt wird, so können wir darin die Lehre des hl. Thomas von der Finalität des Intellekts wiedererkennen. Und was die sittliche Verantwortung des Denkens angeht, so ist auch dieser Gedanke dem hl. Thomas nicht fremd, der den Irrtum durch die menschliche Leidenschaft und Bosheit bedingt sein läßt und der Ansicht ist, daß es umgekehrt keine freiwillige Sünde gibt, ohne einen Irrtum des Intellekts. So ist Blondel, der zweifelsohne in seinem Denken starkes augustinisches Gepräge zeigt, gleichzeitig ein mächtiger moderner Erneuerer thomistischen Gedankenguts, wie es die moderne Philosophie heute braucht.

Freiburg i. Br. Dr. Robert Scherer.

Anselm Stolz O. S. B., Theologie der Mystik. kl. 8° (251 S.) Regensburg 1936, Pustet. M 4.—, geb. M 4.80.

Ein Buch, das aus einer großen Zusammenschau theologischer Wahrheiten stammt. Ohne sich in untergeordnete Einzelfragen zu verlieren, bietet es in einem grandiosen architektonischen Aufbau eine Theorie der Mystik, die Beachtung verlangt. Wir geben zunächst in Kürze die Grundgedanken des Werkes wieder.

St. untersucht eingangs die möglichen Ausgangspunkte einer mystischen Theologie. Die Lehre von der Gnade, der Liebe und den Gaben des Hl. Geistes, wie sie Garrigou-Lagrange zum Ansatz nahm, sind zwar dogmatische Grundlagen, aber nicht die dogmatischen. Es fehlt die Beziehung zur theologischen Anthropologie, zur Kirchen- und Erlösungslehre. Noch viel weniger genügt als Ausgangspunkt das bloß seelische Verhalten im mystischen Leben, wie A. Poulain S. J. und seine Schule will. Auch die kirchlichen Entscheidungen über Mystik können kein hinreichendes Fundament abgeben, da sie von rein apologetischen Gesichtspunkten diktiert sind und weder alle noch auch nur alle wesentlichen Fragen der Mystik berühren. Eine Anknüpfung an die mystische Theorie des Pseudo-Dionysius ist schon deswegen nicht zulässig, weil er des Neuplatonismus verdächtig ist (18—20). St. findet schließlich den geeignetsten Ausgangspunkt in 2 Kor 12,1—5, wo der Weltapostel über seine Entrückung ins Paradies und den dritten Himmel berichtet. Der durch die Überlieferung zu dieser Stelle gebotene Kommentar soll denn die gesuchte zuverlässige Grundlage für das rechte kirchliche Verständnis der Mystik bieten. Der Verf. beginnt vor der patristischen Deutung des Entrückungsberichtes mit der des hl. Thomas, auf den alle späteren Erklärer der scholastischen und mystischen Theologie zurückgehen. Der Heilige legt die Ekstase des Apostels unter vorwiegend psychologischer Rücksicht aus (Art des Erkennens, Verhältnis von Leib und Seele im Zustand der Entrückung). Eine soteriologische Auswertung des Erlebnisses findet sich bei ihm nicht. Um so reichlicher glaubt St. eine solche bei den Vätern zu entdecken, die die Entrückung ins Paradies als eine Tran-position der Seele in das auf Erden noch weiter bestehende Paradies auslegen (27). Der Glaube an eine solche tatsächliche Fortexistenz des Paradieses erhält sich bis ins 16. Jh. hinein. „Eine Leugnung des Paradieses wurde eben mit einer Leugnung der Bestimmung des Menschen zum Wiedergewinnen der adamitischen Vollkommenheit gleichgesetzt" (29). Im Sinne eines örtlichen Paradieses auf Erden hätten, so glaubt der Verf., selbst die Juden zur Zeit Christi noch das Wort des Herrn an den

Schächer (Lk 23,42 f.) verstehen müssen (ebd.). Aus dieser Anschauung und der Lehre einiger Väter, vor allem Gregors d. Gr. und mancher mittelalterlicher Theologen, wonach die Seelen der Gerechten vor der *visio beata* erst ins Paradies versetzt werden, wo sie die adamitische Gottverbundenheit wieder herstellen müssen, zieht nun St. den entscheidenden Schluß für seine Theorie der Mystik. Er besteht darin, daß nach Anschauung der Väter die adamitische Gotteinigung, die im wesentlichen der mystischen gleichkommt, zur Vollendung des christlichen Lebens und zur Vollentfaltung der Rechtfertigungsgnade gehöre und zwar so, daß von ihrem Vorhandensein die Zulassung zur *visio beatifica* abhängig sei[1]). Der Weg zum Paradies führt jedoch für den gefallenen Menschen nach der Lehre derselben Überlieferung nur mehr durch das feurig zuckende Schwert des Cherubs. Das hat zur weiteren logischen Folge, daß dem Christen, der zur adamitischen Gotteinigung verpflichtet ist, nur die Wahl verbleibt, entweder durch das mystische Läuterungsfeuer des Diesseits oder das verdienstlose Reinigungsfeuer des Jenseits zur Anschauung Gottes hindurchzuschreiten (38—40). Damit ist zugleich auch die heute heftig diskutierte Frage entschieden, ob die Mystik der normale Abschluß des christlichen Lebens oder eine außergewöhnliche Erscheinung desselben sei. Nach St. ist eben jeder Christ „durch die Anteilnahme am Erlösungswerk Christi zur Wiederherstellung der verlorenen Paradiesgnade und zur unmittelbaren Gottesschau berufen. Es muß also dem Menschen in der Erlösungsgnade, die ihm im Taufsakrament zuteil wird, die Möglichkeit gegeben sein, zur höchsten mystischen Einigung zu gelangen, weil mystische Einigung und letzte Entwicklung der Rechtfertigungsgnade dasselbe bedeuten" (41 f.). Somit besteht für den Christen nur die Alternative: „Wer hier nicht zum Mystiker geworden, muß im Jenseits im Läuterungsort sich auf die Vollendung vorbereiten, die ihm in der Visio zuteil wird. Mystik verleiht diese Vorbereitung schon hier auf Erden und nimmt so eine Entwicklung vorweg, die dem einfachen Christen im Jenseits bevorsteht" (43 f.). Den dagegen erhobenen Einwand, daß es keine allgemeine Berufung zur Mystik gebe und christliche Vollkommenheit auch ohne mystische Gnaden bestehen könne, läßt der Verf. nur unter der Bedingung gelten, daß sich die Erfahrung des Göttlichen notwendig auch in einem besonderen seelischen Verhalten äußere.

Die mystische Gotteseinigung vollzieht sich in der Erlösungsordnung, so entwickelt St. den Gedanken der allgemeinen Verpflichtung zur Wiederherstellung der adamitischen Gottverbundenheit weiter, notwendig über und in Christus. Die Christusgemeinschaft ist darum auch die letzte Grundlage der christlichen Mystik (53). Doch bedeutet die rein ontische Einheit noch nicht Mystik; dazu ist überdies noch eine Entfaltung der neuen Kräfte bis zu einem Zustand notwendig, in dem der Gläubige Gottes Wirklichkeit „erfährt" (56) und in dieser Erfahrung die Freuden des Paradieses Christi vorausverkostet (63). Die Verbindung mit Christus selbst ist für die Mystik genau so notwendig, als die Zugehörigkeit zur Kirche heilsnotwendig ist. Damit ist jeder Möglichkeit echter natürlicher Gottesmystik der Boden entzogen (75). Die Verbundenheit mit Christus bewirkt ferner, daß die mystische Begnadung nicht bloß persönliche Auserwählung, sondern immer auch eine Dienstleistung in und an seinem mystischen Leibe der Kirche bedeutet. Das beweist wiederum die angezogene Paulusstelle, wo der Apostel seine Entrückung ins Paradies zum Erweise seiner apostolischen Sendung benutzt (91). Wie vollzieht sich nun der mystische Aufstieg selbst? Die Antwort lautet: durch immer vollkommeneres Gebets- und Glaubensleben. Christliches Beten ist auf Grund der Christusverbundenheit an sich bereits mystisches Gebet.

---

[1]) So S. 38 und durch das ganze Buch hin. S. 33 allerdings heißt es, daß sich das Glücksdasein der Gerechten im Paradiese in keinem wesentlichen Belange, auch nicht in dem der Gottanschauung vom Himmelreich unterscheide. Durch diese Bemerkung gerät der Verf. mit seiner eigenen, sonst überall festgehaltenen These in Widerspruch. Ein adamitisches Paradies mit der Gottanschauung ist eben kein bloßes Paradies mehr, sondern der Himmel. Denn nicht der Ort oder andere akzidentelle Verschiedenheiten machen das Wesen des Himmels aus, sondern die *visio*.

Aber nicht jeder betende Christ ist darum auch schon Mystiker. Dazu ist, wie bei der Christusverbindung bereits gesagt wurde, noch erfordert, daß die Gottverbundenheit in Gotteserfahrung übergehe (127). Doch sind nach St. die von der Tradition aufgestellten mystischen Gebetsstufen: Ruhe, Einigung, Ekstase (mystische Ehe, umgestaltende Einigung) keineswegs als verschiedene psychologische Verhaltungsweisen anzusehen, wie es seit der Zeit der großen hl. Theresia üblich wurde. Sie sind vielmehr nach der Väterlehre, besonders der des hl. Gregor d. Gr., theologisch zu verstehen. In diesem Sinne bedeutet z. B. die erste Stufe der „Ruhe" nicht, wie es die psychologische Betrachtungsweise will, ein psychologisches Ruheempfinden, sondern lediglich Abkehr der Seele vom zerstreuenden Weltleben (118—144). Die mystische Gnade oder Erfahrung ist demnach bloß eine Vertiefung der allgemeinen Glaubens- und Rechtfertigungsgnade, mit der ein besonderes seelisches Verhalten verknüpft sein kann, aber nicht muß (183). Der Verf. leugnet nicht die Möglichkeit einer unmittelbaren mystischen Gotteserkenntnis (172) oder besonderer göttlicher Gnadengaben, die ihre eigene psychische Auswirkung haben (190), nur verlegt er das Wesen der Mystik in eine transpsychologische Erfahrung. Psychologisch will er sie genannt wissen, weil sie wenigstens insoweit dem Bewußtsein zugänglich ist, als sie ein höher entwickeltes Glaubensleben darstellt. Transpsychologisch hinwiederum heißt er sie, weil ihr eigentliches Wesen (= gesteigerte Seinsbestimmung durch die Übernatur) jenseits aller Psychologie liegt (191 f.).

Sind die Verpflichtung zur Wiederherstellung der Paradiesesgnade und die Eingliederung in Christus die entfernteren dogmatischen Grundlagen der Mystik, so sind die Gaben des Hl. Geistes die unmittelbaren und eigentlichen Wirkprinzipien der Mystik. Doch ist das Erfahren der göttlichen Wahrheit durch die Gaben nicht etwa zum Unterschied von der Tätigkeit der übernatürlichen Tugenden als neues psychologisches Geschehen zu fassen, sondern lediglich als Vollentfaltung der jedem Christen geschenkten Glaubensgnade. So wenigstens meint St. den hl. Thomas interpretieren zu müssen (202). Die Fülle des Geistes in Christus (Is 11.2) geht durch die *dona* auf die Gläubigen unterschiedslos über und mit ihr auch die Gaben der Beschauung, die mit dieser Fülle identifiziert werden. Damit glaubt St. in lückenloser Kette den Beweis sowohl für die allgemeine Berufung zur Mystik wie dafür erbracht zu haben, daß die mystische Beschauung zur Fülle des Christseins gehöre (204). Diese letzte Ergänzung der übernatürlichen Tugenden durch die *dona* scheint dem Verf. im Anschluß an den hl. Thomas deswegen notwendig, weil die *virtutes infusae* nur *„aliqualiter"* und *„imperfecte"* das Gnadenleben zu entfalten imstande sind. Die übernatürlichen Tugenden sind gewissermaßen noch naturalisiert, sofern sie zwar der vom Glauben erleuchteten Vernunft, aber immerhin noch der Vernunft, also einem rein natürlichen Wirkprinzip unterworfen sind. Christliches Leben im Vollsinn ist aber erst dann vorhanden, wenn es vom übervernünftigen Prinzip des Hl. Geistes geleitet wird (206).

Eine weitere Folgerung aus den dargelegten Voraussetzungen besteht in der völligen Identifizierung von Aszese und Mystik, die nur zwei Seiten desselben übernatürlichen Lebensprozesses darstellen, erstere das Absterben des sündigen Leiblebens, letztere die Entfaltung des neuen Geistlebens (210—224).

Eine andere Folgerung lautet dahin, daß Martyrium und Mystik wesensnotwendig miteinander verknüpft sind, da sich eben christliche Vollkommenheit, auch wie sie im Martyrium gegeben ist, ohne Beschauung nicht denken läßt (224—227).

Im letzten Kapitel seines Buches zeigt dann der Verf. noch, daß echte Mystik immer trinitarisch sein müsse, weil die Gotteinigung sich nur so vollziehen kann, wie sie der göttlichen Wirklichkeit entspricht (241).

Das der wesentliche Inhalt des Buches. Der Versuch, die Theorie der Mystik aus einer einseitig psychologischen Betrachtungsweise zu lösen und auf ihre tieferen dogmatischen Grundlagen zurückzuführen, verpflichtet uns zu dankbarer Anerkennung gegenüber dem Verf. In dieser Hinsicht überragt das Buch auch die spekulative Darbietung der Mystik durch R. Garrigou-

Lagrange O. Pr., Mystik und christliche Vollendung (deutsch, Augsburg 1927). St. hat seine Theorie auf viel breitere dogmatische Grundlagen gestellt und vor allem aus dem Gesamtzusammenhang der christlichen Heilslehre heraus entwickelt. Die innere Geschlossenheit und Einheit des Systems scheint für den ersten Augenblick berückend, zeigt aber bei näherem Zusehen bedenkliche Risse. Was zunächst die methodische Seite angeht, so scheint der Verf. bei seinen Väterbeweisen sehr aus zweiter Hand zu arbeiten. Sie sind zudem äußerst dürftig und zuweilen auch auf fragwürdige Interpretation gestützt. Ferner geht es nicht an, aus der irrigen Ansicht, die einige von der Alexandrinerschule beeinflußte Väter oder mittelalterliche Theologen hinsichtlich des Aufschubs der *visio* nach dem Tode und der Unterscheidung zwischen Paradies und Himmel besaßen, einen gültigen Traditionsbeweis ableiten zu wollen (vgl. Denzinger-B. n. 530). Da der genannte Beweis die Grundthese der ganzen Theorie des Verf.s stützen soll, wird mit seiner Unzulässigkeit auch diese selbst getroffen. Denn aus der Wahrheit allein, daß jeder Christ durch die Anteilnahme am Erlösungswerk Christi zur Wiederherstellung der verlorenen Paradiesesgnade und zur unmittelbaren Gottesschau berufen sei, folgt in keiner Weise, daß sich diese vollständige Restitution bereits im diesseitigen Leben vollziehen müsse. Steht doch anderwärts fest, daß die Paradiesesgnade wohl in ihrer Substanz, nicht aber in ihren akzessorischen Gaben wiederhergestellt wurde. Die Erlösungsordnung ist eben, wie der Verf. selbst des öfteren in seinem Werke bemerkt, nicht in jeder Beziehung dieselbe wie die des Urstands. Die neue Ordnung steht ganz im Zeichen des Kreuzes und der Sühne und ist noch viel mehr als die des Paradieses auf den reinen Glauben gestellt. Aus dem Grunde entspricht es ganz ihrem Charakter, daß in ihr der Mensch, der durch Mißbrauch seiner Erkenntnis gesündigt hat, seine Schuld durch den Verlust der paradiesischen Gnosis mitsühnen helfe. Daß Gott in einem einzelnen Falle aus besonderen Gründen seiner Vorsehung von diesem allgemeinen Gesetze eine Ausnahme machen kann, bestätigen die Tatsachen. Wenn aber die mystische Vereinigung mit Gott wesentlich zur Krönung der christlichen Vollkommenheit gehörte, so dürfte eine solche sittliche Verpflichtung in der Offenbarung nicht unausgesprochen bleiben. Nun finden wir aber davon tatsächlich nirgends eine Andeutung.

Übrigens liefert St. selbst den Grund zur Anfechtung seiner Fundamentalvoraussetzung. So lehnt er die Beweis-führung Garrigou-Lagranges für die mit ihm geteilte These deswegen ab, weil es theologisch unsicher sei, daß die Gaben der Weisheit und des Verstandes nur in der mystischen Beschauung, wie der Dominikanertheologe behauptet, und nicht auch in anderen Betätigungen christlichen Lebens zur vollen Auswirkung kommen (58). Dieselbe theologische Unsicherheit besteht nun auch bezüglich der Grundvoraussetzung des Verf.s, daß die Wiederherstellung der Paradiesesgnade notwendig die Beschauung für dieses Leben in sich schließt. Mit anderen Worten, daß die christliche Vollkommenheit, die in der vollkommenen Liebe besteht, ohne mystische Beschauung nicht verwirklichbar ist.

Mit dieser unbewiesenen Grundvoraussetzung des Verf.s gerät notwendig das ganze übrige Gedankengebäude ins Wanken. Christusgemeinschaft und *dona* beweisen eben nur dann die allgemeine Berufung zur Mystik und die Vollendung der Rechtfertigungsgnade in der mystischen Beschauung, wenn ein solches Ziel überhaupt in der Sinnrichtung der diesseitigen Ordnung liegt.

St. fühlt selbst die harten und mit dem allgemeinen Empfinden im Widerspruch stehenden Konsequenzen, die sich aus seinen Voraussetzungen ergeben. Darum sucht er seine Höchstforderung bezüglich des Ideals der christlichen Vollkommenheit durch eine Mindestforderung dessen, was unter Mystik zu verstehen ist, wieder auszugleichen. Allein die Einführung seines neuen Begriffes einer „transpsychologischen" Erfahrung, die die Gegensätze versöhnen soll, scheint nicht sehr glücklich, um nicht zu sagen: scheint einen inneren Widerspruch zu verdecken. In seiner Überbetonung des ontischen Moments in der Mystik gelangt der Verf. tatsächlich zu einer Leugnung des psychologischen. Denn was bei ihm an seelischer Erfahrung im mystischen Erleben noch übrig bleibt, ist in Wirklichkeit nicht mehr als die Erfahrung eines intensiveren Glaubenslebens. Trotzdem hält St. anderseits an der Möglichkeit einer unmittelbaren mystischen Gottesberührung und eines besonderen seelischen Verhaltens fest, er spricht des öfteren sogar von einer Vorausnahme der Paradiesesfreude. Wie sollen aber alle diese Dinge anders verstanden werden als im Sinne eines auch vom höchstentfalteten Glaubensleben artverschiedenen psychischen Geschehens? Für die Erklärung dieser Phänomene stehen dem Verf. keine Begriffe mehr zu Gebote. Denn durch seine Umdeutung der mystischen Gebetsstufen auf das gewöhnliche Glaubensleben — nichts anderes ist ja seine „theologische" Auffassung — hat er sich selbst den Weg zur Erklärung verbaut. Denn es ist nicht einzusehen, wie z. B. in einem Falle die mystische Vermählung mit einem besonderen (= artverschiedenen) seelischen Verhalten verbunden sein soll, in einem anderen nicht. Die bloß individuell verschiedene, größere oder geringere Intensität des Gemütslebens des Mystikers bedingt an sich noch keine neuartige psychische Reaktion. Man läßt also entweder das mystische Erleben bei diesem artverschiedenen psychischen Geschehen erst beginnen oder leugnet überhaupt ein solches, oder man verweist alle derartigen Erscheinungen in das Gebiet des Wunderbaren.

Wenn der Verf. in der weiteren Entwicklung seiner Theorie sich auf die Lehre des hl. Thomas beruft, wonach die Gaben des Hl. Geistes deswegen zur Vollendung des christlichen Lebens notwendig sind, damit dieses überhaupt total entnaturalisiert werden kann, so können wir einer solchen Begründung schwer beipflichten. Scheint nicht dieser Auffassung ein Rest von Semipelagianismus zugrunde zu liegen, der sich in einigen mittelalterlichen Ausdeutungen des theologischen Prinzips: *Facienti, quod est in se, Deus non denegat gratiam,* ausspricht? Außerdem entspricht die Ansicht, nach der die *dona* gleichsam etwas an das *„imperfectum"* der Natur anfügen, wofür in dieser selbst keinerlei seelisches Substrat vorhanden ist, wenig dem theologischen Satz: *gratia supponit naturam.* (Über den ganzen Gegenstand verweise ich auf meinem demnächst in dieser Zeitschrift erscheinenden Aufsatz, in dem das Verhältnis zwischen Gnade und psychischem Geschehen im normalen Glaubensleben näher untersucht werden soll.)

Nach der Kritik des Ganzen noch einige Bemerkungen zu einzelnen Teilen. Der Satz auf S. 29, daß das Wort des Herrn vom Paradiese an den Schächer (Lk 23,42) von den Juden zur Zeit Christi nur im Sinne eines noch bestehenden Paradieses der Stammeltern verstanden werden konnte, entspricht nicht den Tatsachen. Beweis dafür ist das inspirierte und das apokryphe Schrifttum der Makkabäerzeit. Nach Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und

Midrasch IV (München 1932) 1130ff., war die Ansicht des Verf.s durchaus nicht die vorherrschende im Judentum. Ist nun schon für das AT der Beweis kaum zu erbringen, daß mit „Paradies" das urzeitliche Paradies gemeint sei, um wieviel schwerer muß ein solcher Nachweis erst fürs NT gelingen; vgl. F. Zorell, Novi Test. Lexicon graecum (1911) 424. — Der Gedanke der lokalen Transposition der Seele bei lebendigem Leib ins Paradies, dem der Verf. in der Erklärung der mystischen Entrückung zuneigt, ist erstens philosophisch schwer vollziehbar; zweitens scheint der Autor selbst die zuerst abgelehnte Idee einer rein psychologischen Deutung der Ekstase bei der Erklärung der Vision des hl. Benedikt wieder anzunehmen, wenn er von einer „Ausweitung" und einem Erhobensein der Seele des Heiligen über sich selbst spricht (78. 85). — Martyrium und Mystik schlechthin identifizieren zu wollen, widerstreitet unserem Empfinden. Jemand, der z. B. mit einer *attritio* über eine schwere Sünde, die er auf dem Gewissen trägt, freiwillig den Tod für den Glauben stirbt, ist zweifellos ein Martyrer; ihn deswegen schon als Mystiker anzusehen, wird schwer fallen. Ähnliches gilt von der praktischen Gleichschaltung zwischen Aszeten und Mystiker. — Ein Problem, das sicher ebenfalls zu den dogmatischen Grundlagen einer mystischen Theologie gehört, vermissen wir in St.s Werk. Das ist die Frage, wie sich die mystische Beschauung überhaupt psychologisch vollziehen kann. Da wir für die Glaubenserkenntnis ein *lumen fidei*, für die *visio* das *lumen gloriae* annehmen müssen, fragt es sich, worin die entsprechende letzte Bedingung und spezifische Ursache der mystischen Schauung besteht. Gnade und Gaben, die der Verf. angibt, sind nur die mittelbaren und entfernteren Voraussetzungen. Freilich wird St. seiner Theorie von der „transpsychologischen" Erfahrung gemäß unsere ganze Voraussetzung leugnen. Da er aber selbst für Ausnahmsfälle die Möglichkeit einer unmittelbaren Gotteserfahrung im Diesseits festhält, hätte er bei der Erklärung dieser Möglichkeit auch über die unmittelbare Ursache sprechen müssen, durch die überhaupt mystische Schau zustande kommen kann.

Trotzdem wir also der Grundthese des Buches nicht beizustimmen vermögen, danken wir dem Verf. doch wertvolle Anregungen zu einem tieferen Erfassen des schwierigen Gegenstandes. Was St. im Kapitel von der Herrschaft des Teufels, über die innere Unmöglichkeit einer rein natürlichen Gottesmystik, über die mögliche Erklärung des nach uns eigentlichen mystischen Erlebens im Anschluß an P. Gardeil, ferner über die geistigen Sinne sagt, wie überhaupt sein Denken aus der theologischen Totalität heraus verdienen hohes Lob.

Innsbruck. Dominicus Thalhammer S. J.

A. Lukyn Williams, Adversus Judaeos. A. Bird's-eye view of christian Apologiae until the Renaissance. 8° (XVII u. 428 S.) Cambridge 1935, University Press. Sh. 25.—.

Das Buch bietet eine Inhaltsangabe und Erklärung der Schriften, die im Altertum und Mittelalter verfaßt wurden, um die Juden von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen oder die Christen gegen die jüdische Wissenschaft und Propaganda zu festigen. Nach den vornicänischen Autoren: Barnabas, Justin, Tertullian, Hippolyt, Cyprian, Origenes und den Dialogen von Jason und Papiscus, Timotheus und Aquila werden zunächst die syrischen und griechischen der Folgezeit bis zum 15. Jahrhundert behandelt. Dann werden von den abendländischen berechtigter Weise die spanischen herausgehoben und eigens untersucht; von Prudentius, Isidor von Sevilla, Ildefons und Julian von Toledo über Petrus Alfonsi, Raymund von Peñaforte, Pablo Christiani, Raymund Martini, Ramon Lull, Al-

fons von Valladolid bis Hieronymus de s. Fide, Paul von Burgos und Alfonsus de Spina werden fast alle durchgegangen, die für den Zweck des Buches in Frage kommen. Merkwürdigerweise fehlt der Augustinerchorherr Martin von Leon († 1021), der in seinen „Veteris et novi testamenti concordiae" in ausführlicher Polemik die Juden bekämpft und ihnen die messianischen Weissagungen erklärt und die Beweise für die Dreifaltigkeit und die Menschwerdung Christi vorbringt (PL 208, 106–550). Von den Apologeten der übrigen Länder finden Evagrius, Augustinus, Silvester. Agobard, Amulo, Peter Damiani, Gilbert Crispin, Petrus Venerabilis, ein Anonymus von 1166, Peter von Blois und Nikolaus Lyra Berücksichtigung.

Über den Brief, den Petrus Venerabilis über die Behandlung der Juden an den König von Frankreich richtete, schreibt Williams: „Poor Peter the Venerable! It is seldom that a man writes so scathing an exposure of his own ignorance of Christian truth and Christian ethics as he does in this Letter to King Louis" (S. 394). Schon das Lebenswerk, das dieser große Reformer für Cluny und die Kirche geleistet hat, hätte verbieten sollen, so über ihn zu reden. Gewiß, er war kein Freund der Juden, und der Traktat, den er gegen sie geschrieben, ist, an den heutigen Kenntnissen gemessen, nicht sehr wertvoll und verrät kein Verständnis für den Talmud, trotzdem ist die abfällige und spöttische Art, wie Williams ihn behandelt, ungerecht, weil sie die damaligen Verhältnisse nicht berücksichtigt.

Warum einige andere Autoren unerwähnt bleiben, sieht man nicht ein. Im Inhaltsverzeichnis ist zwar ein Blatt eingeklebt, auf dem der Verf. schreibt: „I regret that although I originally intended te include some remarks on the following Treatises, I inadvertently failed to do so" und dann die Namen: Fulbert von Chartres, Guibert Nogent, Rupert von Deutz, Alanus von Lille und einige andere aufzählt. Für ein wissenschaftliches Werk ist das aber etwas eigenartig, besonders wenn die eine oder andere besprochene Schrift nicht so wichtig ist und den Gegenstand weniger gut behandelt und geringeren Einfluß ausgeübt hat als manche der vergessenen. Auch Peter Abälard, Wilhelm von Bourges, Robert Grosseteste und der Passauer Anonymus hätten ebenso eine Erörterung verdient wie Thomas von Aquin, dessen „Summa contra gentiles" der von dem Verf. ausführlich behandelte Raymund Martini vermutlich benützt hat.

Die Inhaltsangaben, die zuweilen sehr ausführlich sind, geben im großen ganzen ein gutes Bild. Eine wertvolle Beigabe sind die vielen Anmerkungen, die auch die notwendige jüdische und nichtjüdische Literatur angeben und in ihrer Reichhaltigkeit von dem Fleiße und der Belesenheit des Verfs zeugen. Einige wertvolle Werke, wie z. B. E. Le Blant, La controverse des chrétiens et des juifs aux premiers siècles de l'Eglise: Mémoires de la société nationale des antiquaires de France 57 (1898) 229–250. Wilh. Levison, Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende: Miscellanea Fr. Ehrle 2 (1924) 159–247 und Simon Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes (1926), hat er, wie es scheint, nicht gekannt; besonders sind ihm manche spanischen und deutschen Autoren entgangen.

Die Inhaltsangaben gehen auch auf die Art der Beweisführung des Schriftstellers und auf die Begründung aus dem AT ein und sprechen sich über ihren Wert und Unwert kritisch aus. Hierin liegt die Bedeutung des Buches, das nicht nur einen beachtenswerten Beitrag zur antijüdischen Polemik, son-

dern auch zur Apologetik überhaupt und zur Erklärungsgeschichte der messianischen Weissagungen bietet.

Leider betrachtet der Verf. die Schriften, die er bespricht, nur getrennt voneinander und, ohne den Zusammenhang, den sie mit den vorher verfaßten haben, zu erörtern, als ob sie nicht in einer Entwicklung stünden, die aufzuzeigen wertvoll und wichtig wäre. Auch über die Wirkungen, welche die antijüdische Polemik in ihrer Gesamtheit und einzelne Schriftsteller, z. B. Augustinus, Ramon Lull, Nikolaus von Lyra, auf die Folgezeit ausgeübt haben, wird nichts gesagt. Ebensowenig erfahren wir etwas über den großen Einfluß der Silvesterlegende auf die mittelalterlichen Streitgedichte; ja diese ganze, in englischer, französischer und deutscher Sprache geschriebene Literaturgattung wird nicht einmal erwähnt, obwohl man gerade aus ihr ersehen kann, wie gern diese apologetischen Dialoge von den Menschen jener Zeit gelesen und angehört wurden, und welche Beweise und Texte auf sie Eindruck machten.

Am Schlusse fehlt eine Zusammenfassung der Ergebnisse und eine Erörterung über den Fortschritt in der Polemik und in der Erklärung der alttestamentlichen Texte. Auch die sich aufdrängende Frage, ob und welche Erfolge durch all diese polemischen Schriften erreicht wurden, hätte nicht ohne kurze Antwort bleiben sollen. Dadurch würde der Verf. den Nebenzweck seiner Arbeit, zur Judenmission anzuregen und ihr zu dienen, noch besser erreicht haben.

Frankfurt a. M. Peter Browe S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

PHILOSOPHIE

Bernardus M. Mariani O. S. B.V.M., Philosophiae Christianae Institutiones in usum adolescentium III: Ethica generalis et specialis, historia philosophiae et Indices. 8° (XXXII u. 710 S.) Turin-Rom 1936, Marietti. Lire 28.—. Nun liegt M.s Lehrbuch der Philosophie, dessen erste zwei Bände ZkTh 58 (1934) 131 f. besprochen wurden, vollendet vor. Die Vorzüge, die bei jenen hervorgehoben wurden, gelten auch vom dritten Band. Der Verf beruft sich in seinen Ausführungen immer wieder auf den hl. Thomas und weist auf die neuen Erkenntnisse hin, die die Offenbarung auch für viele Fragen der Sittenlehre gebracht hat. — Bei der Behandlung der *iustitia* wird der heute umstrittene Begriff der *iustitia socialis* überhaupt nicht erwähnt. Auch fehlt eine Darstellung über das Naturrecht im allgemeinen und seinen wirklich juridischen Charakter. Manchmal könnten die Probleme schärfer gestellt und deren Aporien klarer herausgearbeitet sein. So verdiente z. B. die Frage, wie eine Handlung aus dem Motiv der Furcht sittlich zu werten ist, eine genauere Ausarbeitung und eine schärfere Gegenüberstellung zur Kantischen und zur modernen „heroischen" Ethik (178). Die Darstellung der Geschichte der Philosophie ist übersichtlich. Ausführlich (534—545) wird Dante als der „Dichter der Scholastik" gewürdigt, in seine Worte klingen auch sonst viele Thesen aus. Die Behandlung der großen Systeme der Neuzeit ist doch wohl zu negativ, zu apologetisch. Die Schüler sollten bei dem einen oder anderen Philosophen angeleitet werden, sich in sie hineinzudenken und sich der inneren Leidenschaft ihres Philosophierens anzuvertrauen So käme dann auch trotz aller grundsätzlichen Verschiedenheit das Gemeinsame zwischen Scholastik und der neueren Philosophie an den Tag. Im Anhang bringt der Verf. einen kurzen geschichtlichen Überblick über die Studien im Servitenorden. Sehr beachtenswert ist da die Stellung Heinrichs von Gent, der vielleicht selbst dem Servitenorden angehörte; in der Zeit von 1609 bis 1860 folgte man im allgemeinen diesem Lehrer (661). F. Aichinger S. J.

Felix Budde, Einführung in die Philosophie. Zum Selbststudium, für Schüler höherer Lehranstalten und Hochschulstudenten. 3 Bändchen. 8°. I: Begriff und Einteilung der Philosophie. Die deduktive Logik. (48 S.). M 1.—; II: Einführung in die Psychologie. (96 S.). M 1.20; III: Einführung in die Erkenntnistheorie. (160 S.). M 1.80. Münster 1927/1933, Aschendorff. — Die aristotelische Philosophie der Mitte hat in Budde einen sachkundigen Darsteller gefunden, der es versteht, dürre Problematik trotz ihrer Schwere in anschauliche Klarheit zu gießen. Dadurch wird das Ziel, eine Einführung für Studierende zu sein, hinlänglich erreicht. Unter dem vielen Guten, das die Arbeit bietet, ist das Kapitel „Kausalproblem" sowohl in der Wahl seiner Termini als auch in der Darbietung des Sachverhaltes einer Umarbeit bedürftig. O. Pohley S. J.

Max Dessoir, Einleitung in die Philosophie. 8° (XI u. 248 S.) Stuttgart 1936, Enke. M 5.40. — Nicht so sehr an Hand von systematisch aufgereihten als vielmehr der durch den Gang der Geschichte laufenden Pro-

bleme sucht das Buch einzuführen. Wenn der Verf. gesteht, daß man an die philosophischen Fragen nicht persönlichkeitsfrei oder gar gesinnungslos herantreten könne, so ist man mit Genugtuung erfüllt, zu sehen, daß hoher wissenschaftlicher Ernst, gereift an 44 Jahren Dozententums, sich der Mühe unterzieht, ein Führer durch zwei Jahrtausende edelsten Gedankenringens zu werden. Im Fluge zieht die gesamte Denkgeschichte, klar und edel gefaßt, vor dem lesenden Auge vorüber. Insbesondere ist überall mit feinem Spüren hervorgehoben, daß die Denker, gerade die größten, von religiöser Überzeugung erfaßt gewesen sind. Der gelungenste Teil ist wohl die Darstellung der jüngsten philosophischen Gegenwart, die aufs treffendste nach ihren Leistungen kritisch abgewogen wird. Ich verweise auf das Urteil über Bergsonismus, Existenzphilosophie, Lebensphilosophie. – Ein eigenes Kapitel ist dem Mittelalter und der Scholastik gewidmet. Leider scheint der Verf. der Meinung zu sein, mit Ockham ende das scholastische Denken. Daß er über Suarez zu berichten vergessen hat, ist zu bedauern, schon wegen dessen Einflusses auf Spinoza und Schopenhauer. Dreieinigkeit und Schöpfung sind wohl nicht unter die „Wunder" zu reihen (22). Der Geschichte getreu ist Aristoteles gezeichnet. Sehr maßvoll und gerecht wird das Urteil über das Mittelalter gefällt als über eine Zeit voll Fruchtbarkeit (117). Weniger zutreffend ist die Meinung, es habe sich der Universalienstreit an theologischen Thesen entzündet. Es war vielmehr rein wissenschaftliches Interesse, hervorgerufen durch neuplatonische Anregungen. Bei Abaelard, der in der nämlichen Frage zu „ganz aristotelischen Ergebnissen" kommt, verdient endlich ergänzend beigefügt zu werden, daß er dies mehr auf Grund eigener Divination getan hat, als auf Grund aufschlußgebender Texte; denn diese haben ihm noch gemangelt. Ebenso richtig ist William von Ockham gekennzeichnet, aber auch hier verdient mehr hervorgehoben zu werden, daß er den reinen Aristotelismus gegen neuplatonische Übermalungen zu sichern bestrebt war, und der Individualisiertheit alles Seienden wegen zur fehlgehenden Lehre, im Begriff seien bloß symbolische Funktionen zu erblicken, gegriffen hat (126). Nicht Plato, sondern der Stagirite „reist gewissermaßen incognito durch die arabischen Systeme" (119). Leider wird Averroes noch immer für die *duplex-veritas*-Lehre verantwortlich gemacht. Neueste Forschung hat ihm diese Unbill erspart (119) Doch diese Kleinigkeiten können nicht die Freude an dem wertvollen Buche trüben. P.

Wilhelm Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Billige Ausgabe. Mit einem Schlußkapitel: Die Philosophie im 20. Jahrhundert, und einer Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung. Hrsg. von H. Heimsoeth. 8° (XXXIX u. 642 S.) Tübingen 1935, Mohr. Geb. M 9.60. — Auch die vorliegende 13. Auflage bringt den noch von Windelband selber herrührenden Text der 7. Auflage unverändert wieder und beschränkt sich darauf, einleitend eine gut geratene Übersicht über den augenblicklichen Stand der laufenden Forschungen im Felde der Philosophiegeschichte zu geben, sowie ein neues Schlußkapitel hinzuzutun, das die Philosophie des 20. Jahrhunderts behandelt und zwar die Probleme der Erkenntnis (§ 47), die Probleme der Metaphysik als Wirklichkeitslehre (§ 48), wovon das Problem der Existenz des Menschen besonders vordringlich geworden ist (§ 49). Das neu hinzugefügte Schlußkapitel sieht die neuesten Tendenzen des euro-

päischen Philosophierens in einem neubelebten Strömen des alten, von Fichte, Schelling und dann besonders Schopenhauer oder wiederum Maine de Biran herrührenden Voluntarismus, der durch das ganze 19. Jahrhundert sich fortwindet und nun in der „Lebensphilosophie" Nietzsches, Diltheys, Bergsons, Klages' neue Durchführungen findet. Zum großen Teil sieht unser Zeitalter seine Aufgabe darin, das Seiende von den vitalen und emotionalen Daseinsschichten her aus Leidenschaft, Volitionen und Gefühlstendenzen zu verstehen. Die abwegige Betrachtungsweise eines übersteigerten Rationalismus und Idealismus ist vorüber. Wen das neue Kapitel nicht ganz ansprechen sollte, der möge sich der Schwierigkeit bewußt bleiben, unter der es entstanden ist. Gesteht der Verf. doch unumwunden ein, es stehe „die philosophiegeschichtliche Erforschung der nachhegelischen Zeit des 19. Jahrhunderts noch durchaus in den Anfängen" und es liegen „die grundlegende Gesamtdarstellung oder auch nur tiefgehende Monographien bisher nicht vor", so daß eine „überzeugende Gliederung des Stoffes nur von der historischen Arbeit der nächsten Zukunft erhofft" werden könne. Was vom 19. Jahrhundert gilt, gilt erst recht vom angebrochenen 20. Jahrhundert. Fehlt doch sogar vom Anreger der heutigen Zeitphilosophie, Nietzsche, „eine Gesamtdarstellung vom gegenwärtigen Problembewußtsein aus". H. hat unter den obwaltenden Verhältnissen vielfach das Beste geleistet, was möglich ist. Mit einer einzigen, die Darstellung leider arg entstellenden Ausnahme: so fehlt durchaus eine Darstellung der Forschungen der Neuscholastik, die von einem Arbeitsdrang geführt ist, der auch dem geistig abseits Stehenden Bewunderung einflößen müßte. Es ist hoch an der Zeit, die Note auf S. 559 zu tilgen oder sie durch eine gerechtere Ausführung zu ersetzen. P.

Geschichte der Philosophie II, 2: Die griechische Philosophie. Dritter Teil: Vom Tode Platons bis zum Eklektizismus im 1. Jh. v. Chr. Von Wilhelm Capelle (Sammlung Göschen 859). 12° (158 S.) Berlin 1934, W. de Gruyter. Geb. M 1.62. — V: Immanuel Kant. Von Bruno Bauch. 4. Aufl. (Sammlung Göschen 536). 12° (209 S.) Berlin 1933, W. de Gruyter. Geb. M 1.62. — In Capelles sorgfältig durchgeführter Darstellung wird die Geschichte der griechischen Philosophie (die alte Akademie, die einseitigen Sokratiker, Aristoteles, Epikur und die Stoa) in gewissenhafter Objektivität und meisterhafter Kürze geboten. Insbesonders gelungen erscheint uns das Kapitel Aristoteles, wo der Verf. auf die innere Entwicklung des aristotelischen Denkens von seinen platonischen Anfängen bis zu seiner höchsten Reifezeit gemäß den Forschungen Werner Jaegers immer wieder Bedacht nimmt. — Mit gleicher historischer Treue bringt Bauch den Inhalt der drei Kantischen Kritiken auf engstem Raum zur Darstellung; trotz aller gebotenen Kürze leidet die faßliche Klarheit nicht. Ich verweise auf die Entwicklung des Begriffes transzendental, der den meisten Kantlesern Schwierigkeiten bereitet, wie auf den klar gebrachten, auf den Begriffen Sollen, Freiheit, Tugend, Glückseligkeit ruhenden Gottesbeweis der zweiten Kritik. Dem Verf. kommt es auf eine möglichst einleuchtende Darlegung Kantischer Gedanken, nicht auf deren Kritik an. Ein Sachregister wäre dem Bändchen freilich zustatten gekommen. P.

Aristoteles, Hauptwerke. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Nestle (Kröners Taschenausgabe, Bd. 129). 12° (XLIX u. 410 S.) Leip-

zig 1935, Kröner. Geb. M 4.—. Der Verf., der seine Übersetzungskunst schon früher an den Vor- wie Nachsokratikern rühmlichst bewährt hat, widmet sie nun den aristotelischen Schriften. Der Übersetzung zugrunde gelegt ist der Text der Berliner Akademie-Ausgabe. In der Auswahl folgt N. der von Jaeger für das Schaffen des Stagiriten seit 1923 festgelegten Entwicklungslinie und teilt die vorgelegten Stücke nach Lehrjahren, Wanderjahren und Meisterzeit ein. Weggeblieben sind die Texte aus den logischen wie naturwissenschaftlichen Schriften. Die Randbemerkungen sind durchwegs gelungen, schade nur, daß sie so sparsam sind. Dafür bietet freilich die einleitende Einführung in die Entwicklung des aristotelischen Denkens einigen wertvollen Ersatz. Vielleicht könnte einmal in das Sachregister, etwa als „substantielle Ganzheit", jenes Phänomen von der Silbe und dem Feuer (S. 126) Aufnahme finden, das für die heutige Gestaltphilosophie den Grundtext darstellt. P.

I Frammenti degli Stoici Antichi, ordinati, tradotti e annotati da Nicola Festa. Vol. I: Zenone. kl. 8° (VIII u. 123 S.) Bari 1932, Laterza. — Der bekannte Fachmann auf dem Gebiete des römischen Stoizismus erfüllt die von Gentile gewünschte Aufgabe, die Fragmente der alten Stoa durch Übersetzung und Erläuterung breiteren Schichten zugänglich zu machen und beginnt mit dem Schulstifter Zenon. Er arbeitet an Hand der „Stoicorum Veterum Fragmenta" des J. von Arnim, verläßt jedoch aus stilistischen Gründen dessen Reihenfolge der Fragmente und ordnet, um das bruchstückhafte Werk möglichst gerundet wiedererstehen zu lassen, die vorhandenen Fragmente nach Titeln, die von der Überlieferung geboten sind, im gegebenen Fall nach dem Bericht des Diogenes von Laerte. P.

Franz Rüsche, Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre. 8° (84 S.) Paderborn 1933, Schöningh. Geb. M 4.80. — Folgendes sind die Ergebnisse der scharfsinnigen Untersuchungen R.s: In der griechischen Spekulation schillert der Begriff Seele in zweierlei Licht, bald erscheint sie als Hauchseele, so in den Anfängen der griechischen Philosophie, dann wieder als Geistseele; letztere hebt mit den Pythagoräern und den Eleaten an und gipfelt in Platon und Aristoteles. In der Stoa sinkt der Seelenbegriff aus der eben gewonnenen Höhe wieder ins Stoffliche herab; Seele ist Hauchseele wie zu Anfang, nur daß es zu einer stoischen Aufspaltung des Begriffes kommt: ein irdisches und ein himmlisches Pneuma. Bei Philon, auch schon bei Poseidonios, wird das feinere, himmlische Pneuma zu feinstem Lichtpneuma sublimiert. Zwischen Gott und Welt besteht danach wohl ein Unterschied, jedoch kein wesentlicher. Die Immaterialität gewinnt die Seele erst wieder bei Origenes zurück. Es kommt bei Origenes und ebenso bei Plotinos und Augustinus eine Entwicklung zum Abschluß, die sich bei Poseidonios anbahnte, um die Philon vergebens rang. P.

Jakob Barion, Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem (Neue deutsche Forschungen, Abteilung Philosophie, Bd. 5). 8° (175 S.) Berlin 1935, Junker u. Dünnhaupt. M 6.—. Eine höchst wertvolle Untersuchung über den Zusammenhang der augustinischen mit der plotinischen Gottesspekulation unter Berücksichtigung der gesamten einschlägigen Literatur mit dem Ergebnis, die Eigenständigkeit der augustinischen Spekulation

sei bei aller Abhängigkeit auf das energischeste zu betonen. „Augustinus hat dem Neuplatonismus Entscheidendes zu verdanken. Aber die Wahrheit bringt er ihm nicht, er bleibt für ihn Führer zur Wahrheit hin" (166). Um dies Ergebnis zu rechtfertigen, untersucht der Verf. nach vorangehenden Darstellungen der plotinischen Auffassung über Gott und Welt die plotinische Trias und die augustinische Trinitätsspekulation, die plotinische Ekstasis und Augustins unmittelbares wie mystisches Gottesschauen. Die Auseinandersetzung mit moderner Forschung über Plotin wie Augustinus sowie die Klarheit der tiefeindringenden Darstellung machen das Buch zu einem zuverlässigen und unentbehrlichen Führer. P.

Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Theologica Selecta. Cura PP. Collegii S. Bonaventurae edita. Editio minor. Tomus I: Liber I. Sententiarum. gr. 8° (XXVIII u. 696 S.). Ad Claras Aquas, Florentiae 1934, Collegium S. Bonaventurae. — Der großen Gesamtausgabe der Werke des hl. Bonaventura folgt jetzt eine Ausgabe ausgewählter Werke. Der 1. Band umfaßt das 1. Buch der Sentenzen: De Dei Unitate et Trinitate. Der Text wird nach der großen Ausgabe wiedergegeben, von kleinen Ausnahmen abgesehen. Zu Beginn einer jeden Quästio sind kurz die Stellen angegeben, an denen der hl. Thomas, Alexander v. Hales und Duns Scotus über diesen Gegenstand sprechen. Die Einleitung handelt mit Hinweis auf die einschlägige Literatur über das Leben, die Werke und die Autorität des hl. Bonaventura. Die Ausgabe empfiehlt sich durch ihre gute Ausstattung. F. Aichinger S. J.

Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung, hrsg. von Ernst Hoffmann. Heft 1: Der Laie über die Weisheit, von E. Bohnenstädt. 12° (108 S.) Leipzig 1936, Meiner. M 3.50, geb. M 4.50. — Die Heidelberger Akademie hat es sich zur Aufgabe gesetzt, des Cusaners lateinisches Schrifttum nicht nur zu edieren, sondern die geplanten 14 Bände auch ins Deutsche zu übertragen. Im vorliegenden ist dazu der erste Schritt getan; es ist zum erstenmal, daß die 1450 zu Fabriano und Rieti verfaßte Schrift „Idiota de sapienta" deutsch gedruckt wird. Prof. Hoffmann-Heidelberg hat die Leitung der Übersetzungen in die Hand genommen und dem Bändchen ein wertvolles Geleitwort geschrieben, das den Cusaner als platonischen Philosophen würdigt. Nur eine Stelle darin hätten wir lieber anders gefaßt gesehen; das antike Christentum hat nicht etwa erst den Trinitätsgedanken in seine Dogmatik aufzunehmen brauchen, sondern hat in das Trinitätsdogma bloß gedanklich tiefer einzudringen begonnen und darum die Philosophie zu Hilfe genommen (vgl. 9). Nicht die sprachschöne Übersetzung allein, auch die gediegenen Anmerkungen und Literaturnachweise, sowie das kleine lateinisch-deutsche Verzeichnis wichtiger Begriffe am Schluß verdienen unsere volle Anerkennung. Die Ausgabe ist gleichzeitig nach der Pariser Ausgabe von 1514 foliiert. O. Pohley S. J.

Walter Mönch, Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur- und Geistesgeschichte (1450—1550). 8° (XXIV u. 399 S.) Berlin 1936, Ebering. M 16.—. Der Wurf des Buches scheint mir die Darstellung des Kardinals Bessarion und seiner anregenden Kraft innerhalb des florentinischen Platonismus zu sein. Was der Humanismus der das Griechentum zum Konzil einladenden katholischen Kirche zu danken hat, wird oft auffallenderweise vergessen, es werden immer nur die Verdienste

der Medizeer betont. Ebenso und vielleicht noch mehr vergessen wird Bessarion. Daß aber innerhalb der kirchlichen Kreise um die Hebung des Platonismus sich vor allem gerade Bessarion bemüht hat und mit welch großem Geschick, bezeugt das Buch in dankenswerter Eindringlichkeit. Ohne Bessarion hätte die Renaissance wohl keinen Ficino. Daß das Schrifttum eines Gemistos, Bessarion, Ficino und Pico eingehend, überzeugend und psychologisch feinsinnig gewürdigt ist, braucht bei Walter Mönch nicht eigens gesagt zu werden. P.

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J., Spinoza. Band III: Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt. II. Teil: Das neue Leben. gr. 8° (IV u. 444 S.) Münster 1935, Aschendorff. M 22.—, geb. M 24.—. In seiner behaglichen, selbst das Kleinste noch auflesenden Art bringt der inzwischen verstorbene Verf. den jungen Spinoza zur Darstellung, wie er im stillen Holländerdorf Rijnsburg im Schatten der nahen Universitätsstadt Leiden sich in scholastische Studien vertieft, aus denen die beiden kleinen Schriften fließen, die er dem Druck übergab: der Kommentar zu Descartes und die Metaphysischen Gedanken. Dankenswert sind die Ausführungen über Spinozas Beziehungen zu den Leidener Gelehrten Heerebord, Geulincx, Johann de Raei und Niels Stensen, ebenso die lichtvollen Bemerkungen über die *‚modi cogitandi‘* (98 ff.) und Spinozas Stehen zu den synthetischen Urteilen a priori (88 f.). Auffallend nur ist, daß es der Verf. sich entgehen ließ, den Schülern, die bei Spinoza damals anklopften, mehr nachzuspüren, wie auch dem namhaften Einfluß, den Suarez' Schrifttum auf Spinoza nahm, zumal Suarez damals neben Descartes der klassische Autor für die Leidener Universität gewesen ist. Gerade durch jenes Schülertum ist Spinoza gezwungen worden, sich tiefer in die Scholastik einzulassen. An Konjekturen und oft allzu breiten Exkursen ist auch dieser Band reich. P.

H. J. de Vleeschauwer, La Déduction Transcendentale dans l'oeuvre de Kant. 8°. Tome I: La Déduction Transcendentale avant la Critique de la Raison Pure (330 S.); Tome II: La Déduction Transcendentale de 1781 jusqu'à la deuxième Edition de la Raison Pure 1787 (588 S.) Antwerpen 1934 36, „De Sikkel“ (Kruishofstraat 223). Fr. belg. 105.— u. 150.—. An Hand des Textes der Berliner Akademie-Ausgabe und großer Interpreten wie Riehl, Erdmann, Vaihinger, Cohen, Adickes, Maréchal, M. Wundt unternimmt der Genter Professor eine meisterhaft geführte und durchaus zuverlässige Untersuchung des schwierigsten Kapitels der philosophischen Literatur, zugleich desjenigen, welches das Kantische System trägt oder stürzt, der für viele zum Dogma gewordenen transzendentalen Deduktion der angeblich apriorischen Stücke des menschlichen Erkennens. Von dem großen, auf drei Bände berechneten Werk liegen zwei bereits vor. Der erste Band gibt die Geschichte des Problems in der „vorkritischen“ Zeit, der zweite eröffnet die „kritische“ Zeit und kommentiert zuerst das schwere und breite Kapitel der Erstausgabe der Kritik der reinen Vernunft, um hierauf die Geschichte des Problems über die Prolegomena und die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften weiterzuführen. Der im Frühjahr 1937 zu erwartende, das Werk abschließende dritte Band wird das Problem sodann in der umredigierten Gestalt der Zweitausgabe der Kritik der reinen Vernunft wie in dem Kantischen Opus Posthumum zur Darstellung bringen. Daß Kant dies

ausschlaggebende Kapitel seines Denkens weder sprachlich schön noch stilistisch klar aufgebaut und dadurch allein schon eine Untersuchung unerquicklich gemacht hat, weiß alle Welt. Nicht aber weiß alle Welt, daß Kant zuerst eine metaphysische Deduktion des Apriori gab und doch wieder nicht gab, daß er hierauf an eine transzendentale Deduktion geschritten ist und diesen Schritt nicht nur einmal, sondern innerhalb zweier Ausgaben gleich dreimal versucht und hiebei die eigens hiezu zurechtgelegte Methode nicht eingehalten, sondern sie immerzu mit allerlei psychologischen Elementen unterspickt hat. Mit sorgfältigster Genauigkeit und nie endender Geduld hat der Verf. sein schweres Werk getan und eine aufschlußreiche Kritik einer Kritik geboten. Er hat die wissenschaftliche Ehrlichkeit gezeigt, nach erstaunlich sorgfältig durchgeführten Voruntersuchungen über Kants vermeintliche Lösung das Endurteil zu fällen, es habe Kant die zentralste These seines Schaffens leider auf bröckelige Unterlagen und nicht haltbare Voraussetzungen gestellt und sich dabei überdies mit einer *petitio principii* helfen müssen: „Nous pensons, que Kant a véritablement résolu le problème qu'il s'était posé, mais qu'il l'a résolu par la mise en oeuvre d'une série imposante de postulats indémontrés. Cette solution tombe avec un ou avec plusieurs de ces postulats." Und die Wissenschaft von heute wird dem Urteil, das hier ein Berufener fällt, nicht widersprechen. Soweit wir sehen, wird niemand, der ernsthaft über Kant reden will, an den Ergebnissen der Forschung des belgischen Gelehrten vorbeigehen können. P.

Eugen Herrigel, Die Metaphysische Form. Eine Auseinandersetzung mit Kant. Erster Halbband: Der Mundus sensibilis. (VIII u. 190 S.) Tübingen 1929, Mohr. — Seit dem letzten Kantjubiläum ringt sich in Deutschland die Auffassung durch, in Kant nicht mehr einen Zertrümmerer der alten Metaphysik, sondern eher deren Erhalter zu erkennen. Auch die Untersuchung des Erlanger Professors Herrigel bewegt sich in diesen Linien. Er sagt: „Kant mutet dem Ding an sich die Rolle zu, der spezifischen Synthesis Halt und Richtung zu gewähren, und so wird unserm Erkennen zugleich die Anerkennung von Wesensformen von Gebilden auferlegt, deren Gestalt nicht erst wir im Akte des Erkennens hervorbringen, weil sie auf metatheoretische, ja sogar metaphysische Bezüge zurückweist." Der Verf. steht nicht an, anzunehmen, „daß sich Kant unter Realität doch noch etwas anderes gedacht hat, als seine transzendentale Analytik auf den ersten Blick verrät: es ringen sich in seiner Transzendentalphilosophie Gedanken hindurch, die aristotelisches Gepräge tragen." Noch sind die Untersuchungen nicht abgeschlossen; es liegt erst der „Mundus sensibilis" vor, noch steht der andere Band „Mundus intellegibilis" aus. Erst dann wird des Verf.s endgültige Auffassung zutage treten, die sich jedoch schon im Vorliegenden deutlich genug ankündigt. P.

Arthur Lieber, Die Krise des Idealismus (Bibliothek für idealistische Philosophie, hrsg. von Ernst Harms). 12° (238 S.). Zürich 1936, Rascher. — Hier bekommt man eine *philosophia militans* zu verspüren. Es handelt sich um eine Auseinandersetzung zwischen der Kant nachfolgenden idealistischen Philosophie und der mehr oder weniger irrationalistischen Philosophie des Lebens, deren Verkünder Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Henri Bergson, Ludwig Klages usw. sind und vor ihnen als ihr gemeinsamer Anreger

und Lehrer Arthur Schopenhauer. Der wider die Idealisten geschleuderte Hauptvorwurf ist, daß sie die Begriffe Realität und Wahrheit „spiritualistisch und intellektualistisch verdünnen, verkleinern und zerreden." Weitere Einwände gegen den Idealismus sind ontologischer, ethisch-axiologischer, ästhetisch-morphologischer und emotionaler Natur. Demgegenüber sieht L. im Wesen des Realismus gewisse Schwächen, so „eine Bindung an und durch die Erscheinungen, die Wendung zur Phänomenologie, und einen neuen Dogmatismus." Das Ergebnis der Betrachtungen liegt „in der Einsicht in die Ungefährlichkeit aller gegen den Idealismus gerichteten wissenschaftlichen Angriffe". Auch wenn man den Standpunkt des Verf.s nicht teilt, wird man das Buch nicht ohne reichen Gewinn aus der Hand legen. P.

Carmelo Ottaviano, Critica dell' Idealismo (Collezione di Studi Filosofici, Serie teoretica 8). gr. 8° (194 S.) Napoli 1936, Rondinella Alfredo. Lire 12.—. Der Verf. zeigt sehr scharfsinnig bis in die letzten Folgerungen die inneren Widersprüche des Idealismus auf: Begriffe, wie Ich, Subjekt, Objekt, Identität usw. verlieren jeden Sinn. Unter dieser Rücksicht spricht er von einem Nominalismus. Auf manche Systeme wird etwas ausführlicher eingegangen. Man hat dabei ein wenig das Gefühl, als ob sie gar zu schematisch behandelt würden. Der Zweck des Buches bringt es mit sich, daß auf das Positive dieser Lehren und auf die gemeinsame Problematik zwischen uns und dem Idealismus nicht eingegangen wird. F. Aichinger S. J.

Hegel heute. Eine Auswahl aus Hegels politischer Gedankenwelt. 12° (86 S.) Leipzig 1934, Meiner. — Eine Handvoll geschichtlicher und staatsrechtlicher Gedanken, gleichsam eine Kostprobe zum Hegelschen Gesamtwerk, das im gleichen Verlag nach Hegels eigenhändigen Ausgaben und Niederschriften — somit zuverlässig wie nirgends anderswo — erschienen ist. O. Pohley S. J.

Eduard Winter, Der Briefwechsel B. Bolzanos mit F. Exner. Mit einer Einleitung und Anmerkungen (Bernhard Bolzanos Schriften, hrsg. von der Kgl. Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 4). gr. 8° (XX u. 138 S.) Prag 1935, Kgl. Böhm. Gesellschaft d. Wissenschaften. Kč 70.—. In den von Prof. Winter-Prag veröffentlichten 24 Briefen liegt die gesamte zwischen Bolzano und dem Prager Philosophieprofessor Exner (hinter dem Herbart steht) gepflogene Korrespondenz vor, deren interessantes Kernstück die 17, die Wahrheiten an sich betreffenden Briefe aus den Jahren 1833, 1834, 1837 sind. Die dankenswerte Herausgabe dient ohne Zweifel der Verlebendigung der Lehre und Gestalt Bolzanos. P.

Gregor Nüdling, Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie (Forschungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. von Hans Meyer, VII). gr. 8° (216 S.). Paderborn 1936, Schöningh. M 4.80. — Diese Monographie will in „möglichster Objektivität", „mit einigen wesentlichen Zügen ein einheitliches, in sich geschlossenes Bild entwerfen von dem Entwicklungsgang und dem Lebenswerk Feuerbachs" (Vorwort), d. i. seiner Religionsphilosophie, die wesentlich Religionskritik ist, oder wie Feuerbach selbst sein Bemühen charakterisiert, von der Auflösung der Theologie in Anthropologie. Damit wird „das zentrale Problem Feuerbachs" (8), „das Herzstück seines geistigen Wesens" (7) herausgegriffen. — Der erste Teil zeigt die geistige Entwicklung Feuerbachs von der Theologie über den Idealismus Hegels und in Abkehr von ihm zu seiner eigenen anthropologisch-naturalistischen Auffassung. Die

Religionskritik Feuerbachs wird im zweiten Teil untersucht, nach ihren Voraussetzungen (Hegelsche Geschichtsauffassung), und im Gegensatz zur Religionsphilosophie Hegels; der Abschnitt über die Methode der Feuerbachschen Religionskritik bringt das Ergebnis und das Zentralstück der ganzen Studie. An dem Zentralproblem der Religion, dem Gottesbegriff, wird dann die Methode Feuerbachs veranschaulicht in ihren verschiedenen Abwandlungen, die sie im Laufe des Lebenswerkes Feuerbachs angenommen hat. Der Abschnitt über das Ziel der Religionskritik hebt zusammenfassend das Neuartige und bis in die Gegenwart Fortwirkende hervor. — Die Lösung der Aufgabe, die sich der Verf. gestellt hat, muß als vortrefflich gelungen bezeichnet werden. Wenn auch Wiederholungen nicht ganz unterbleiben (die wohl kaum zu vermeiden sind), ist dennoch das Wesentliche knapp und scharf herausgearbeitet. Auch ohne die gelegentlichen kurzen Hinweise auf die Existenzialphilosophie und den Einfluß Feuerbachs über den Marxismus auf die geistige Lage der Gegenwart wird man durch diese Studie inne, wie viele Züge des geistigen Antlitzes unserer Tage von Feuerbach herstammen, oder besser, wie Feuerbach derjenige ist, der für eine in der europäischen Menschheit vorhandene Geisteshaltung, die als Vollendung der Aufklärung immer mehr zum Durchbruch kam, den packenden, programmatischen Ausdruck gefunden hat, nämlich für die Vergöttlichung des Menschen, die in voller Verkehrung der wahren übernatürlichen Vergöttlichung in Christus einfach den Menschen in seiner ganzen konkreten Menschlichkeit zum Gott erklärt. V. Naumann S. J.

Johannes Bauer, Giovanni Gentile's Philosophie und Pädagogik (Philos. u. pädag. Arbeiten I, 10 = F. Mann's Pädag. Magazin 1423). (XIX u. 338 S.) Langensalza 1935, Beyer. M 5.10. — Das zwischen den Jahren 1922—1924 von Grund auf neuerbaute Schulwesen Italiens, angefangen vom Kindergarten bis zur Hochschule, knüpft sich an einen einzigen Namen, Giovanni Gentile, den bekannten Philosophen, den Bringer des an Hegel orientierten Neuidealismus, der mit seiner Formel „Pensare la realità significa realizzarla" zu jeder Form des Realismus in Gegensatz tritt, kein Gegenüber des Geistes annimmt, keinerlei vom Bewußtsein unabhängige Welt anerkennt, so daß Natur in gleicher Weise eine Schöpfung des Verstandes ist als der Gedanke. Die Welt ist nicht mehr tote Materie, sondern lebenerfüllter, schöpferischer Geist. Ebenso der in ihr lebende Mensch. Daher ist Erziehung als Gestaltung des „Menschen" nichts anderes als Bildung und Entwicklung des „Geistes" nach seiner eigenen Natur. „La pedagogia non e scienza, che si aggiunga alla filosofia, ma quasi un caso concreto del problema filosofico e perciò rientra nella filosofia", so im Sommario di Pedagogia II 24. Der große Umbruch Italiens gab sodann Gentile die Möglichkeit, die Tatwerdung seiner seit Jahrzehnten gefaßten Konzepte zu erleben. In schön gearbeiteten Kapiteln schildert der Verf. zunächst Gentiles neuidealistische Philosophie, sodann die Schulorganisation Gentiles im Kindergarten, in der Scuola elementare wie media, in den verschiedenen Berufsschulen wie schließlich in der Università und anderen Hochschulen. Die Arbeit ist ein wohlgelungener Führer durch das italienische Bildungswesen von heute. O. Pohley S. J.

Julius Deussen, Klages' Kritik des Geistes (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie 5). 8° (XVIII u. 200 S., 7 Figuren). Leipzig 1934,

Hirzel. M 9.20. — Nicht eine Kritik im herkömmlichen Sinne, sondern eher eine Weiterbildung der Klagesschen Philosophie wird hier von einem Klagesschüler geboten. Die „Dissonanzformel" von Leben und Geist mildernd, wird festgestellt, daß nicht jedwede menschliche mehr oder weniger bewußte Handlung in gleichem Maße als „lebenzerstörend" aufgefaßt werden darf, daß vielmehr neben den gegensätzlich gespannten Mächten „Leben" und „Geist" zwei zwischen ihnen stehende Mittelbegriffe anzuerkennen seien, die „Existenz" einerseits, der „Symbolbegriff" andererseits. Eine Milderung der ursprünglich allzu hart geformten Dissonanzformel, so zeigt der Verf., liege durchaus im Sinne gewisser Zugeständnisse und Andeutungen von Klages selber, der dadurch einer neuen (4.) Phase seiner Geistesentwicklung entgegensteuert, wie sie auch im Sinne Nietzsches liegt, welcher im Geist nicht bloß „Leben, das ins Leben schneidet" sieht, sondern auch „Werkzeug im Dienst der Erhöhung des Lebens". Damit nähert sich erfreulicherweise die Philosophie Klages' der klassischen Auffassung der Griechen. Mit dankenswertem Fleiß ist eine umfassende Aufreihung der Werke von Klages sowie der Literatur über Klages verzeichnet, die bis zum Jahre 1933 reicht. P.

Johannes Pfeiffer, Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers. kl. 8° (64 S.) Leipzig 1933, Meiner. M 2.50. — Ein zu Bremen 1932 gehaltener Vortrag wird hier zu einer kleinen Studie erweitert. Mit festen Strichen wird die Existentialphilosophie aus dem Fluß der Zeitphilosophie herausgehoben. Vom „Naturalismus" wie vom „Idealismus" wird der Mensch als Mensch gleichermaßen unterschlagen, beidemale wird die faktische Existenz des Einzelnen in der endlichen Zeit verraten an ein zeitlos-Allgemeines: im Naturalismus an das geschlossen-kreisende Sein der Natur, im Idealismus an das geschlossen-kreisende Sein der Idee. Der Mensch wird von der Zeitphilosophie degradiert zur bloßen Durchgangsstätte eines unendlichen Lebens. Heideggers Philosophie nun stellt heraus, was der Mensch „zwischen" Natur und Idee ist: das Sein in der endlichen Zeit auf dem Grund der Schuld und im Angesicht des Todes; das menschliche Dasein, in sich abgeschlossen, einzig dem Nichts gegenübergehalten, das ist die Formel, auf die der Mensch von der Heideggerschen Philosophie gebracht ist. Während Heidegger bloß zwei Dimensionen des Seins kennt, das vorhandene „Weltsein" und darin das existierende „Dasein", unterscheidet Jaspers zwischen „Dasein" und „Existenz", und stellt den Menschen als Existenz vor das Angesicht Gottes. Er unterscheidet im Sein drei Dimensionen: vorhandenes Weltsein, existierendes Dasein und „transzendentes Ansichsein", neben Welt und Seele also „Gott". Es erscheint Jaspers als berufener Fortbildner Heideggers, „Entschlossenheit auf dem Grunde des Nichts" treibt weiter zur „Gelassenheit im Angesicht Gottes". P.

Alois Fischer, Die Existenzphilosophie Martin Heideggers. Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken. gr. 8° (XV u. 134 S.) Leipzig 1935, Meiner. M 7.50. — Das Buch versucht eine Darlegung und eine Würdigung der Grundgedanken der Metaphysik Heideggers. Nach einer mehr geschichtlich orientierten Einleitung handelt die Arbeit in einem ersten Teil über das Sein als solches, und zwar über seinen transzendentalen und daseinsmäßigen Charakter, in einem zweiten Teil über das Sein des Menschen, seine „Existenz" und deren Grundstrukturen, Erschlossenheit, Sorge, Endlichkeit. Der

dritte Teil bietet eine kritische Erörterung existenzialphilosophischer Grundbegriffe. Diese Kritik wird versucht vom Standpunkt jener Richtung der Scholastik aus, die mit dem Namen Geysers vielleicht am kürzesten charakterisiert werden kann. Um mit dem dritten Teil zu beginnen, so möchte es uns doch nicht einfach ausgemacht erscheinen, daß diese Kritik als die Kritik der Scholastik schlechthin bezeichnet werden kann. Da der Verf. offenbar der Meinung ist, daß jede transzendentale Fragestellung in der Ontologie von vornherein und notwendig „Idealismus" ist, so wie man diesen landläufig auffaßt, so beachtet er nicht, daß diese Voraussetzung seiner ganzen Heidegger-Darstellung und -Kritik auch für eine scholastische Untersuchung zum mindesten nicht unbezweifelbarer Ausgangspunkt sein kann. Das mindestens dürfte die Thomasdeutung und Kantinterpretation eines Maréchal und anderer gezeigt haben. Die Problematik des eigenen Ausgangspunktes macht sich nach unserer Meinung auch ungünstig in der Darstellung der Heideggerschen Philosophie geltend. Es ist ferner wohl nicht richtig, daß Heidegger allem Sein daseinsmäßigen Charakter zuschreibt. Daseiend ist nur das menschliche Seiende. Diese Mißdeutung des Daseinsbegriffs verführt den Verf. dann auch im dritten Teil zum Versuch einer Kritik dieses Daseinsbegriffs von der scholastischen Problematik des Verhältnisses von Wesen und Dasein (im scholastischen Sinn) aus. Es wäre wohl auch für das Verständnis der Heideggerschen Philosophie und für ihre Darstellung zweckmäßiger gewesen, dem Aufbau von „Sein und Zeit" folgend die Analyse der „Existenz" mitzuvollziehen, und dann erst ausführlicher vom Sein überhaupt zu reden. So wäre deutlicher geworden, daß der ganze bisher allein erschienene Band von „Sein und Zeit" nur Fundamentalontologie ist und so Schlüsse auf Heideggers Auffassung vom Sein überhaupt nur mit äußerster Vorsicht gezogen werden können. So wäre wohl auch das Mißverständnis vermieden worden, der noch ausstehende zweite Band von „Sein und Zeit" werde nur mehr historisch-kritische Auseinandersetzungen bringen. Denn der zweite Band muß noch den dritten Abschnitt des ersten Teiles bringen: Zeit und Sein, also die eigentliche Ontologie Heideggers. — Der fleißig gearbeiteten Schrift soll ihre Bedeutung nicht aberkannt werden. Aber es kam uns hier darauf an, zu betonen, daß wir in diesem Buch noch nicht die Antwort der Scholastik auf Heideggers Philosophie sehen können, und daß der scholastische Schulbetrieb sein Wissen über Heidegger nicht einfach aus Fischer wird holen dürfen. J. Santeler S. J.

Theodor Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens. kl. 8° (182 S.) Regensburg 1936, Pustet. M 3.80, geb. M 4.80. — Das Buch will uns die Gedankenwelt Ferdinand Ebners nahebringen, der die Problematik des heutigen existentiellen Denkens aufgreift und vom Boden des katholischen Glaubens aus beantwortet. Die beiden ersten Abschnitte: Geistesgeschichtliche Hintergründe und Der neue Realismus, lassen uns das existenzielle Denken als Reaktion gegen den Idealismus Hegels mit seiner vollständigen Nichtbeachtung des Besonderen, Konkreten begreifen. Der dritte Abschnitt bringt die Grundzüge der Ebnerschen Existentialphilosophie, insbesondere was er zum Grundthema heutiger Philosophie, zum Sein der (menschlichen) Existenz zu sagen hat (77). Ebner teilt mit jeder Existentialphilosophie einen bestimmten Ansatz, eine Vorentscheidung, die er in dem findet, was der

Glaube über das Ich-Du-Verhältnis, d. h. das Mensch-Gottes-Verhältnis sagt. Von diesem Ansatz aus fragt er nach dem konkreten, wirklichen Sein des Menschen; dieses verwirklicht sich für ihn (das ist die Grundthese Ebners, 63) in der lebendigen Wirkbeziehung zwischen dem Ich des Menschen und Gottes Du. So unterscheidet sich seine Existentialphilosophie, indem sie das Sein des Menschen als ein Sein zu Gott hin charakterisiert, von jeder anderen, atheistischen, etwa der Heideggers, nach dem dem Menschen ein Sein zum Tode, in das Nichts hinein, eignet. In der Bestimmung des Ich-Du-Verhältnisses als der ersten Wirklichkeit und unableitbaren Realität (74) ist der Gegensatz zur Wesensphilosophie, zu jeder vergegenständlichenden Philosophie, gegeben. Von dieser Grundlage aus wird insbesondere eine Konkretisierung und neue Vertiefung der Ethik versucht. Aber sehr richtig betont der Verf., „daß jedes Denken und jede Aussage ein Sein meint in seinem Sachverhalt, daß also auch die existenzielle Wahrheit auf den ontologischen Seinsverhalt zurückweist". Soll Existentialphilosophie nicht ein Bau ohne Fundamente sein, so muß der Ansatz, die Vorentscheidung, **begründet** werden, und das leistet nur eine Wesensphilosophie. So ist es aber auch klar, daß die Existentialphilosophie nicht die erste Fundamental-Philosophie sein kann. — Sicherlich läßt uns „Ebners christliche Existenzdeutung das christliche Menschsein wieder ernst nehmen und als Weg zu neuer Einsicht in alte Wahrheiten begrüßen" (167). Nur wollen wir dabei mit dem Verf. betonen, „daß Ebners Philosophie nach Ansatz und Ausgang ...durch die zeitgeschichtliche Geisteslage bedingt" ist (166). Der Scholastik sind die Probleme moderner Existentialphilosophie nicht fremd, nur daß sie die Auswirkung ihrer Erkenntnisse und ihre Anwendung auf das konkrete Menschenleben vielleicht zu sehr vernachlässigt und der Aszetik überlassen hat.

V. Naumann S. J.

Henri Sérouya, Initiation à la Philosophie contemporaine. kl. 8° (312 S.) Paris 1934, La Renaissance du Livre. Fr. 15.—. Auf wenig Blättern wird eine reiche Mannigfaltigkeit geboten. Nicht alle, aber doch die meisten der heute lebenden philosophischen Strömungen auf rein philosophischem, naturwissenschaftlichem, soziologischem und psychologischem Gebiete werden kurz geschildert. So der Bergsonismus, Pragmatismus, der Marburger Idealismus, die Phänomenologenschule, Boutroux, Hamelin, Brunschvicg, der italienische Idealismus, die Moral des Friedrich Rauh, das System des Samuel Alexander, Poincaré, Einstein, Meyerson, Dürkheim, Lévy-Bruhl, Janet und Freud. Auch der Neuthomismus. Zu bedauern ist, daß der gewandten Darstellung oft die nötige Tiefe fehlt. Am meisten ist dies beim geschilderten Neuthomismus der Fall. Die beigegebenen Noten allein schon bezeugen es. Daß Maréchal wie Maritain besprochen werden, liegt auf der Hand. Nur sollten andere nicht unerwähnt geblieben sein. Und wenn Quellen herangezogen werden, müßten es solche erster Kategorie sein. Erfreulich ist, daß moderne Scholastik mit Neuthomismus nicht in eins gesetzt erscheint.

O. Pohley S. J.

Gustav E. Müller, Amerikanische Philosophie (Fromanns Klassiker der Philosophie 31). gr. 8° (VIII u. 303 S.) Stuttgart 1936, Fromann. M 6.80, geb. M 7.80. — Dieses jüngste Werk über das erst dreihundert Jahre alte philosophische Leben Nordamerikas bringt zur Darstellung den Puritanismus, die Aufklärung, den Transzendentalismus, den unter deutschem Einfluß ste-

henden Idealismus, den Personalismus, Pragmatismus, den naturalistischen, den neuen wie den kritischen Realismus, die Lebensphilosophie, die Intelligentsia, den neuen Humanismus. Daß im Lande unbegrenzter Möglichkeiten die Realität denn doch mehr an Wert einnimmt als die ins Idealistische versponnene Vorstellung, zeigt die mächtig anschwellende, der Humeschen Skepsis energisch steuernde Welle des gegenwärtigen, von deutschen Anregungen (Trendelenburg, Eucken, Paulsen, Brentano) getragenen Realismus, der im größten zeitgenössischen amerikanischen Denker Santayana zu einer eindrucksvollen Neubelebung des Aristoteles führt. Erkenntniskritische Anwandlungen gelten als überwunden. Die bizarren, mit Philosophie in keiner Berührung stehenden Auffassungen des Puritanismus verdienen innerhalb eines philosophischen Werkes wohl keinen Platz (vgl. 1–49). Die biographischen wie bibliographischen Angaben dürften reichlicher sein. Einzelne Systeme verdienten eine tiefere Auseinandersetzung, zumal dasjenige Santayanas. Immerhin ist das Buch eine unentbehrliche Ergänzung zu Überweg-Heinze, der die „neuesten" Strömungen noch nicht erfaßt. P.

Jacques Maritain, La Philosophie de la Nature. Essai Critique sur ses Frontières et son Objet (Cours et Documents de philosophie). 8° (VI u. 148 S.) Paris o. J., Téqui. Fr. 15.—. Diese kritische Würdigung der Naturphilosophie behandelt eine wichtige Frage. Nach einer ausführlichen Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Naturphilosophie und der Naturwissenschaften legt der Verf. seine eigene Ansicht dar in Anlehnung an den heil. Thomas, an Cajetan und Johannes a S. Thoma: Metaphysik und Naturphilosophie sind wesentlich verschieden; Naturphilosophie und Naturwissenschaft gehören demselben Genus an, den Erkenntnissen der ersten Abstraktionsstufe, sind aber spezifisch verschieden. Bezüglich des Verhältnisses der Philosophie zu den experimentellen Ergebnissen warnt M. vor beiden Extremen, sowohl vor einer voreiligen Herübernahme als auch vor einem gänzlichen Unbeachtetlassen. Freilich möchte man das genauer erklärt wissen. Auf die Frage, wie lange eine Naturphilosophie gelte, antwortet er, sie herrsche höchstens 80 Jahre. Wird hier nicht die Naturphilosophie zu stark von der Metaphysik getrennt und werden ihr nicht Aufgaben zugewiesen, die nicht rein philosophischer Art sind, sondern eher zu einer Wissenschaftslehre über die Natur gehören? Die Gedanken sind sehr geistreich hingeworfen, regen an und können so auch streng wissenschaftliches Arbeiten befruchten.

F. Aichinger S. J.

G. Dwelshauvers, L'Étude de la Pensée. Méthodes et Résultats (Cours et Documents de Philosophie). 8° (230 S.) Paris o. J., Téqui. Fr. 20. — Diese Studie ist eine Sammlung von Vorlesungen; es weht einem daraus noch eine gewisse Lebendigkeit entgegen. Inhaltlich bringt sie nicht allzu viel Neues, bietet aber eine gute Übersicht über das geschichtliche Werden der Methoden der experimentellen Psychologie, verbunden mit einer Wertung, und behandelt dann einige Fragen aus der Denkpsychologie. Der Verf. berichtet ausführlich über Untersuchungen, die er selbst in seinem Laboratorium am Katholischen Institut zu Paris über die Intuition eines Geistigen und über das unformulierte Denken (la pensée implicite) angestellt hat. Er fand dabei nichts, was einer Intuition eines Geistigen gleichkäme. Das unformulierte Denken stellte sich bei allen Versuchspersonen in ganz gleicher

Weise ein, die Verschiedenheit kam erst von den Vorstellungsbildern. Der Verf. will darin eine Bestätigung der Gleichheit der menschlichen Seelen finden. A.

Carl Hilbert, Die Philosophie der geistigen Schöpfung. 8° (54 S.) München, Reinhardt. M 1.80. — Die eigenwillige kleine Studie verfolgt die schöpferische Seite unseres geistigen Lebens im Sinne eines einseitigen Subjektivismus. Unter Erkennen versteht der Verf., der von der Mathematik kommt, „eine aus nicht weiter erklärbarer innerer geistiger Genesis entspringende Synthesis empirischer Gegenstände zu einer höheren, das Organische und Individuelle charakterisierenden Einheit" (11). „Die Beziehung zwischen Wirklichkeit und Nachschöpfung kennzeichnet sich in der Widerspruchslosigkeit, positiv gesprochen in Klarheit und innerem Zusammenhang" (13). Es ist dies, wenn je so heute, ein überwundener Standpunkt. O. Pohley S. J.

Karl Groos, Die Unsterblichkeitsfrage (Neue Deutsche Forschungen, hrsg. von Günther-Rothacker. Bd. 80). gr. 8° (105 S.) Berlin 1936, Junker u. Dünnhaupt. M 4.80. — Der Verf. bespricht das Problem der persönlichen Fortdauer gegenüber zwei verschiedenen Seelenauffassungen, der monadologischen wie der enkaptischen. Letztere Auffassung, der der Verf. selber huldigt, betrachtet das Psychische nicht als eine Nebenordnung von seelischen Einheiten, sondern als ein Gefüge von über- und untergeordneten Ganzheiten. An der Hand dreier Weltanschauungen, Fechner, Driesch und James, will er den Nachweis führen, daß die persönliche Unsterblichkeit als eine zum mindesten mögliche Annahme selbst in der enkaptischen Seelenauffassung bestehen bleibt, obgleich die metaphysischen Voraussetzungen hier viel weniger günstig liegen als bei der monadologischen Seelenlehre. Die achtungswerte Studie des bekannten Tübinger Professors, die zugleich ein offenes Bekenntnis ist, stellt einen dankenswerten Beitrag zur Geschichte des Unsterblichkeitsproblems dar. P.

Eugen Seiterich, Die Gottesbeweise bei Franz Brentano (Freiburger theologische Studien 42). gr. 8° (XVI u. 240 S.) Freiburg 1936, Herder. M 4.—. Nach einer Einleitung, die kurz Leben, Bedeutung und die religiöse Entwicklung Franz Brentanos schildert, werden seine Gottesbeweise inhaltlich dargestellt. Die Arbeit hält sich an den im Jahre 1929 von A. Kastil herausgegebenen Nachlaßband „Vom Dasein Gottes", mit dessen Einteilung in Voruntersuchungen zu den Gottesbeweisen und der Darlegung der Gottesbeweise auch die Einteilung der Arbeit gegeben ist. In den Voruntersuchungen, die die noetischen und metaphysischen Grundlagen der Gottesbeweise behandeln, wird ein besonderes Augenmerk dem Evidenzbegriff Brentanos und seiner Gegenstandstheorie zugewendet, ferner seiner Sicherung transzendenter Erkenntnis mittels der Wahrscheinlichkeitsrechnung. — In der Darstellung der Gottesbeweise ist versucht worden, die Frühlehre der Spätlehre gegenüberzustellen, die sich in der Abhandlung: „Gedankengang beim Beweis für das Dasein Gottes" (enthalten im Nachlaßband: Vom Dasein Gottes) findet. Besondere Schwierigkeiten ergaben sich daraus, daß der Herausgeber Kastil die Frühlehre nach der Spätlehre korrigiert hat, oft nur durch Hinweis auf vorgenommene Streichungen, ohne den Wortlaut anzuführen. Indem nun in der Entwicklung dieser beiden Hauptteile der Brentanoschen Gedankenarbeit über Gott das ganze übrige bisher veröffentlichte Schrifttum

Brentanos und über Brentano herangezogen wurde, ist es gelungen, den Wandel der Anschauungen in den wichtigsten Punkten festzustellen und durch logische Folgerungen, die sich aus der veränderten Stellungnahme Brentanos ergeben (und die er selbst nicht immer gezogen hat) deren Tragweite zu beleuchten. — S. 228 erscheint es dem Verf. „sehr wertvoll... daß Brentano mit Nachdruck darauf hinweist, daß der Gottesbeweis erst mit dem Nachweis eines unendlich vollkommenen Wesens am Ziel ist. Damit steht auch die von Braig und, unbeeinflußt davon, von Brentano aufgeworfene Frage: Gottesbeweis oder Gottesbeweise? erneut zur Diskussion. Sind die Gottesbeweise unabhängig voneinander oder ist im Interesse der Strenge ein einziger Gedankengang vorzuziehen, der die verschiedenen Beweismomente zusammenfügend, stufenweise zur Erkenntnis Gottes führt?" — Versteht man Gottesbeweis im engeren Sinn, so hat er sich mit dem Nachweis des Daseins eines überirdischen, höchsten Wesens zu befassen. Allerdings führen die verschiedenen Gottesbeweise nicht bloß zur Existenz Gottes, sondern, weil ja immer etwas existiert, zugleich auch je auf ein verschiedenes Wesensmerkmal Gottes. Die Frage, ob ein Gottesbeweis oder mehrere anzunehmen sind, hängt ab von der anderen, ob wirklich nur die Kontingenz (in ihren verschiedenen Erscheinungsformen), oder mit anderen Worten, ob nur wirkursächliche Verknüpfung der Weltdinge mit Gott und nicht auch final- und formalursächliche, ein tragbares Fundament für den Schluß auf das höchste Wesen abgibt. Ist nur das erste möglich, so kann ich im Grunde nur von verschiedenen Arten des einen Kontingenzbeweises sprechen. Die Gottesbeweise in diesem letzteren Sinn verstanden, können mich nicht direkt zur Erkenntnis der unendlichen Vollkommenheit Gottes führen; dazu müssen andere Überlegungen hinzukommen, allerdings unter Benutzung der Elemente, die mir die Gottesbeweise vom Wesen Gottes bereits gezeigt haben. — Brentano freilich kann bei seinem Begriff des Realen mit der Ablehnung des Unterschiedes von Wesens- und Daseinsordnung diesen Weg nicht gehen und muß konsequenterweise versuchen, in einem einzigen Beweisgang der ganzen Gotteswirklichkeit habhaft zu werden. Das gelingt ihm nun nicht, ohne daß seine Ausführungen uneingestandenermaßen die Unterscheidung von Wesens- und Daseinsordnung enthielten. — Verstehe ich Gottesbeweis in einem weiteren Sinn, so daß er den ganzen Gang der Untersuchungen und Überlegungen in sich begreift, die mir einen möglichst klaren Gottesbegriff vermitteln sollen, so ist wohl ohne weiteres zuzugeben, daß ich alle „Beweismomente zusammenfügen" und außerdem durch weitere Überlegungen vervollständigen muß. Doch ist das nicht der landläufige Sinn dieses Wortes.

V. Naumann S. J.

E. Peillaube, Caractère et Personnalité, publié par Ch. Eyselé (Cours et documents de philosophie). 8° (VIII u. 224 S.) Paris 1935, Téqui. Fr. 20.—. Beim Lesen des ersten Teiles über den Charakter (3—116) könnte man den Eindruck gewinnen, es sollte in diesem Werk eine ganz vom katholischen Standpunkt aus aufgebaute, aber von den verschiedenen modernen Ansichten her beleuchtete Charakterologie gegeben werden. Der zweite Teil über die Persönlichkeit (119—221) zeigt dann aber, wie das Vorwort des Herausgebers schon betont (VII), daß die Arbeit einen durchaus praktischen Zweck verfolgt: man könnte es vielleicht eine Anleitung zur Willens- und Charakter-

bildung, zur Persönlichkeitsentfaltung auf physiologischer, psychologischer und metaphysischer Grundlage nennen. Man kann darum nur bedauern, daß die beiden fehlenden letzten Kapitel über den Einfluß des Willens auf die Persönlichkeit und über den Einfluß des übernatürlichen Lebens auf die Charakterbildung (V) aus dem Nachlaß des unterdessen verstorbenen Verf.s nicht mehr zusammengestellt und beigefügt werden konnten (VI). — Der erste Teil bietet dem genannten Zweck entsprechend einen guten Überblick über die Definitionen von Temperament, Charakter und Persönlichkeit (3—13), über die physisch-physiologischen Grundlagen des Charakters (anatomische 15ff., morphologische 18ff. — hier besonders die Struktur nach Kretschmer und Ledo —, chemische 33, nervöse 39, zerebrospinale Konstitution 41), über die verschiedenen Quellen, die bei der Charakterbildung einfließen (Erbe, Gewohnheit, Nachahmung, psychische Anziehung, Beruf, Phantasie 46—95), endlich über die Bildsamkeit des Charakters (96—116). — Die Darstellung der Gewohnheiten — *habitude* unterscheidet P. übrigens von *habitus* (76) — baut der Verf. durchaus auf der alten scholastischen Erklärung auf. Moderne Psychologen wie z. B. J. Lindworsky (vgl. Das Seelenleben des Menschen 17) würden eine Erwerbung der Verstandeshabitus, wie P. sie annimmt, kaum anerkennen. Ebenso bei den Willenshabitus. Ihre Zurückführung auf Assoziationen bei J. Fröbes greift er an (79 Anm.); vgl. dazu Fröbes' Antwort in der „Scholastik" 11 (1936) 467. — Im zweiten Teil sucht P. in eingehender metaphysischer Untersuchung zuerst Materie und Form der Persönlichkeit nach verschiedenen Seiten hin zu bestimmen (121—128) und die Theorien über die innere Natur der Persönlichkeit von Taine, Kant, W. James, Bergson zu widerlegen, um sich selbst zur Ansicht des Aquinaten zu bekennen (118. 172). Weil der freie Wille einen Grundstein für den Charakter- und Persönlichkeitsbau bedeutet, handelt P. ausführlich darüber (173—187); ebenso über die eigentliche Willensschulung und ihre Hemmnisse (188—207). Ein Kapitel über die Willensvorherrschaft gegenüber der Erkenntnis beschließt das unvollendete Werk. — Man darf wohl sagen: es liegt hier ein guter Versuch vor, die Ergebnisse moderner Charakterforschung mit den scholastischen Auffassungen in psychologisch-metaphysischer Schau in eine große Synthese zu bringen und sie für die Charakterbildung auszuwerten.

H. Weber S. J.

Johannes Lindworsky, Das Seelenleben des Menschen. Eine Einführung in die Psychologie (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik 9). gr. 8° (VI u. 68 S.) Bonn 1934, Hanstein. M 2.20. — Auf knappen 70 Seiten bietet L. hier einen kompakten, großen Überblick über die Gesamtprobleme der modernen experimentellen und rationalen Psychologie. Die Art und Weise, wie er das tut, zeigt den Meister, der den Stoff beherrscht, und den Forscher, der eigene Meinung vorlegen kann. Der Verf. fügt — entsprechend dem Rahmen dieser neuen philosophischen Sammlung — in die empirische Darstellung, die natürlich bei der Überfülle des Stoffes nur ein „Exzerpt des Exzerptes" sein kann (3), die notwendigen metaphysischen Reflexionen ein. Das geschieht hie und da in überraschenden, originellen Zusammenhängen, so wenn er z. B. die Frage der Unsterblichkeit der Seele als metaphysische Folgerung aus der Behandlung der Vorstellungsreproduktion darstellt (14). Es fällt dadurch ganz neues Licht auf seine Arbeitshypo-

these eines physiologischen Gedächtnisses unter Verzicht auf ein primär seelisches Gedächtnis. Auch seine Theorie der Resonanzanalogie zur Erklärung des Reproduktionsgesetzes (13f.) und der Willenshandlung (31) bringt neue Gesichtspunkte und Anregungen. In lebendiger Sprache und größter wissenschaftlicher Anschaulichkeit sind eine Reihe von Kapiteln ausgeführt; so z. B. der Abschnitt über Sinneseindrücke und ihre Verarbeitung (7f.) oder über den psychologischen Ursprung der Religion (42). — Seine zunächst vielleicht etwas befremdende Ansicht über die höheren Gefühle, die er als geistig-elementare Emotionen ablehnt (26), über die Denkfähigkeit, deren Überschätzung er mit fast nüchternem Realismus auf das „rechte Maß" der Komplexreproduktionen und der Leugnung einer funktionellen Steigerung — bei Anerkennung und Betonung der Leistungssteigerung — zurückführt (16f.), wird durch seine begründenden Erklärungen doch begreiflich gemacht. W.

Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae. Nova series 1: Anno 1934. 8° (214 S.) Turin-Rom 1935, Marietti. Lire 10.—. Das Jahrbuch enthält u. a. folgende Aufsätze: Masnovo, Il significato di S. Tommaso d'Aquino. Gredt, Doctrina thomistica de potentia et actu vindicatur. Mills, De valore objectivo cognitionis sensitivae. Grabmann, Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae. Maritain, Philosophie de la nature et sciences expérimentales. Bartolomei, Bertrando Spaventa. — Gredt befaßt sich mit dem Buch Fuetschers „Akt und Potenz", dessen Auffassungen er nicht teilt. Grabmann schildert aus Texten, die dem Pariser Artistenflügel, namentlich dem averroistisch eingestellten, entstammen, daß diese Pariser Kreise Essenz und Existenz zwar nicht real scheiden, jedoch einmütig bezeugen, daß dies Frater Thomas getan habe. Zu Worte kommen Sigerus von Brabant, Antonius von Parma, Radulfus Brito, Johannes de Janduno und einige andere namenlose Kommentatoren. O. Pohley S. J.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

Heinrich Straubinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. gr. 8°. (260 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 5.30, geb. M 6.80. — Dieses Werk, gewissermaßen die Fortsetzung der „Religionsphilosophie mit Theodizee" des Verf.s, behandelt jene Fragen, die auch sonst in der „Fundamentaltheologie" bearbeitet werden. Auch der Aufbau ist der übliche: Einleitung über Begriff, Methode und Geschichte der Fundamentaltheologie; erster Teil: Die Offenbarung (spekulative Grundlegung der Offenbarung: ihre Möglichkeit und Erkennbarkeit; Begründung der geschichtlichen Tatsächlichkeit der christlichen Offenbarung); zweiter Teil: Die Kirche (Stiftung, Organisation der Kirche, die katholische Kirche als die Kirche Jesu Christi, ihre Lehrautorität). Das Buch ist, wie der Verf. sagt, in erster Linie für Studierende bestimmt. Ein Studienbetrieb, der auf einen knappen Leitfaden Wert legen muß, wird sich dieses klaren und gründlichen Buches mit Nutzen bedienen. Karl Rahner S. J.

Antonio M. Vellico O. F. M., La rivelazione e le sue fonti nel „De praescriptione haereticorum" di Tertulliano (Lateranum, Nova series I, 4).

gr. 8° (XXIV u. 223 S.) Rom 1935, Facultas Theologica Pont. Athenaei Seminarii Romani. Lire 20.—. Im Rahmen der heute in der Fundamentaltheologie üblichen Kategorien wird hier die Schrift Tertullians „De praescriptione haereticorum" untersucht: Begriff der Offenbarung, ihr Ursprung und ihre Unwandelbarkeit (I. Teil); Quellen der Offenbarung, Schrift und Tradition (II. Teil), wobei besonders der Kanon des Tertullian dargelegt wird; Verhältnis von Schrift und Tradition (III. Teil). So wird diese Arbeit wertvoll für denjenigen, der für die Darbietung der modernen Apologetik Zeugnisse aus Tertullian sucht, weniger aber wird auf diese Weise ein geschichtlich treues Bild der Apologetik dieser sprühenden echt tertullianischen Schrift gegeben. Leider hat der Verf., obwohl er auch deutsche Literatur kennt und benützt, auch Aufsätze von Lortz, eben das Hauptwerk zu dieser Frage übersehen, das zweibändige Buch von Lortz, Tertullian als Apologet. R.

1. **El concepto de la Tradición** en S. Vicente de Lerins. Estudio historico-critico del „Conmonitorio" por el P. José Madoz S. J. (Analecta Gregoriana 5) 8° (213 S.) Rom 1933, Universitas Gregoriana. — 2. **El Conmonitorio** de San Vicente de Lerins. Traducción castellana con comentario y precedida de una Introducción por el P. José Madoz S. J. 8° (150 S.) Madrid 1935, Ediciones A. B. F. — 1. Madoz, der schon früher Arbeiten über Vinzenz von Lerin vorlegte, behandelt hier die Frage des Traditionsbegriffs im Commonitorium. Eine längere Einleitung untersucht den Traditionsbegriff bei den apostolischen Vätern Irenäus, Tertullian und Eusebius von Cäsarea. Das erste Kapitel ist eine literarhistorische Untersuchung des Commonitoriums. Das zweite Kapitel nimmt die vielbehandelte Frage nach dem semipelagianischen Charakter und der antiaugustinischen Tendenz des Buches wieder auf: „El libro de oro, celebrado por la teología, resulta ser un panfleto contra San Agustín" (89). Die drei folgenden Kapitel handeln über den Traditionsbegriff des Vinzenz selbst, über die Bedeutung, die für diesen Begriff die *magistri probabiles* und die apostolische Sukzession haben. Das letzte Kapitel faßt die Ergebnisse zusammen in der Frage nach der Stellung des Leriners in der Geschichte des Traditionsarguments. Das Ergebnis (das schon Ehrhard, Lortz und Battifol im wesentlichen vorweggenommen hatten) ist, daß man nicht einfach sagen kann, wie es noch Altaner tut: das Commonitorium ist „der bündigste und korrekteste Ausdruck des kirchlichen Traditionsbegriffs, den uns das Altertum überliefert hat". Trotz eines gewissen Fortschritts über Irenäus und Tertullian hinaus (schon weil im Commonitorium wenigstens die Frage nach der Dogmenentwicklung ausdrücklich gestellt ist) ist Vinzenz' Traditionsregel zu eng. Denn sie ist aus der Absicht heraus, Augustin zu bekämpfen, zu negativ, exklusiv und subjektiv geraten, weil in dieser Regel die Hierarchie (apostolische Sukzession) wenigstens ausdrücklich nur die Rolle eines bewahrenden und die Überlieferung sanktionierenden Prinzips hat, nicht aber die eines aus sich selbst heraus die Wahrheitsfrage einer Lehre (und so ihre Überliefertheit) entscheidenden Prinzips. Damit ist dann auch gegeben, daß Vinzenz im Grunde doch nicht zu dem rechten Verständnis der Möglichkeiten der Dogmenentwicklung kommt. — 2. Die zweite Arbeit gibt in einer Einleitung (S. 1—44) eine Zusammenfassung des ersten Werkes und dann eine spanische Übersetzung des Commonitoriums, der dankenswerte Anmerkungen hinzugefügt sind. R.

Pietro Santini, Il primato e l'infallibilitá del Romano Pontefice in S. Leone Magno e gli scrittori Greco-Russi. 8° (XIX u. 112 S.) Grottaferrata 1936, Scuola Tipografica Italo-Orientale. Lire 9.—. Das Widerspruchsvolle, das in der Stellung der griechisch-russischen Kirche zu den Vätern überhaupt und zu den großen Päpsten der ersten acht Jahrhunderte insbesondere zutage tritt und auf das in fast allen theologischen Lehrbüchern kurz hingewiesen wird, will der Verf. an dem besonders typischen Falle des Lehr- und Regierungsprimates Leos des Großen quellenmäßig belegen. Die Durchführung des Nachweises ist klar und übersichtlich, fast schulmäßig schematisch: Primat und Unfehlbarkeit bei Leo d. G. (7—41); Leo d. G. in der griechisch-russischen Liturgie (42—46); der Primat und die Unfehlbarkeit des römischen Papstes nach den griechisch-russischen Theologen (47—54); Leo d. G. in der Beurteilung griechisch-russischer Schriftsteller (Theologen, Kanonisten, Historiker) (55—95). Das letzte Kapitel ist Vladimir Soloviev gewidmet, der gerade durch das Studium Leos d. G. zur Erkenntnis des Primates und der Infallibilität der römischen Päpste gekommen ist (96—106). Das dritte Kapitel über den Primat und die Infallibilität des römischen Papstes nach der Lehre der griechisch-russischen Theologen, in dem der Verf. nur neuere Theologen berücksichtigt, müßte sowohl dem logischen Aufbau als auch der chronologischen Folge nach hinter dem vierten Kapitel stehen, oder noch besser: hätte mit diesem vereinigt werden können. Auf dem Titelblatt steht das Motto: *Praeter illam petram, quam Dominus in fundamento posuit, stabilis erit ulla constructio* (S. Leonis ep. 104,3); ein Mißgeschick, daß an der Spitze das *nec* ausgefallen ist! F. Lakner S. J.

Thomas de Vio Cardinalis Caietanus, De comparatione auctoritatis Papae et Concilii cum Apologia eiusdem tractatus (Scripta theologica I). Vincentius M. Jacobus Pollet editionem curavit. gr. 8° (354 S.) Rom 1936, Angelicum. Lire 18.—. Caietans Bedeutung im Kampf um den Primat des Papstes gegen Gallikanismus und Protestantismus ist bekannt. Hurter nennt seine Arbeiten zu dieser Frage *scripta classica pro iuribus primatus*. Nachdem wir schon durch F. Lauchert im Corpus Catholicorum (Heft 10) eine ausgezeichnete kritische Ausgabe von „De divina institutione Pontificatus Romani Pontificis", der klassischen Schrift über den Primat gegen Luther besitzen, ist es zu begrüßen, daß wir jetzt durch Pollet auch seine zwei wichtigsten Schriften über die gleiche Glaubenslehre gegen den Gallikanismus in einer handlichen und sorgfältig, wenn auch nicht „kritisch" gemachten Ausgabe zur Hand haben. Die Ausführungen Caietans haben nicht nur heute noch ihren sachlichen Wert, sie besitzen überdies deshalb einen besonderen Reiz, weil bei aller Ruhe und Überlegenheit des Stiles Caietans Schriften wegen des noch relativ nahen großen Schismas und des damals gerade tagenden Conciliabulums von Pisa sich mit unmittelbar drängenden Tagesfragen beschäftigen und so gleichsam eine „Kasuistik" über den Primat entwickeln, an die wir heute oft kaum mehr denken. Karl Rahner S. J.

Georges Desgrippes, Etudes sur Pascal. De l'automatisme à la foi (Cours et documents de philosophie, Collection publiée sous la direction d'Yves Simon). gr. 8° (IX u. 134 S.) Paris o. J., Téqui. — Es handelt sich in dieser Studie hauptsächlich um das psychologische Problem der Glaubenserweckung durch äußere Übung und Gewohnheit bei Pascal. Von dieser Frage

aus kommt dann die Arbeit auf das Ganze der Probleme des Verhältnisses zwischen Vernunft und Glaube bei Pascal. Da der Fundamentaltheologe auch an der Genesis der konkreten Glaubensüberzeugung interessiert sein muß, sei er hier auf diese Arbeit wenigstens aufmerksam gemacht. R.

Felix Gößmann O. E. S. A., Der Kirchenbegriff bei Wladimir Solovjeff (Das östliche Christentum, Abhandlungen im Auftrag der „Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Augustinerordensprovinz zum Studium der Ostkirche", hrsg. von G. Wunderle, Heft 1). gr. 8° (120 S.) Würzburg 1936, Rita-Verlag. M 4.50. — Gerne begrüßt man in ihrem ersten Heft die Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Augustinerordensprovinz zum Studium der Ostkirche. Es ist diese Arbeitsgemeinschaft ein Zeichen dafür, daß die Wünsche und Anregungen Pius XI. über scheinbar dringenderen Sorgen der eigenen Gegenwart nicht ungehört bleiben. In einer Einführung (S. 1) sagt Prof. Wunderle Genaueres über diese Arbeitsgemeinschaft. Am vorliegenden ersten Heft ist zu beachten, daß die Arbeit schon im Jahre 1934 abgeschlossen wurde. So ist das große Werk Szylkarskis nicht mehr verwertet. Auch sonst hätte man noch das eine oder andere Werk über S. gerne benützt gesehen, ebenso eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit dieser Literatur. Doch mag dies in dem für eine Dissertation von vornherein gegebenen Rahmen nicht möglich gewesen sein. Die Hauptsache ist jedenfalls: der Verf. gibt uns in einfacher und klarer Sprache einen Überblick über die Lehre S.s von der Kirche: ausgehend von S.s Grundbegriffen, dem Theandrismus und der Theokratie wird die Kirche geschildert in ihrer Notwendigkeit, ihrer Aufgabe, ihrem trinitatischen Ursprung, ihren Eigenschaften und ihrem innern Aufbau (hierarchische Gliederung und monarchische Spitze). Sind die wesentlichen Ergebnisse der Arbeit auch nicht absolut neu, so ist man doch dankbar, sie klar und aus den Quellen selbst zusammengetragen zu finden. Vielleicht hat der Verf. die Eigenlehren S.s doch ein wenig zu sehr in den Hintergrund treten lassen vor jenen Lehren des großen Russen, in denen er Zeuge der allgemeinen katholischen Lehre ist. Nicht als ob diese Eigenlehren (seine „gnostischen" Anschauungen, sein Sophiabegriff, seine Trinitätsspekulationen, das bleibende Prophetentum in der Kirche, die Stufen des kirchlichen Gehorsams, der Primat der Liebe, die christliche Bedeutung des Staates und des Königtums, seine Geschichtstheologie des Alten Testaments usw.) schärfer hätten „zensuriert" werden sollen, im Gegenteil, man wünschte sich eher eine eingehendere, liebevolle Vertiefung gerade in diese Eigenlehren S.s, um sie möglichst fruchtbar zu machen für unsere eigene westliche Theologie. Denn erst dann ist die Athmosphäre der Liebe, die Grundlage jeder Möglichkeit der Union, vorhanden, wenn wir „Westler" auch bereit sind, vom Osten zu lernen. R.

Ansgar Vonier, Das Mysterium der Kirche. Drei Vorlesungen (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen 4). 8° (60 S.) Salzburg o. J. (1934), A. Pustet. — Leitgedanke dieser Vorlesungen ist: die Kirche als wesentlicher Bestandteil der Verherrlichung Christi. „Unsere Kämpfe sind darum zu vergleichen mit dem Vordringen einer siegreichen Armee. Der Feind ist noch auf dem Felde, aber er ist geschlagen" (23). Der Verf. legt den Ton darauf, daß das glorreiche Kirchenbild der Hl. Schrift (die reine Braut Christi) verwirklicht ist in der geschichtlichen Kirche aller Zeiten und unserer Zeit (30). Im Lichte

dieses Gedankens werden nun die verschiedenen scheinbaren Einschränkungen und Trübungen der Herrlichkeit Christi in der Kirche gemustert: Unglaube und Abfall, Verfolgungen, Sünde, Lauheit. Was vor allem aus diesen Vorlesungen spricht, ist eine durchaus übernatürliche Auffassung der *Ecclesia militans* und aller Apostelarbeit. F. Dander S. J.

Humbert Clérissac O. P., Das Haus des lebendigen Gottes. Vom Mysterium der Kirche. kl. 8° (156 S.) Salzburg 1936, A. Pustet. — Benediktinerinnen der Abtei St. Gabriel haben hier in deutscher Übersetzung die letzte Arbeit des 1914 verstorbenen Verfassers herausgegeben: eine Sammlung einzelner Gedanken und Fragmente, denen der Verf. nicht mehr die Vollendung geben konnte. Diese Einschränkung vorausgesetzt, bedeutet das Buch einen wertvollen Beitrag zur übernatürlichen Vertiefung des Kirchenbildes. Aus der innigen Verbindung zwischen Christus und der Kirche fällt auf alle theologischen Lehrsätze über die Kirche neues Licht, ebenso aus der Idee ihrer übernatürlichen Mutterschaft auf die Herrschaft, die sie ausübt. Alle Ausführungen, namentlich die über das Charisma des kirchlichen Lehramtes, über Geist und Sendung, sind abgestimmt auf den Ton eines ganz konsequenten *sentire cum Ecclesia*. Für das bessere Verständnis dieser Eigenart ist recht aufschlußreich das kleine Lebens- und Charakterbild des Verf. von Jacques Maritain im Vorwort. D.

Wilhelm Keilbach, Die Problematik der Religionen. 8° (271 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 3.50, geb. M 4.80. — Diese klare Studie behandelt in ihrem zweiten Teil das „Religiöse Individualproblem" (21), d. h. die Frage, ob und wie sich die Vielheit der Religionen vom einzelnen Menschen her, genauer „unter der Rücksicht des Entstehens der Religion in den einzelnen Menschen" (11) verstehen läßt. Unter Voraussetzung der „auf dem objektiven Realismus fußenden Gotteserkenntnis durch kausales Denken" (127) werden die in dem religiösen Verhältnis des Menschen zu Gott notwendig sich vorfindenden erkenntnismäßigen und willentlichen Bedingtheiten in ihrer ganzen Breite untersucht, wie z. B. nicht bloß die immanente Struktur unserer Gotteserkenntnis als analoger Erkenntnis und das Unberechenbare des Willensentscheids schon einen Ausgangspunkt für die Vielheit und Verschiedenheit religiöser Auffassung bilden, sondern auch, wie Umweltseinflüsse und besonders die Sünde diese Möglichkeiten vervielfachen. So wird ersichtlich, daß diese Bedingtheiten ebenso viele Faktoren bedeuten, die für die Breite und Vielheit religiöser Stellungnahme verantwortlich zu machen sind. So wird zum erstenmal in der religionsphilosophischen Literatur der dankenswerte und gelungene Versuch unternommen, dem Problem der Vielheit der Religionen rein philosophisch nahezutreten. Der erste Teil der Studie („Empirie des religiösen Individualproblems") hat insofern mit dem zweiten Teil einen Zusammenhang, als in einer kritischen Durchmusterung der Methoden und Ergebnisse der modernen religionspsychologischen Forschung (Girgensohn-Gruehn) die Religion (in der Untersuchung des religiösen Grunderlebnisses) als ganzheitliche Stellungnahme des Menschen zu Gott erscheint, was für die „Metaphysik des religiösen Individualproblems" nicht ohne Wichtigkeit ist. In loserem Zusammenhang damit stehen die Kapitel über den Gottesgedanken bei Kindern und Jugendlichen, über die Umweltseinflüsse und das Unterscheidungsalter; es werden hier die Anfänge dieser persönlichen

religiösen Stellungnahme und die sie beeinflussenden Faktoren untersucht; gleichzeitig werden die wenigen in dieser Frage erschienenen religionspsychologischen Arbeiten kritisch besprochen. V. Naumann S. J.

Jacques Maritain, Religion und Kultur. Aus dem Französischen übertragen von Joseph Niederehe. Mit einer Einführung von Robert Grosche. kl. 8° (104 S.), Freiburg 1936, Herder. M 1.30. — Man kann in den kurzen Ausführungen M.s nicht eine eingehende Auseinandersetzung über das Verhältnis zwischen Kultur und christlichem übernatürlichem Leben erwarten. Eine metaphysische und theologische „Lösung" findet dieses Problem u. E. auch nicht in dem Sinn, in dem eine solche „Lösung" überhaupt möglich ist. R. Grosche scheint das in seiner schönen und tiefen Einführung, die fast ein Viertel des Büchleins ausmacht, andeuten zu wollen. Aber – und das ist heute wohl auch wichtiger als das theoretische Problem — M. bietet dafür um so klarer eine Reihe von Gedanken, die für eine Gewissenserforschung der Christen (nicht des Christentums) in der Gegenwart nicht nur in Frankreich, sondern ebenso gut bei uns dienen können. So wird das Büchlein zu einer beherzigenswerten Mahnung, aus einem Geist heraus, der mehr ist als bloß eine Kulturmacht, zu wirken in der konkreten Gegenwart, die immer auch unter der Herrschaft Gottes steht, ohne sich feig an das zu klammern, was nun einmal vergangen ist. Karl Rahner S. J.

J. Gresham Machen, The christian faith in the modern world. 8° (258 S.) New-York 1936, The Macmillan Company. $ 2.—. In diesem Buch veröffentlicht M. 18 Radiovorträge über religiöse Fragen, wie z. B. über Gotteserkenntnis, Bibel, Gottes Wesen und Dreifaltigkeit, Gottheit Christi, seine Wunder und seine Auferstehung von den Toten. Bieten diese Vorträge auch entsprechend den Umständen ihres Entstehens keine neuen Gesichtspunkte für eine moderne Apologetik, so ist es doch auch für den Katholiken interessant und erfreulich, mit welcher Entschiedenheit M. als Presbyterianer alle jene Irrtümer bekämpft, die wir als Modernismus und liberalen Protestantismus bezeichnen. M. tritt ein für ein dogmatisches, auf intellektueller Erkenntnis beruhendes Christentum eines persönlichen Gottes, der sich in seinem wesensgleichen Sohn in dessen Menschwerdung geoffenbart hat. — Die Beurteilung politischer Verhältnisse in Europa (S. 3 f. 6) ist zu billig, um richtig sein zu können. R.

Josef Liener, Die Zukunft der Religion I: Psychologie des Unglaubens. gr. 8° (258 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. S 9.—, geb. S 12.—. In dieser ersten Hälfte des auf zwei Bände berechneten Werkes werden vor allem die Gründe aufgezeigt, warum der moderne Mensch nicht glaubt. Die kurzen, mit prägnanten Überschriften versehenen Kapitel sind in sechs Abschnitte gegliedert: Das Entschwinden von Grundlagen des religiösen Glaubens (11 bis 53); Versuche zur Neubegründung der Religion (54—102); Das Werterlebnis als Grundlage des religiösen Glaubens (103—157); Ursache des Unglaubens in besonderer Betrachtung (158—224); Der Unglaube als Folge mangelhafter Frömmigkeitsformen (225—240); Die Schuld der Gläubigen an fremdem Unglauben (241—258). Beim ersten Durchgehen erhält man wohl den Eindruck, als wäre hier vieles ein wenig zusammenhanglos aneinandergefügt; bei näherem Eingehen entdeckt man aber den Grundgedanken, der das Viele zusammenhält: es ist das Bestreben, aus all den Strömungen und Hemmun-

gen das Element herauszufinden, von dem aus erst einmal eine Verständigung möglich ist. So leicht es ist, das Ungenügen bloßer Gefühlsreligion zu erweisen oder die „Verwirrung im heutigen Geistesleben" aufzuzeigen, so ist es doch seelsorglich wertvoller, „mitten in dieser Verwirrung die Ansätze zu einer neuen Entwicklung" wahrzunehmen (78) und das Fünklein Wahrheit herauszufinden, in dessen Dämmerschein nun einmal manch einer leichter die ersten Schritte zu Gott hin tut als im starken Licht der einen Wahrheit. Wenn L. so den Seelsorger von den verschiedensten Punkten her zu weitherzigem Verstehen anzuleiten sucht, so weiß er gleichwohl, daß es auch einen schuldhaften Unglauben gibt. In erster Linie jedoch sieht L. im Unglauben des modernen Menschen eine Krankheit, aber — und das ist das Ermutigende an dem Buche — keine „Krankheit zum Tode", sondern eine Krankheit, die bei verständnisvoller Behandlung zu neuer und solider Gesundheit führen kann. G. Bichlmair S. J.

MORAL- UND PASTORALTHEOLOGIE

Friedrich Wagner, Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes. Bd. 3: Der Sittlichkeitsbegriff in der christlichen Ethik des Mittelalters (Münsterische Beiträge zur Theologie 21). 8° (380 S.) Münster i. W. 1936, Aschendorff. M 10.88. — „Der vorliegende dritte Band der Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes behandelt die Ethik des christlichen Mittelalters unter denselben Gesichtspunkten wie der erste Band die des klassischen Altertums und der zweite die der Hl. Schrift und der altchristlichen Zeit" (Vorwort). An diese Vorgänger — vgl. ihre Besprechungen ZkTh 54 (1930) 463 und ZkTh 58 (1934) 558f. — knüpft die Einleitung an mit einer Zusammenfassung der altchristlichen Anschauung über Wesen und Motivation des Sittlichen. Mit ruhig sicherem Schritt geht die Arbeit voran von den „Vor- und Frühscholastikern": Alkuin, Anselm, Abälard, Bernhard, Lombardus, zu den „Hochscholastikern": Alexander v. Hales, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas, Scotus, bis zum Niedergang der Scholastik unter Occam, d'Ailly und Biel. Die zahlreichen, gut gewählten Belege muten bei der ersten Lektüre an wie eine Menge wohlgeordneter, aufgeschichteter Bausteine, bis der „Rückblick" (344—375) sie zu einem mächtigen, lichtvollen Bau zusammenfügt und uns einen ganzen Schatz von Traditionsbeweisen bietet für die Zusammengehörigkeit von Sittlichkeit und Religion, für die *norma moralitatis*, für das Wesen des Sittlichen, für die Natur der *caritas*, für Liebe-, Lohn- und Furchtmotiv im sittlichen Tun und für die „Stellung... zu den Gütern der Welt und ihren Genuß und andererseits zur Aszese" (374). Im dritten Kapitel sind die spätmittelalterlichen Mystiker behandelt, weil sie „noch heute in Laienkreisen Interesse finden und daher direkten Einfluß bei diesen üben" (Vorwort). Ihre Behandlung gipfelt in dem Satz: „Eine ganz andere Vorstellung als die Scholastiker haben die deutschen Mystiker vom Wesen der Sittlichkeit" (357). Eckeharts Sittlichkeitsbegriff ist „nicht mehr katholisch", seine Lehre von der Gottesgeburt in der Menschenseele ist „fremd dem katholischen Lebensideal" (248). Ein solch hartes Urteil kann man noch verstehen, da ja das kirchliche Lehramt eine Reihe von Eckehart-Sätzen, „so wie sie liegen," verworfen hat, wenn auch ein Blick in die katholische Tradition der Sinndeutung hellere Farben

geliehen hätte; vgl. H. Rahner, Die Gottesgeburt: ZkTh 59 (1935) 334—418. Schwieriger wird es schon, mitzugehen, wenn über Taulers Forderung, Gott allein zu lieben, gesagt wird, daß „sie nur scheinbar fromm, in Wirklichkeit aber tief unsittlich ist" (257), und wenn derselbe *Doctor illuminatus* wegen seiner Mahnung, auch jedes „Lüstlein" zu fliehen, ein „Skrupulant" genannt wird (263), oder wenn gar Susos Lehre von der „Gelassenheit" die Bewertung erhält: „Ähnlich dem Lebensideal der Stoiker und Kyniker" (288 f.). Was soll man aber sagen, wenn die Predigt desselben liebenswürdigen Seligen über die Abkehr von der Kreatur gekennzeichnet wird mit der Bemerkung: „Hier führt das Prinzip, nichts Kreatürliches zu lieben, zum vollendeten Egoismus" (292)? Auch gegen den Verf. der Imitatio Christi glaubt W. die katholische Sittenlehre in Schutz nehmen zu müssen, denn der Mystiker „merkt nicht, daß, wenn er alle Kreaturen, also alle Werke Gottes für nichts achtet, er im Grunde ihren Schöpfer beleidigt und ebenfalls verachtet" (332). Immerhin bleibt er noch „in den Bahnen der katholischen Sittenlehre", obwohl er „einer sehr strengen Askese huldigt, ja diese... zur Heilsbedingung zu machen scheint" und „sehr wenig von den Pflichten der Nächstenliebe spricht." Insofern ist sein Sittlichkeitsbegriff „sehr einseitig" (343). Kein Wunder, daß am Schluß der Arbeit der scholastischen Ethik vor der mystischen der Vorzug gegeben wird, weil sie mit dem „Evangelium mehr harmoniert und auch dem Denken und Fühlen des heutigen Menschen näher steht" (375). — Wenn man an die Schwierigkeit und Mühe denkt, gerade das Quellenmaterial der Mystiker in ein System zu bringen, schreibt man nur ungern ein *Nego suppositum* unter das letzte Wort des Buches. Aber es gibt keine scholastische Ethik im Gegensatz zur mystischen. Die Mystiker haben nur die Früchte der Scholastik geerntet und waren zum Großteil selber Scholastiker; nur das unmittelbare Objekt und die Methode ihrer Tätigkeit ist anders geworden, wie die Arbeit des Schnitters anders ist als die Arbeit des Sämannes, aber die Frühjahrsarbeit wird damit nicht herabgesetzt und noch weniger in ihrer Berechtigung und Notwendigkeit angegriffen. Letztlich kennt auch der Mystiker keine andere Sittlichkeit und keine andere *caritas* als der Scholastiker. Der Verf. selbst kann sich dieses Eindruckes nicht erwehren, wenn er von Eckeharts und Taulers „Übertreibungen" sagt: „... was freilich auch darauf beruhen mag, daß er seine Gedanken nur als Prediger und noch dazu für Klosterfrauen ausgesprochen hat, nicht in exakter wissenschaftlicher Form" (275 f.). „Ein Widerspruch, der sich auch bei den Mystikern findet" (335 f.), ist es, daß die Nachfolge Christi an manchen Stellen jede Anhänglichkeit an das Irdische und dann wieder nur die ungeordnete Liebe verwirft. Sind das nicht Fingerzeige für eine andere Quellendeutung? G. Heinzel S. J.

Otto Schilling, Apologie der katholischen Moral. 8° (256 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 4.80, geb. M 5.80. — Der unermüdliche Tübinger Moralprofessor hat sich mit diesem Buch die Aufgabe gestellt, etwas zur Verständigung der Konfessionen beizutragen, indem er die am meisten angegriffenen und mißverstandenen Sätze der katholischen Sittenlehre in der Ordnung seines Lehrbuches klarlegt und die falschen Ansichten protestantischer Autoren, besonders Herrmann und Häring, richtigstellt. Im Vergleich zu Mausbachs Buch „Die katholische Moral und ihre Gegner" ist diese Apologie mehr den jetzigen Bedürfnissen angepaßt, auch kürzer, berührt aber nicht

nur die Probleme der allgemeinen, sondern auch die der speziellen Moral. Wer den Verf. und sein Schrifttum kennt, besonders sein Lehrbuch der Moraltheologie, wird von vornherein eine gründliche Arbeit erwarten; er wird auch in Wirklichkeit nicht enttäuscht. Leider kann das nicht von allen Abschnitten gesagt werden. Wenn man die maßvolle Darstellung des Lehrbuches vor Augen hat, ist man verwundert über die Art und Weise, wie hier der Probabilismus behandelt wird. Schon in der Terminologie: Äquiprobabilismus und Probabilismus ist die klassische Bezeichnung der beiden Systeme, die auch mehr das Charakteristische hervorhebt, als Probabilismus und Minus-Probabilismus, welch letztere Bezeichnung erst in den letzten Jahrzehnten aufkam und einen polemischen, verächtlich machenden Beigeschmack hat. Auch die Anwürfe der Gegner haben ihren Grund nicht in dieser Unterscheidung, sondern liegen auf einer anderen Linie. In einem Lehrbuch oder bei Kontroversen zwischen katholischen Autoren kann man ruhig eine Ansicht anderer katholischer Autoren ablehnen, wenn man sie nicht für begründet hält; wer aber gegen Protestanten die katholische Moral verteidigen will, darf nicht einen Satz schreiben wie: „Man darf also, hat man den Probabilismus zu verteidigen, den Minus-Probabilismus nicht einbeziehen." Das hieße soviel wie: diese Ansicht ist nicht mehr katholisch, obgleich sie unter den Augen des Lehramtes in katholischen Schulen vorgetragen wird. Damit liefert man den Gegnern Waffen gegen die eigene Kirche. Um die Stellung der Kirche in dieser Sache, nicht nur eines Papstes als Privatperson, zu verstehen, muß man heute die betreffenden Partien über Innozenz XI. in Pastors Papstgeschichte lesen, die genauer informieren als Döllinger-Reusch in ihrer Geschichte der Moralstreitigkeiten, oder der frühere, falsche Text des sog. Dekrets Innozenz XI. A. Schmitt S. J.

R. Tummolo S. J., Compendium Theologiae moralis iuxta methodum P. Gury ad normam CIC redactum. Editio V., quam recognovit, emendavit et auxit Thomas A. Jorio S. J. Vol. II, Supplementum. 8° (S. 704—982) Neapoli 1936, D'Auria. Preis des ganzen Werkes Lire 60.—, geb. Lire 75.—. Die früheren Lieferungen dieses Werkes sind bereits ZkTh 1935, S. 142 u. 624, sowie 1936, S. 272 besprochen worden. Die vorliegende letzte Lieferung enthält kanonistische Materien, die hie und da in die Moral einschlagen: De censuris, de prohibitione librorum, de irregularitatibus, de indulgentiis, ferner die Indices für das ganze Werk. Sch.

Heribert Jone O. M. Cap., Katholische Moraltheologie. Unter besonderer Berücksichtigung des CIC sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes. 8. Aufl. 12° (688 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 6.—, geb. M 7.50. — „Das vorliegende Werk" will „in erster Linie für den Seelsorger" „die bisherigen Ergebnisse der Moraltheologie" in bündigem, klarem Überblick bieten (S. 5). Dem entspricht der durchsichtige Aufbau (Prinzipien — Gebote — Sakramentenlehre), der Anhang über Sakramentalien und Ablässe, die Formularien für Rekurse und Eingaben, das ausgiebig verarbeitete Zivilrecht und vor allem die Überfülle dringender Tagesfragen und aktueller Gewissensfälle, die wenigstens schlaglichtartig beleuchtet werden. Jeder Leser wird dem Verf. dankbar sein für die sorgfältige Arbeit, die sich hier auf verhältnismäßig engem Raum zusammendrängt. Der Dozent der Moraltheologie wird auch danken für die ausdrückliche Erklärung, „daß das

Buch eine prinzipielle Morallehre nicht überflüssig macht, sondern nach der festen Überzeugung des Verf.s zur unentbehrlichen Voraussetzung hat" (S. 5). Auch abgesehen davon, daß eine theologische Wissenschaft auf Tradition und Schrift zurückgreifen muß in einem Ausmaß, wie es ein Kompendium nie leisten kann, erschwert dem Laien die Kürze der Zusammenfassung da und dort das Verständnis. Man nehme nur einen Satz wie: „Feindschaft, Haß ... sind schwere Sünden, wenn es sich um bedeutende Dinge handelt" (n. 135, 2). Auch in sich unklar ist es aber, wenn es von der Sonntagsruhe heißt: „Entschuldigungsgründe sind: Dispens, Dienst Gottes, eigene oder fremde Not" (n. 194); beim Fastengebot ist dagegen ganz korrekt der Unterschied von *dispensatio* und *excusatio* beachtet (n. 392 f.). In nn. 269—271 sucht man eine klare Begriffsbestimmung der *accessio* ebenso vergeblich wie in manchen Lehrbüchern der Moraltheologie. Das österreichische ABGB mit seiner Umschreibung des Begriffes im § 404 ist stillschweigend vorausgesetzt. Beim Begriff des Ehehindernisses (n. 673) ist zwar ausdrücklich hingewiesen auf eine Einengung seines Umfanges durch den Codex, aber man vermißt in der Definition das entscheidende Element „*ex parte personae*", durch das die Juristen ein Hindernis im strengen Sinn gegen Konsensmangel und Formfehler abgrenzen. Solche und ähnliche Unebenheiten muß man wohl auf Rechnung der Kürze setzen. Der wünschenswerten Prägnanz aber würde es nur entgegenkommen, wenn in n. 690 bei den Wirkungen des *impedimentum voti* nach dem Eheabschluß die beschränkte Dispens des Gelübdes durch den c. 1111 berücksichtigt wäre, wie sie Gasparri, De matrimonio I n. 427—435 nachweist. Das kirchliche Vereinswesen könnte (n. 418 f.) dem Ius canonicum überlassen werden. In n. 481 muß es 14 (statt 13) Jahre heißen. Gleichfalls nur ein Versehen in der Wahl des Beispieles ist der Satz: „Die Ehe aber ist gültig, wenn jemand die entsprechenden Pflichten zwar übernehmen, jedoch nicht erfüllen will, also z. B. die Absicht hat ... sich bei Ehebruch vom anderen Eheteil zu trennen" (n. 717), da beim *bonum sacramenti* das theoretische Kirchenrecht und die Praxis der Rota, die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen *obligatio et eius adimplementum* verneinen; vgl. AAS XIX (1927) S. 219. Einige Ansichten, die der Verf. vertritt, fordern auch Widerspruch, oder doch den Zweifel heraus, so wenn man einen Häretiker oder Schismatiker, der „im guten Glauben ist und von seinem Irrtum nicht überzeugt werden kann," bedingungsweise absolvieren dürfe, „ohne daß er es merkt" (n. 558); hier ist die Gültigkeit allzu fragwürdig. Ferner scheint es die Praxis der Kirche bei einer Andachtsbeichte nicht bloß „sehr anzuraten, daß wenigstens eine bestimmte Sünde oder eine bestimmte Art von Sünden genannt wird" (n. 551), sondern außer im Notfall, der aber bei *materia libera* kaum denkbar ist, direkt zu verlangen. Desgleichen scheint es uns ein Widerspruch, mit c. 2204, wenn die Minderjährigen ganz ohne Einschränkung von jeder Straffolge entschuldigt werden, so oft das Strafgesetz den „bösen Willen" zum subjektiven Tatbestand eines Deliktes fordert (n. 425); der zitierte Canon sagt ja auch einschränkend: *nisi aliud constet*. Mit dem Prinzip wäre auch seine Anwendung auf das Bücherverbot (n. 433) und seine Auswirkung auf die Mittäterschaft (n. 426) entsprechend zu verklausulieren.

G. Heinzel S. J.

Herbert G. Kramer C. PP. S., The indirect voluntary or voluntarium in causa. A dissertation. gr. 8° (VIII u. 89 S.) Washington 1935, Catholic University. — Im Mittelpunkt der Moraltheologie steht das Prinzip von der Finalität unserer Tätigkeit. Die bewußte Zielstrebigkeit im Spezialfall des *voluntarium indirectum* nach Wesen und Einfluß auf die Sittlichkeit unseres Tuns und Lassens zu untersuchen, war die Aufgabe der vorliegenden Doktordissertation. Zunächst wird nach metaphysischen Prinzipien der Begriff des *voluntarium indirectum* klargelegt, um dann an Hand der Kontroversen unter den Theologen, angefangen von Thomas, Suarez, Salmaticenses bis auf Prümmer und Vermeersch, zu zeigen, daß die Klärung erst mit der strengen Unterscheidung der finalen Kausalität (auf die allein es hier ankommt) von der Wirkursächlichkeit im menschlichen Handeln erreicht ist. Diese geschichtlichen Ausführungen gehen wenigstens ein Stück weit denselben Weg wie die Gesamtdarstellung dieses Fragenkomplexes bei M. Müller, Ethik und Recht (vgl. ZkTh 59 [1935] 146), einem Buch, das leider in der reichen Literaturangabe fehlt. In der Auswertung seines Ergebnisses bringt der Verf. den Moralgrundsatz *de actione cum duplici effectu* in die bündige Form: „Evil may be indirectly willed (i. e. permitted) for a sufficient reason" (77). H.

Ludwig Ruland, Handbuch der praktischen Seelsorge. IV. Band: Von den Pflichten gegen den Nächsten. 8° (392 S.) München 1936, Hueber. M 8.80, geb. M 10.60. — An den III. Band von den Pflichten gegen Gott und sich selbst (s. ZkTh 1934, S. 150) schließt sich nun der IV.: Über die Pflichten gegen den Nächsten. Die Gliederung des Stoffes ist folgende: Nach einem einleitenden Kapitel über Liebe und Gerechtigkeit als Grundlage kommen zur Darstellung die Pflichten hinsichtlich der geistigen Güter (Beispiel, Zurechtweisung, Toleranz, Judenfrage, Ärgernis und Mitwirkung, Wahrhaftigkeit und Treue, die Ehre des Nächsten); die Pflichten bezüglich des leiblichen Lebens (Notwehr, Krieg, Zweikampf, Todesstrafe, Sterilisation, Kindsmord, Euthanasie usw.), endlich die Pflichten des gesellschaftlichen Lebens in Familie und Staat. Während Tillmann Ethik und Psychologie aus der eigentlichen Moral verbannt, schlägt R. den entgegengesetzten Weg ein. „Wer in heutiger Zeit in der Seelsorge einen wissenschaftlichen Rat in irgend einer Sonderfrage der sittlichen Lebensführung sucht, der ist nicht damit zufrieden, wenn er nur eine rein moraltheologische Darstellung vorfindet. Er will auch wissen, was die Vernunft daran erkennt oder aus der Geschichte der Menschheit darüber zu lehren weiß, er will wissen, was nach der Seite des Leib-Seeleproblems Medizin und medizinische Psychologie dazu sagen können, und er will, daß wir alles zu einer einheitlichen Darstellung vereint als Ganzes vorgesetzt bekommen ..." (Vorrede). Vielleicht gilt auch in diesen Gegensätzen: *In medio virtus*, mit Maß und Ziel und ohne Beeinträchtigung der Klarheit und Bestimmtheit. Die historischen Exkurse sind gewiß interessant und tragen zur Allgemeinbildung bei, aber gerade der praktische Seelsorger möchte dann auch eine klare und bestimmte Antwort haben oder die Gegengründe wirksam widerlegt wissen. Nun, vielleicht war das bei einigen heiklen modernen Fragen etwas gefährlich. Die Bemerkung über Tirols Sehnsucht (S. 170) stimmt auch nicht. Der Verzicht auf jede Literaturangabe befriedigt ebenfalls nicht ganz; so möchte man z. B. wissen, ob der S. 186 erwähnte Zweikampf um die Liturgie nur eine Anekdote oder

doch ein historisches Faktum ist. Im übrigen wünschen wir dem Verf., daß er bald (jedenfalls mit den Pflichten bezüglich der materiellen Güter) sein Werk abschließen kann. A. Schmitt S. J.

Theodor Mathyssek P. S. M., Leitfaden der Pastoral. 1. Band: Einzelseelsorge. 2. Aufl. 8° (233 S.) Limburg/Lahn 1936, Pallotinerverlag. M 3.20. — Das Büchlein ist zunächst für die Alumnen der Pallotiner gedacht, kann aber auch sonst sowohl Studierenden wie auch Priestern als gutes Hilfsmittel dienen. Es behandelt die Themen, die in dem speziellen Teil der Pastoral als Hodegetik bezeichnet werden: Also die Beichtpraxis im allgemeinen und für bestimmte Seelen- und Lebensverhältnisse; ferner die Krankenseelsorge, und hier auch die Behandlung der Psychopathen, Neurastheniker und Hysteriker, kurz, aber geschickt dargestellt; an dritter Stelle wird vom pastoralen Hausbesuch im allgemeinen und besonders bei Unkirchlichen und Abgeirrten gesprochen. Den Anhang bilden Anweisungen für Brautunterricht, für Konversionen, für seelsorgliche Aushilfe, samt einigen Formularen zu Bittgesuchen. Die Darstellung ist knapp und bestimmt, oft nur Stichworte; das ist gut, denn die Anweisungen müssen eine gewisse Weite und Anpassungsfähigkeit haben, dürfen nie zur starren Form werden. Daher ist auch der Titel „Leitfaden" berechtigt. Sch.

Otto Schöllig, Die Verwaltung der Sakramente unter pastoralen Gesichtspunkten (Herders theol. Grundrisse). gr. 8° (X u. 446 S.) Freiburg 1936, Herder. M 5.80, geb. M 7.—. Bücher über die praktische Art und Weise, die Sakramente, besonders das Bußsakrament zu verwalten, sind in der Gegenwart sehr gefragt. Es kommt das sicher daher, daß ältere Anweisungen heute meist nicht mehr genügen, um sich eine sichere Praxis zurechtlegen zu können in den immer mehr auftauchenden Schwierigkeiten; man denke nur an den Ehemißbrauch, die vielen ungültigen Ehen, die verschiedenen psychischen Abnormalitäten u. dgl. Da zudem das gleichnamige Buch von Generalvikar Dr. Mutz vergriffen war, hat der Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar in St. Peter bei Freiburg Dr. Otto Schöllig Schülern und Pfarrern einen sehr guten Dienst erwiesen durch die Herausgabe dieses Buches. Es bespricht die einzelnen Sakramente (ausgenommen das Weihesakrament) im Hinblick auf ihre praktische Spendung, aber auch, einem Bedürfnis der Zeit entsprechend, mit Weisungen für die Auswertung derselben in der übrigen Seelsorge. Den größten Raum nimmt natürlich das Bußsakrament ein. Die Darlegung der notwendigen Eigenschaften der Beicht, der Pflichten des Beichtvaters, die Grundsätze über Jurisdiktion und Behandlung von Reservaten sind korrekt und mit pastoraler Klugheit und in richtiger Mitte zwischen Eifer und Nachgiebigkeit dargelegt. Besonders willkommen wird manchen sein das Kapitel über die Behandlung verschiedener Klassen von Pönitenten, wo sich auch Weisungen finden für nach höherer Vollkommenheit Strebende, weibliche Ordensleute, Aspiranten des Priestertums und Priester, und vor allem, unter Benützung auch der neueren Literatur, für geistig Abnormale. Für eine Neuauflage ginge ein Wunsch dahin, daß auch etwas gesagt würde über Art und Schwere der aufzulegenden Buße, ferner, daß bei Behandlung der Reservate *peccata* und *censurae* getrennt besprochen würden wie im CIC, da ja doch nicht alle Bestimmungen (z. B. Einfluß der Ignoranz) ganz gleich sind. Wenn auch viele Diözesen ge-

genwärtig keine reservierten Sünden haben, so wäre damit doch den Priestern anderer Diözesen ein Dienst erwiesen. Sch.

Dominicus Kard. Jorio, Die Krankenkommunion. Praktische Winke zur Sakramentenverwaltung. Deutsch von Bernhard van Acken S. J. 12° (128 S.) Paderborn 1936, Schöningh. — Als Sekretär der Sakramentenkongregation verfaßte D. Jorio diese Broschüre und widmete sie dem damaligen Präfekten Kardinal Lega, der sie in allem billigte. Sie behandelt in Katechismusform alles auf die hl. Wegzehrung bezügliche, dann die Andachtskommunion der Kranken samt den Erleichterungen für die Nüchternheit, endlich die Form und Spendung der Krankenkommunion. P. van Acken hat das Schriftchen ins Deutsche übertragen und bei den einzelnen Fragen auch hingewiesen auf die in Deutschland am meisten gebräuchlichen Moralwerke, eine Tabelle der mittleren Ortszeit, die dem Bischof von Münster gewährte Vollmacht bezüglich der Nüchternheit, und ein Sachregister angefügt. Sch.

Die zweite Synode der Diözese Gurk vom 27. bis 30. August 1933. Einberufen und geleitet von Fürstbischof Dr. Adam Hefter. Hrsg. vom fb. Gurker Ordinariat, Klagenfurt 1935. 8° (240 S.). — Seit dem Erscheinen des kirchlichen Gesetzbuches sind im Bistum Gurk zwei Diözesansynoden gehalten worden: im Jahre 1923 und 1933 (vgl. CIC 356ff.). Der vorliegende Bericht ist wegen schwerer Erkrankung des Bischofs erst 1935 erschienen. Die Synode war durch Gebet und Arbeit gut vorbereitet. Die drei Tage der Synode selbst waren zugleich Exerzitientage für die Synodalen und Gebetstage für die ganze Diözese. Die gut vorbereiteten Referate behandeln: Ordnung des Predigtwesens, Brennende Fragen zeitbedingter Seelsorge (Gottlosen- und Abfallsbewegung; Notwendigkeit pastoreller Hausbesuche; Seelenstandskataster), Standesbünde, Pfarrausschuß, Volksmissionen, Exerzitienbewegung, Förderung der Priesterberufe, Priesterhausaktion, Priesterliche Selbstheiligung, Verkündigung kirchlicher Vorschriften, Religiös-sittliche Erziehung und Religionsunterricht, Liturgische Erneuerung, Kindergroschenaktion, Synodalrelationen (ziffernmäßiger Bericht über den Zustand des religiösen Lebens; s. CIC 340), Behandlung der Gelegenheitssünder, Rückfälligen und Konkubinarier im Beichtstuhl, Stand der Heiligsprechung der seligen Hemma (der Gründerin des Bistums). Nach jedem Referat folgte eine meist sehr rege Aussprache — jeder Synodale konnte sich dreimal zum Worte melden —, worauf der Ordinarius das Schlußwort hielt. Der Ertrag der Beratungen ist zusammengefaßt in einmütig angenommenen und vom Bischof zum Diözesanrecht erhobenen Canones. — Im Anhang des Berichtes steht eine Instructio pastoralis zur einheitlichen Behandlung der Gewohnheits- und Gelegenheitssünder im Beichtstuhl, ein Formular für den Brautunterricht und ein wertvolles Direktorium für (kirchenrechtliche und liturgische) Verkündigungen im Laufe des Kirchenjahres. — Zwei Dinge fallen dem aufmerksamen Leser des Berichtes in die Augen: Erstens die Wirkkraft einer solchen Synode, wenn sie gut vorbereitet und gut geleitet ist und für Durchführung der Beschlüsse gesorgt wird. Obwohl die Beschlüsse der ersten Synode nicht überall durchgeführt wurden — die Referenten und besonders der Oberhirte betonen und beklagen das ganz unverhohlen —, ist trotzdem staunenswert viel im Zeitraum von der ersten bis zur zweiten Synode geleistet worden: So ist die Zahl der Standesbünde von 241 auf 490 und

die Anzahl der durch sie erfaßten Mitglieder von 12.296 auf 22.445 gestiegen; dazu kamen 56 neue Bünde für die Schuljugend mit 2262 Kindern. Laienexerzitanten gab es im ersten Jahr nach der ersten Synode 52, im Jahre 1932 aber 3245. Die Volksmissionen, die nach Vorschrift der ersten Synode in jeder Pfarrei alle 8 Jahre durch 8—14 Tage gehalten werden sollten, sind wirklich überall gehalten worden; nur mit der Renovation, die ein Jahr nach der Mission durch 5—7 Tage vorgeschrieben wurde, waren einige Pfarreien noch im Rückstand, jedoch ohne Verschulden. Der Kommunionempfang ist stark in die Höhe gegangen; so vom Einsetzen der liturgischen Bewegung im Jahre 1928 bis 1933 um 441.000. Die Zahl der aus der Diözese selbst stammenden Priesterkandidaten ist auffallend größer geworden. — Zweitens: Das Zeitgemäße der Pastoration fällt schon bei Nennung der Referate auf, besonders aber in den Canones. „Wir haben in der Diözesansynode nichts anderes getan," sagt der Bischof in seiner Schlußansprache, „als daß wir den Spuren des Heilandes nachgegangen sind, um seine Pastorationsweise anzuwenden für unsere Zeit... Der Wille des Vaters, der Wille des Heilandes; der Wille des Heiligen Vaters, der Wille des Bischofs! Das ist das Geheimnis des Erfolges in der Pastoration: Nicht nach eigenem Willen, d. h. nicht auf eigenem, willkürlich gewähltem Wege, vielmehr... nach dem Willen der Kirche, des Heilandes, des Vaters pastorieren" (169). — Ja, nicht die kirchlichen Weisungen brauchen geändert zu werden, nicht sie sind ein Hindernis zeitgemäßer Seelsorge, sondern die seelsorgliche Praxis muß vielfach geändert und der pastorellen Gesetzgebung der Kirche sinngemäß angepaßt werden. Das beweist auch die erfolgreiche, zielbewußte, einheitliche Seelsorgearbeit auf „dem steinigen Boden" der Diözese Gurk. M. Gatterer S. J.

Fürsterzbischof Sigismund Waitz, Paulus. Messiasbotschaft und Völkerschicksale. 8° (367 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. M 5.20. — Der 5. Band des großen Pauluswerkes des Hochwürdigsten Fürsterzbischofs von Salzburg befaßt sich mit dem Brief an die Römer. (Über die früher erschienenen Bände vgl. zuletzt ZkTh 59 [1935] 631.) Nicht mit den Augen des gelehrten Fachexegeten, sondern mit dem Blick und dem Herzen des Seelsorgers durchforscht der Verf. den schwierigen Brief. Auch kommt es ihm nicht darauf an, daß alle Gedanken dieses umfangreichsten aller Paulusbriefe und ihr innerer Zusammenhang besprochen werden. Den Lehrgehalt herauszuheben und aufs Leben, besonders des Priesters, anzuwenden, ist der Hauptzweck der Betrachtungen. Bewundernswert ist die Leichtigkeit, mit der immer wieder der Weg zum konkreten Leben gefunden wird, und die Vielseitigkeit der Anwendungen. Vieles ist gesagt mit den Worten der großen Kirchenväter und bekommt dadurch eine besondere Kraft und Weihe. E. Maaß S. J.

Kirche im Kampf. Hrsg. im Auftrage der Katholischen Aktion, Hauptstelle Kunst und Wissenschaft, von Clemens Holzmeister. 12° (228 S.) Wien I 1936 Seelsorger-Verlag. S 4.65. — In diesem Buch, das eine im Frühjahr 1936 von der Katholischen Aktion in Wien veranstaltete bedeutungsvolle Vortragsreihe wiedergibt, lernt man unter Führung weitblickender Männer die geistigen Mächte sehen, mit denen es kirchliche Seelsorge heute zu tun hat, und man lernt sie in ihrer ganzen drohenden Nähe sehen. Die neue Lage wird man mit A. Böhm in seinem Vortrage „Kollektiv, Maschine, Mensch"

(82—117) kennzeichnen dürfen mit dem Verfall des Persönlichen im Menschen und dem Emporsteigen des Kollektivismus in seinen verschiedenen Formen. Des näheren wird der Rassenglaube scharf beleuchtet von W. Schmidt (43—81), der darin eigene Studien kurz zusammenfaßt, während J. Liener den Angriff desselben auf das „asiatische" Christentum ins Licht rückt (27—42). G. Bichlmair S. J. behandelt die Judenfrage in einer prinzipienklaren Rede (152—175), die schon mehrfach Gegenstand von Erörterungen geworden ist. O. Mauer zeigt in seinem Überblick über „Der Kirche Kreuz und Herrlichkeit" (176—205) Tatsache und Ursachen des Mißerfolges der kirchlichen Seelsorge und die Rechtstitel ihrer Zuversicht: „Der christliche Mensch wird die Zukunft der Kirche entscheiden, nicht bloß das Institutionelle an ihr" (203). L. Haensel stellt tragischem Heroismus den christlichen gegenüber (118—151), R. Henz dem Mythos das Mysterium (206—227), während M. Pfliegler uns zu Bewußtsein bringt, daß unsere Zeit mehr als eine andere auf große Entscheidungen angelegt ist und darum auch den vollen Einsatz der religiösen Kräfte fordert (7—26). J. A. Jungmann S. J.

Franz Zimmermann, Männliche Frömmigkeit. 8° (160 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. S 4.50. — Von der Tatsache ausgehend, daß heute der Mann viel weniger am Frömmigkeitsleben Anteil nimmt als die Frau, stellt der Verf. die Frage nach dem Grund des Übels und nach den Mitteln zur Abhilfe. Die Losung lautet: Mehr Männlichkeit im Frömmigkeitsleben! Zur Erklärung und Begründung der These zeichnet der Verf. zuerst die seelische Eigenart der Geschlechter. Den tiefsten Sinn dieser Verschiedenheit sieht er in der Gemeinschaft — der Menschen untereinander und mit Gott — und in den Beziehungen zum Urbild aller Gemeinschaft, zur Dreieinigkeit. In der Gemeinschaft gebührt dem Manne die Führung, auch hinsichtlich der Frömmigkeit. Im besonderen wird aufgezeigt, welchen Hemmungen der Mann bei der Bildung des rechten Gottesbegriffes unterliegt, die Eigenart seiner privaten innern und äußern Frömmigkeit und seine Stellung in der häuslichen und kirchlichen Gemeinschaftsfrömmigkeit, und wie die in der Eigenart des Mannes liegenden Schwierigkeiten durch das Vordringen des Weiblichen noch gesteigert werden. In der Liturgie und in der Katholischen Aktion findet der Verf. die wichtigsten Gegenmittel. — Es ist unleugbar ein Verdienst des Verf., dieser Frage ernsthaft nachgegangen zu sein, und auf weiten Strecken wird man ihm zustimmen und für seine Anregungen dankbar sein, z. B. im kräftigen Hinweis auf den vielen Kitsch in der Erbauungsliteratur und im Devotionalienwesen (40 ff. 136 ff.), in dem, was über die Bedeutung der Gemeinschaftsfrömmigkeit und über verschiedene Kulthandlungen gesagt wird (114 ff.), auch über die Männlichkeit im priesterlichen Benehmen (131 ff.), über den Erziehungswert der Liturgie. — Mitunter aber glaubt man, der Verf. habe der männlichen Neigung zum Theoretisieren und Schematisieren zuviel nachgegeben. Des Mannes Eigenart und seine Führerstellung wird so stark betont, daß man fast an der einen Menschennatur und an der Gleichwertigkeit von Mann und Frau zweifeln möchte, obschon der Verf. dies alles ausdrücklich behauptet. Sätze wie: „Die Gemeinschaft ist nicht ein Anhang des Einzelnen, sondern der Einzelne ein Teil der Gemeinschaft. Das höhere Gebilde ist die Gemeinschaft" (21); „das Weib wurde geheiligt durch die Gemeinschaft mit dem Manne", „der Mann

ist Prophet und Priester des Weibes", „das Sakrament des Weibes in des Wortes voller Bedeutung" (von Adam vor dem Sündenfall gesagt, 33), bedürften der Erläuterung wie der Satz vom primitiven Gotterkennen: „Gott erkennen wir nicht sosehr in einem Wahrheitsurteil, sondern in einem Werturteil" (55), oder folgender: „Gottes Herrlichkeit imponiert dem Manne, Gottes Seligkeit dem Weibe. Diesen Beziehungen entspricht im Manne die Ehrfurcht, im Weibe die Andacht" (84). Schließlich ist das Vordringen des Femininen in die Öffentlichkeit auch auf andern Gebieten zu beobachten: man sehe das Straßenbild und die Auslagen in den Städten, die Spielpläne der Kinos und Theater, die Unterhaltungsliteratur, die pathetischen Ankündigungen der Dinge und Angelegenheiten der Kosmetik usw. Daraus möchte man auf eine im Weltlichen und Religiösen gemeinsame tiefer liegende Wurzel schließen und folgern, daß Z. nicht letzte Lösungen bietet. E. Maaß S. J.

Benedikt Momme Nissen, Kultur der Seele. Priester, Denker, Künstler in Kirche und Volk. 8° (200 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. M 2.50, geb. M 3.80. — Das Buch bildet gewissermaßen eine Fortsetzung und Illustration zu des Verf.s Büchern um den Rembrandtdeutschen. Kultur der Seele gegen mechanistische Veräußerlichung, Kultur des ganzen Menschen im Gegensatz zum einseitigen Intellektualismus und Spezialistentum, Aneignung alles dessen, was Natur und Übernatur dem Menschen zu geben vermögen. Dabei keine Verwischung der Rangordnung der Werte und Rücksicht auf die natürlichen Gegebenheiten, besonders Blut und Boden. Diese Kerngedanken Langbehns kehren auch hier wieder, aber veranschaulicht an sieben Führergestalten im Reich des Geistes. Albert der Deutsche und Thomas von Aquin, der Langobardensproß, werden als Meister der Ganzheit und harmonischer Geschlossenheit gezeigt. In Thomas von Kempen, dem der Verf. mit besonderer Wärme zugetan ist, sehen wir das Vorbild der Verinnerlichung und der Verwurzelung im Heimatboden. Inwiefern der Künstler, dem Langbehn in der Kultur eine überragende Rolle zuweist, Führer sein kann und wo die Grenzen dieser Führung liegen, wird an Dürer, Rembrandt und Goethe gezeigt. Der Aufsatz über diesen läßt erkennen, daß die katholische Schau weit und stark genug ist, auch beim größten Geist das Wahre vom Falschen zu scheiden und sich das Echte und Dauerhafte zu assimilieren. Diese Größe katholischer Weltanschauung und die Erkenntnis, daß der Glaube die Erfüllung dessen bringt, was der Sucher Goethe innerlichst ersehnte, hat den Rembrandtdeutschen, dem das letzte Kapitel gewidmet ist, mit seinem getreuen Gehilfen zur katholischen Kirche geführt und in ihr Ruhe und Frieden finden lassen. Diese kurze Inhaltsangabe vermag den reichen Gehalt des Werkes nur anzudeuten. Es selbst lesen bringt Gewinn. M.

Sebastian Tromp S. J., Actio catholica in corpore Christi. 8° (51 S.) Rom 1936, Università Gregoriana. Lire 2.—. Der praktische Nutzen „besonders für den jungen Klerus" (6) veranlaßte den Verf. in Buchform herauszugeben, was er in den Periodica de re morali, canonica et liturgica (XXV, 1*—38*) und in der holländischen Zeitschrift „Katholieke Documentatie" an Grundsätzlichem und Bibliographischem über die Katholische Aktion veröffentlicht hat. Ausgehend vom Wesen der *actio catholica*, die als Spezialfall des Laienapostolates den Urquell ihrer Verpflichtung im Zentrum des Christentums, im Gebot der *caritas* hat, bestimmt er Art und Größe der Verpflich-

tung nach der Organstellung des einzelnen im mystischen Leib des Herrn. Logisch klar vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitend, erarbeitet er dann aus Schrift, Vätern und Äußerungen des kirchlichen Lehr- und Regierungsamtes die Definition der Katholischen Aktion im engeren Sinn als *cooperatio laicorum ad apostolatum hierarchiae* (88). Aus denselben Quellen schöpft er die juridischen Wesenselemente der *actio catholica* (34—37) und rückt dabei auch das vielumkämpfte Problem ihrer Stellung zur kirchlichen Hierarchie und speziell zur kirchlichen Pfarrorganisation in prinzipienklares Licht. Originell ist die immer wieder eingeschobene Literaturangabe, in der alle Welt, sogar der ferne Osten (China) und das kirchenfeindliche Lager ihren Platz finden (40). Wenn man dem anregenden Heft einen Vorwurf machen muß, so ist es sein allzufrühes Erscheinen; es hätte Tradition und *ratio theologica* für die Organstellung des christlichen Staates *in corpore Christi*, wie sie derselbe Verf. in den Periodica (89*—99*) entwickelt, noch in sein Schlußkapitel „Katholische Aktion und Staat" hineinnehmen sollen.
G. Heinzel S. J.

Pour l'action catholique. 2. Aufl. (Collection „Les cahiers du blé qui lève" 6). 8° (VI u. 206 S.) Paris 1935, Téqui. Fr. 10.—. Ein interessantes Werkheft für die *actio catholica* der Intellektuellen in Frankreich. Alle Mittel der Wissenschaft und Kunst sollen in den Dienst der Wiederverchristlichung des Volkes treten, darum werden mehr denn 700 Arbeiten für Schriftsteller, Bühnendichter, bildende Künstler angeregt und oft sehr originell skizziert. Eine ganze Reihe von Preisausschreibungen, ein Verzeichnis der Verleger, praktische Winke werden vorgelegt. Alles sprüht von Geist und Leben; wirklich eine *actio!* H.

Albert Niedermeyer, Grundriß der Pastoralmedizin I: Psychologie, Psychopathologie, Psychotherapie. gr. 8° (163 S.) Paderborn 1936, Bonifaciusdruckerei. — Der durch seine verschiedenen Schriften und zuletzt durch seine pastoralmedizinische Propädeutik rühmlich bekannte Dr. med. Niedermeyer erweist dem Seelsorger von heute einen ungemein wertvollen Dienst, indem er sein medizinisches Wissen vereint mit seiner gläubigen Einstellung benützt, um einen den modernen Anforderungen entsprechenden Grundriß der Pastoralmedizin herauszugeben. Das Werk ist berechnet auf vier Bände, deren erster, der hier vorliegende, die Pastoralpsychiatrie, ein zweiter die Vererbung und das Sexualleben, der dritte die ärztlichen Eingriffe und Heilmethoden, der letzte Grenzfragen von Medizin und Seelsorge behandeln soll. Nach einer Einleitung über die notwendigen allgemeinen Grundbegriffe werden im vorliegenden Band zuerst die richtigen Ergebnisse der medizinischen Psychologie abgegrenzt gegen extreme und falsche, und mit der metaphysischen Psychologie in Einklang gebracht, vor allem die Beziehungen zwischen Leib und Seele, ihre Grundlagen und Auswirkungen besprochen. Hier wäre nur auszusetzen, daß (S. 26) die Einheit zwischen Leib und Seele nur als „Wirkeinheit" genommen wird; das ist zu wenig. Gewiß kann „Wesenseinheit" mißverstanden werden; „Vermählung" kommt schon näher, aber es ist doch *unus homo ex anima rationali et carne subsistens*. Das 2. Kapitel, Grundzüge der Psychopathologie, behandelt gesundes und krankes Seelenleben im allgemeinen, Psychosen, Neurosen und Psychopathologien. Im 3. Kapitel erfahren wir das Notwendigste über die

Therapie und ihre Methoden; im 4. endlich bespricht N. Grenzzustände des Seelenlebens (Okkultismus u. dgl.) und übernatürliche Erscheinungen. Immer ist der Zweck des Verf.s, einesteils dem Seelsorger die psychiatrischen Kenntnisse zu vermitteln, andererseits ihm behilflich zu sein bei der Seelsorge der Kranken. Bei der Häufigkeit solcher seelischer Erkrankungen und bei dem Wirrwarr, den oft nicht gläubig eingestellte Ärzte angerichtet haben, wird man dem Verf. dankbar sein für diese Leistung und den weiteren Publikationen mit Interesse entgegensehen. A. Schmitt S. J.

Peter Browe S. J., Zur Geschichte der Entmannung. Eine religions- und rechtsgeschichtliche Studie (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge 1). gr. 8° (125 S.) Breslau 1936, Müller u. Seiffert. M 7.20. — Die Arbeit setzt sich zum Zweck, das Material aus den Quellen zusammenzustellen, so daß man sich ein Urteil bilden kann, wann und wie die Kirche zur Frage der Entmannung Stellung genommen hat. Es werden zunächst die Art und Weise der Operation und ihre körperlichen und seelischen Wirkungen behandelt, sodann die Gründe, aus denen sie früher vorgenommen wurde, und wie die Kirche sich dazu stellte: Entmannung aus aszetischen Gründen, zur Überwachung der Frauen in Harems, aus medizinischen Gründen, aus Rache und als Rechtsstrafe, endlich aus künstlerischen Gründen zum Gesang. Wenn die Kirchenväter und Theologen die Erlaubtheit der Entmannung aus gesundheitlichen und strafrechtlichen Gründen zugestanden haben, so stellten sie dabei Grundsätze auf, die jede andere Entmannung verboten. Als aber nach 1600 von Spanien her in Italien und Deutschland (München, Dresden, Wien usw.) die Mode aufkam und allgemein wurde, Kastraten zu verwenden in Opern und Konzerten, als fast allgemein schon die Kompositionen so angelegt waren, daß sie nur von Kastraten bewältigt werden konnten, machte diese Mode auch vor den Kirchen nicht halt, besonders da Frauenstimmen verboten waren. Wenn auch Irregularität darauf gelegt war und Landesgesetze die Operation verboten, so wurden *post factum* die Sänger geduldet; man glaubte, ohne diesen Gesang nicht bestehen zu können. Diese Verirrung des Geschmackes und der öffentlichen Meinung hat auch auf die Theologen eingewirkt; viele, auch angesehene unter ihnen, haben zwar die Unerlaubtheit als wahrscheinlicher hingestellt, wagten aber nicht, der Erlaubtheit alle Wahrscheinlichkeit abzusprechen. Doch auch sehr viele Theologen haben die gesunde Meinung vorgetragen und verteidigt. Ein Beweis, wie die „Zeitaufgeschlossenheit", die man manchmal von den Moralisten fordert, auch fehlgehen kann. Nun, die Mode ist trotzdem wieder abgekommen, und so wird hoffentlich auch die heutige Strömung wieder abflauen. Sch.

Norbert Rocholl, Die Ehe als geweihtes Leben. kl. 8° (142 S.) Dülmen i. W. 1936, Laumann. M 1.50. — Dieses Buch will Verständnis für die übernatürlichen Grundlagen der Ehe in weitere Kreise tragen helfen und das ist sehr verdienstlich; und besonders anerkennenswert ist es, daß sich ein Laie an diese nicht leichte Aufgabe heranwagt. Im großen und ganzen ist der Versuch gelungen; einige Ausstellungen seien für eine Neuauflage angeführt. Die Ebenbürtigkeit von Mann und Frau zu betonen ist berechtigt, aber Gleichwertigkeit mit Gleichberechtigung zu identifizieren ist zum mindesten mißverständlich (44 ff.). In *Casti connubii* wird ganz deutlich dem Mann

die Oberleitung in der Familie zugesprochen und von der Frau Gehorsam gefordert. Eine Polemik gegen Ansichten großer Theologen der Vergangenheit, z. B. über die heute nicht mehr vertretene Meinung des hl. Augustin über Erbsünde und Konkupiszenz oder des hl. Thomas über die Geringerbewertung der Frau oder über die Moralität des ehelichen Verkehrs, wirken in einem Werk für weitere Kreise eher verwirrend als klärend, auch wenn die Polemik kurz und sachlich ist. Die Ausführungen des hl. Thomas über die Liebe (72ff.) und die gewiß tiefen Spekulationen Scheebens über Ehe und Trinität müßten wohl noch mehr durchgearbeitet werden, wenn sie mit Nutzen weiteren Kreisen vorgelegt werden sollen. Zu wünschen wäre auch eine ausgiebigere öftere Heranziehung der Eheenzyklika *Casti connubii*.

E. Maaß S. J.

L. Lacau S. C. J., Kostbarer Schatz der Ablässe. Kleines Handbuch für Klerus und Volk. Übertragen, umgearbeitet und ergänzt von Thomas Villan. Gerster O. M. Cap. 12° (IV u. 307 S.) Turin o. J. (1935), Marietti. — Es ist hier kurz alles zusammengefaßt, was über die Lehre vom Ablaß und die Bedingungen zur Ablaßgewinnung wissenswert ist; auch der Seelsorgspriester wird fast immer mit dem Gebotenen auskommen. Angeschlossen ist eine aufschlußreiche Besprechung der gebräuchlichsten Ablässe (Ablaßgegenstände, Ablässe für bestimmte Zeiten und Orte, für Bruderschaften, Triduen, Novenen, Kreuzweg usw.) und eine Sammlung von Ablaßgebeten. Ein Sachregister würde in einer folgenden Auflage die Benützung des Büchleins erleichtern. Auf S. 39 führt der Verf. auch die bekannte Erleichterung der Bedingungen für den Kreuzwegablaß an, die Kranken gegeben wurde (25. März 1931 und 20. Oktober 1931), ohne sich genauer auszusprechen, wie oft Kranke anstatt der 14+6 Pater, Ave, Gloria ein Stoßgebetchen mit Kuß (Blick) auf das Ablaßkreuz sprechen müssen. Ich habe in meinem Büchlein „Der Ablaß und die Seelsorge" behauptet, es müsse 14+6mal geschehen — und bin damit auf Widerstand gestoßen. Indes halte ich meine Ansicht für gut begründet.

M. Gatterer S. J.

P. FRANZ PANGERL S. J. †

In der Frühe des 12. Januar 1937 starb in Innsbruck der Ordinarius für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät, P. Franz Pangerl. Eine tückische Krankheit hat ihn allzufrüh der Fakultät entrissen, die in ihm einen ihrer Besten verliert. Er war geboren zu Aigen in Oberösterreich am 23. Januar 1879. Seit 1897 gehörte er der Gesellschaft Jesu und seit 1913 dem Lehrkörper der Theologischen Fakultät an, zuerst als Nachfolger des Dogmatikers P. Hugo Hurter, dann, nach dem frühen Tode des bekannten Historikers P. Emil Michael, dem P. Pangerl in dieser Zeitschrift (1917) einen ergreifenden Nachruf gewidmet hat, seit 1918 als Ordinarius für Kirchengeschichte und christliche Kunstgeschichte. Das Hauptverdienst des Verstorbenen liegt auf dem Gebiet der Vorlesung und der nie ermüdenden Sorge um die Fakultät, wofür ihn seine kluge und lebenskundige Art besonders befähigten. Die literarischen Pläne, mit denen er sich, ausgestattet mit einer tiefen Kenntnis der Geschichte der Kirche, früher befaßte, mußten mehr und

mehr den Dringlichkeiten des praktischen Lebens geopfert werden. P. Pangerls wissenschaftliche Liebe galt vor allem der Dogmengeschichte. Deutlich zeigen dies seine in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsätze über die Theologie des hl. Albertus Magnus — „Studien über Albert den Großen": 36 (1912) 304 346; 512—549; 784–800, und „Die Reuelehre Alberts des Großen": 46 (1922) 60—98 — sowie „Zur Jahrhundertfeier des ersten allgemeinen Konzils von Nizäa" (49 [1925] 321—340). Hieher gehört aber auch seine tätige Mitarbeit an der Gründung der „Zeitschrift für Aszese und Mystik" (1926) und vor allem die Schriftenreihe „Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens," die er 1929 mitbegründete und seither herausgab. Eine große Zahl von Theologen verehrt in ihm den geistvollen und gedankenklaren Lehrer; ihnen hat er stets das vermittelt, was er im Vorwort zu seiner Ergänzung des kirchengeschichtlichen Lehrbuchs von J. Marx (1929) als sein Ideal aussprach: „Eine stets wachsende Liebe zu unserer herrlichen, in übernatürlichem Glanz durch alle Jahrhunderte strahlenden Kirche". R.I.P.

Hugo Rahner S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck u. der Ordensobern

GNADE UND SEELENLEBEN

EINE STUDIE ZUM TELEOLOGISCHEN CHARAKTER DER GNADENTÄTIGKEIT

VON DOMINIKUS THALHAMMER S. J. — INNSBRUCK

Heiligkeit ist gelebte Gnade. Gnade aber birgt im diesseitigen Leben — von mystischen Erscheinungen sehen wir ab — etwas Unbewußtes in sich. Das gilt in gleicher Weise von der zuständlichen Gnade wie von der Gnade des Beistands. Ein Unterschied zwischen beiden besteht dennoch. Während die Vergöttlichung der Seele durch die Kindschaftsgnade und der seelischen Fähigkeiten durch die übernatürlichen Tugenden und Gaben in keiner Weise für unsere Erfahrung erreichbar ist, ragt die aktuelle Gnade doch irgendwie in unser Bewußtsein herein. Denn zu ihrer inneren Konstitution gehört wesentlich ein natürlich psychisches Element. Die Gnade des Beistands erscheint als Erleuchtung des Verstandes, als Willensanregung und Einwirkung auf das niedere Strebevermögen. Erst infolge dieser psychischen Seite vermag die aktuelle Gnade überhaupt unser übernatürlich sittliches Leben anzuregen und zu gestalten. Es ist nicht Aufgabe des Dogmatikers, dem Wie der übernatürlichen Gnadeneinflüsse auf das Seelenleben weiter nachzugehen. Sein Interesse wendet sich in erster Linie der ontischen Seite der Gnade zu und nur nebenher auch der psychologischen. Die Umsetzung der Gnade ins christliche Leben bildet die eigentliche Frage der aszetischen Wissenschaft und ist für sie von allergrößter Bedeutung. Stehen wir doch hier am seelischen Berührungspunkt der natürlichen und der übernatürlichen Welt. Vor allem sind es folgende drei Probleme, die die ganze Aufmerksamkeit der Aszetik fordern: I) die seelische Struktur der aktuellen Gnade; II) die Frage, wie die Gnade in das seelische Leben eintritt und es beeinflußt; III) die Frage, wie ihre innere Gesetzlichkeit zu den natürlichen Gesetzen seelischer Entwicklung und Reifung steht.

Einen Beitrag zur Lösung dieser gewiß nicht leichten Fragen beizusteuern, ist vorliegender Arbeit als Ziel gesteckt[1]).

I. DIE INNERE STRUKTUR DER AKTUELLEN GNADE

Der Mensch steht unter einem doppelten Gnadeneinfluß Gottes. Der eine kommt von außen her und umfaßt mehr oder weniger

[1]) Mancher wird bei obiger Aufzählung das Problem Gnade und Freiheit vermissen. Wir konnten davon absehen, weil es jenseits des psychologischen Bewußtseins liegt, und nur insoweit die Aszetik berührt, als es als Theorie die Gestaltung des christlichen Lebens nach der einen oder anderen Seite hin zu beeinflussen vermag.

die gesamte außerseelische Welt, sofern sie der übernatürlichen Vorsehung Gottes unterworfen ist, der andere zeigt sich in einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die Seele selbst. Die Theologen nennen jene *gratia externa* und *mediata*, diese *gratia interna* und *immediata*. Unter diesen fortgesetzten übernatürlichen Einflüssen entwickelt sich das Gnadenleben des Menschen und seine übernatürliche sittliche Reifung. Jede aktuelle Gnade erhebt nicht bloß die menschliche Tätigkeit seinsmäßig in eine naturjenseitige Sphäre, sie führt der Seele auch die moralischen Kräfte zu, deren sie zu einem gottförmigen Leben bedarf. Uns interessiert hier nur die Bewußtseinsseite der aktuellen Gnade. Mit anderen Worten, die Frage, welche psychische Struktur die übernatürlichen Erkenntnisse und Willensimpulse aufweisen. Dabei kann es sich für unseren Betracht selbstverständlich nicht um jeden beliebigen Heilsakt handeln, der bloß einem übernatürlichen Prinzip entspringt, nach seiner Objektseite hin aber in keiner Weise über den natürlichen Bereich hinausgreift. Solche Akte mögen übernatürlich verdienstvoll sein, haben aber für das aszetische Leben und Werden keine tiefergehende Bedeutung. In Erwägung kommen für unseren Zweck lediglich die richtung- und formgebenden übernatürlichen Gnadeneinwirkungen Gottes auf die Entfaltung des inneren Lebens. Darunter fallen erstens alle auf den Glauben als das Fundament des religiösen Lebens bezüglichen Gnaden. Es sind das die übernatürlichen Erleuchtungen, die den Glauben entweder vorbereiten und vertiefen oder auf das sittliche Leben anwenden. Zweitens gehören hieher alle emotionalen Akte, die sich an einem übernatürlichen Gegenstand entzünden. Aus allen diesen Gnadenantrieben gilt es zunächst das natürliche und das übernatürliche Element herauszuschälen und deren gegenseitiges Verhältnis zu untersuchen.

In der aktuellen Gnade haben wir den letzten Baustein im Aufbau des übernatürlich-sittlichen Lebens vor uns. Kennen wir darum ihre psychische Struktur, so steht uns der Weg zur rechten Beantwortung der weiteren Fragen bereits offen. Wir wenden uns zuerst den Verstandesgnaden zu. Wie gesagt, beschäftigen wir uns hier nur mit jenen übernatürlichen Verstandesanregungen, die in irgendeiner Weise gestaltenden Einfluß auf das religiöse Leben nehmen. Wie haben wir uns nun diese intellektuellen Gnaden Gottes zu denken? Etwa als Mitteilungen neuer objektiver Erkenntnisse übernatürlicher Art? Das ist nach allgemein theologischer Ansicht zu verneinen. Erleuchtungsgnaden und Offenbarung fallen nicht zusammen. Eine derartige Mitteilung übernatürlicher Erkenntnisse liegt vollständig außerhalb des Bereiches der gewöhnlichen Vorsehung Gottes.

Aber vielleicht besteht der übernatürliche Charakter der Verstandesgnade in einer seinshaften Erhöhung der menschlichen Denkkraft, die uns den Gegenstand des Glaubens in einem ganz neuartigen übernatürlichen Licht erscheinen lassen. Scheint doch erst dem „vergöttlichten" Verstand sich die „göttliche" Wahrheit offenbaren zu können. Wir besäßen somit im Glaubensakt gewissermaßen ein übernatürliches Sehen, das aus dem vergöttlichten Sein der Erkenntnisfähigkeit entspringt. Zahlreiche Theologen, namentlich der thomistischen Richtung, nehmen tatsächlich eine solche wesenhafte Steigerung unserer natürlichen Denkfähigkeit für den übernatürlichen Glauben an[2]). Es ist das das sogenannte *lumen fidei* in der ihnen eigenen Deutung[3]). Suchen wir aber bei den Vertretern dieser Ansicht nach einer näheren Erklärung dieses geheimnisvollen Glaubenslichtes, so vermögen sie uns kaum eine befriedigende Antwort zu bieten. „Es ist ein mystischer Akt," sagt beispielsweise Scheeben, „der hier zu setzen ist, den wir unter der Leitung des Hl. Geistes zwar leicht setzen, dessen Natur aber eben deshalb schwer zu erklären ist, weil er ein so ‚wunderbares Licht' in unserer Seele aufgehen läßt"[4]). Die Erfahrung der nicht mystisch begnadigten Gläubigen vermag leider nicht das Vorhandensein eines derartigen wunderbaren Lichtes festzustellen. Ein solches Bewußtsein aber dürfte da nicht fehlen, wo es sich doch wie in unserem Falle um vitale Akte handelt und nicht bloß um ein intensiveres, sondern um ein wesentlich neues Erkennen. Die Berufung auf eine transpsychologische Erfahrung, wie es kürzlich Anselm Stolz versucht hat, um seine Ansicht von der allgemeinen Bestimmung zur mystischen Beschauung zu rechtfertigen, ist ebenfalls unmöglich[5]); denn jede seinsmäßig übernatürliche Einwirkung auf das seelische Bewußtsein hätte notwendig auch eine artmäßig verschiedene psychische Reaktion zur Folge, an der das Vorhandensein des Gnadenfaktors im seelischen Leben festgestellt werden könnte. Davon aber weiß uns unser Bewußtsein nichts zu melden. Auch wird es schwer sein, zu sagen, welcher Erkenntnisart der Glaubensakt zuzuschreiben wäre. Denn einerseits übersteigt er die natürliche Denkfähigkeit, anderseits wird ihn auch kein Theologe der eigentlichen Mystik zuweisen wollen, da er doch allen Gläubigen unterschiedslos zukommt. Wir hätten es also mit einem Mittelding zwischen diesen

[2]) Vgl. Fl. Schlagenhaufen, Die Glaubensgewißheit und ihre Begründung in der Neuscholastik: ZkTh 56 (1932) 311—374; 530—595.

[3]) R. Garrigou-Lagrange, De revelatione, Paris 1926, S. 243 ff. 262 ff.

[4]) J. M. Scheeben, Natur und Gnade, Mainz 1861, S. 182.

[5]) A. Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, S. 175. — Vgl. dazu ZkTh 61 (1937) 119—124.

beiden Erkenntnisarten zu tun, was wenig glaubhaft und noch weniger begrifflich faßbar erscheint. Da der betretene Weg nicht zur Lösung der Frage führt, sind wir gezwungen, die übernatürliche Komponente der Verstandesgnade anderswo zu suchen.

Philosophie und Theologie lehren, daß unser Gottesbegriff kein intuitiver, sondern ein abstraktiver sei, daß wir also Gott nicht unmittelbar und in sich begreifen können, sondern nur mittelbar und analog zu den geschöpflichen Vollkommenheiten. Die Analogie des Seins, die zwischen Gott und Kreatur besteht, bewahrt uns zwar davor, den geschöpflichen Seinsbegriff identisch auf Gott zu übertragen, sie vermag uns aber nicht das „Anders" der Seinsverwirklichung in Gott auch psychologisch positiv zum Bewußtsein zu bringen, so positiv in sich auch das damit bezeichnete göttliche Sein ist. Dieses „Anderssein" bleibt die psychologisch „unanschauliche" Seite unseres Gottesbegriffes, da sich dafür in der geschaffenen Welt, der alle unsere Begriffe entstammen, eine Entsprechung nicht finden läßt. Was aber die tatsächlich psychologisch positive Seite des Gottesbegriffes angeht, so sind die Elemente, aus denen er sich zusammensetzt, inhaltlich dieselben, aus denen sich auch unsere Erkenntnis der geschaffenen Welt aufbaut. Diese Lage unseres Erkennens bleibt auch durch die Tatsache der übernatürlichen Offenbarung unberührt. Gott hat uns jetzt zwar manches über sein Wesen aus seiner Selbstanschauung mitgeteilt, Wahrheiten, für die wir in der geschaffenen Welt nur höchst unzulängliche Analogate finden, aber alle diese Mitteilungen göttlicher Ordnung erfolgten doch wieder nur in der Begriffs- und Bildersprache unseres diesseitigen Erkennens. Der Unterschied zwischen den beiden Ordnungen ist nur der, daß an Stelle der natürlichen Analogie zum *Deus unus* die übernatürliche zum *Deus trinus* getreten ist, während sich in der Art, wie wir beide erkennen, nichts geändert hat. Auf Grund dessen bleibt auch die Möglichkeit offen, mit einem seinshaft natürlichen Glaubensakt eine übernatürliche Offenbarung zu bejahen. Zu einer solchen Glaubenszustimmung wäre nicht mehr erfordert als die logisch gesicherte Erkenntnis der *praeambula fidei* und der *criteria revelationis*. Die Vorbedingungen des Autoritätsglaubens sind in beiden Ordnungen die gleichen: Wissen und Wahrhaftigkeit des Zeugen und die Tatsache seiner Aussage. Auch ist die Erfüllung dieser Bedingungen für die göttliche Aussage nicht schwerer als für die menschliche gegeben. Der psychologische Vorgang des Glaubens selbst aber vollzieht sich in beiden Fällen auf völlig gleiche Weise. Jeder Autoritätsglaube, ob göttlich oder menschlich, enthält ein doppeltes: eine unmittelbare und eine nicht unmittelbare Einsicht. Unmittelbar erkennbar ist die Glaubwürdigkeit der Zeu-

gen, nur mittelbar, d. h. nicht in sich selbst erkennbar bleibt das fremde Wissen, das durch die Zustimmung angeeignet wird. Der Umstand, daß es sich bei der übernatürlichen Offenbarung um Wahrheiten handelt, die über der natürlichen Begreifbarkeit hinausliegen und für die sittliche Gestaltung des ganzen Lebens von entscheidender Bedeutung sind, gibt dem übernatürlichen Glauben zwar ein besonderes Gepräge, ändert aber nicht seine psychologische Struktur.

Was nun von der ersten Glaubenszustimmung gilt, gilt noch weit mehr von allen übrigen intellektuellen Gnaden Gottes. Haben diese doch bloß die Aufgabe, tiefer in die bereits gegebenen Glaubensinhalte einzuführen, sie untereinander zu verknüpfen und auf das konkrete Leben anzupassen. Somit gelangen wir zum zusammenfassenden Schluß: Die aktuelle Gnade gibt sich dem Bewußtsein weder als artverschiedenes Sein kund, noch ist sie aus ihrem Objekt heraus festzustellen. Die intellektuellen Gnaden Gottes enthalten zwar ein inhaltlich übernatürliches Element, das aber nach Art jedes anderen natürlichen Objekts erfaßt wird. Eine ihrem übernatürlichen Charakter nach erlebte Gnade, mag sich nun dieses Erlebnis auf ihre objektive oder auf ihre subjektive Seite erstrecken, gehört nicht in das Gebiet des gewöhnlichen Gnadenlebens, sondern in das der Mystik. Die psychologische Reflexion kann immer nur das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines übernatürlichen Objekts feststellen. Da aber ein solches auch einem seinshaft natürlichen Akt angehören kann, trägt diese Erkenntnis nichts zur Erfassung des substantiell übernatürlichen Elementes der aktuellen Gnade bei[6]).

Die bisherige Behandlungsweise der Frage nach der inneren Struktur der Gnade war mehr eine philosophisch-theologische. Was sie ergab, findet seine Bestätigung durch die moderne Religionspsychologie. „Die Gnade ist," so sagt der Religionspsychologe Wunderle, „ein Element des religiösen Lebens, das der psychologischen Aufhellung wohl nur in seltenen Fällen zugänglich ist"[7]). Und wir tun der Religionspsychologie gewiß kein Unrecht, wenn wir diese „seltenen Fälle" auf die außerordentlichen Erscheinungen religiösen Lebens und Erlebens beschränken. Die Religionspsychologie hat es sich zur Aufgabe gestellt, die verschiedenen Erscheinungsformen religiöser Betätigungen nach ihren inneren und äußeren Bedingungen zu untersuchen und die Entwicklungsstufen religiösen Lebens in der Einzelseele aufzuzeigen[8]). Die Tatsache nun, daß die über-

[6]) H. Lange, De gratia, Freiburg 1929, S. 217—220.
[7]) G. Wunderle, Das religiöse Erleben, Paderborn 1922, S. 66.
[8]) Vgl. J. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie II, Freiburg 1920, S. 476—488.

natürliche Seite dieser Erscheinungen der exakten Forschung des Religionspsychologen unzugänglich bleibt, beweist eben, daß sich die Gnade durch keine artverschiedene seelische Struktur von den übrigen psychischen Vorgängen abhebt.

Ist nun das übernatürliche Element der Gnade in gar keiner Weise dem Bewußtsein gegeben? Eine solche Auffassung widerspräche der gesamten christlichen Überlieferung und dem Wesen der aktuellen Gnade selbst, die doch gerade Hilfe für das bewußte Heilstun sein soll. In dieser Zweckrichtung der Gnade auf das übernatürliche Heil liegt nun tatsächlich die einzige Möglichkeit, ihrer auch „psychologisch" mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit habhaft zu werden. Weniger oft wird das beim einzelnen Akt gelingen, leichter und sicherer, wenn wir die Verkettung der Akte untereinander oder die gesamte Sinnrichtung beachten, die ein Menschenleben unter dem Einfluß der Gnade nimmt. Wie das überstoffliche Lebensprinzip vor allem aus der inneren Teleologie des Organismus erschlossen werden kann, so wird auch das Vorhandensein der Gnade aus der höheren Teleologie des christlichen Lebens offenbar. Das zeigt sich am unwiderleglichsten am Leben des heroischen Heiligen. Somit ist im finalen Moment der letzte Grund psychologischer Erkennbarkeit des übernatürlichen Charakters der Gnade zu suchen. Jede übernatürliche Erkenntnis ist auf ein naturjenseitiges Ziel und als Vorbereitung darauf auf die Verwirklichung eines diesseitigen Lebensideals gerichtet, das über dem natürlichen moralischen Können des Menschen liegt. In der Erfassung der teleologischen Bezogenheit der intellektuellen Gnade auf dieses Doppelziel, das zugleich das des Erkennenden selbst und der Zweck der ihm augenblicklich gegebenen Erleuchtung ist, besteht nun das psychologische „Grunderlebnis" der Gnade. Es ist in sich also durchaus nichts Mystisches, sondern nur die durch unsere natürliche Denkkraft vollzogene Erkenntnis der göttlichen Heilstendenz, sofern sie sich auf die Person des Erkennenden selbst bezieht und ihn persönlich in der konkreten Situation, in der er sich gerade befindet, anspricht. Wo dieses persönliche Erlebnis der am eigenen Leben und in der konkreten augenblicklichen Lage sich realisierenden Heilstendenz Gottes fehlt, kann von einer „Gnadenerfahrung" nicht die Rede sein. Es handelt sich dann entweder um eine rein theoretische Erkenntnis der christlichen Heilslehre mit einer ebenso theoretischen Erkenntnis der heilsteleologischen Tendenz der Gnade, die auch ohne ontische Erhebung des Aktes vor sich gehen kann, oder um eine zwar ontisch übernatürliche Erkenntnis, die aber erst auf dieses letzte persönliche „Gnadenerlebnis" vorbereitet. Denn es soll durchaus nicht

behauptet werden, daß jede Gnade im obigen Sinn ins Bewußtsein treten muß, sondern nur, daß sie, wenn sie es tut, es auf die beschriebene Weise tut. Ein anderer Weg, von der psychologischen Erfahrung her an die übernatürliche Seite der aktuellen Gnade heranzukommen, besteht nicht.

Nun noch ein Wort zu den emotionalen Gnaden. Soweit sie bloß mittelbar, d. h. durch die übernatürlichen Verstandesgnaden ausgelöst sind, gehen sie selbstverständlich in ihrer inneren Struktur nicht über ihre Ursache hinaus. Solche Gefühle und Willensantriebe stehen im psychologisch notwendigen Gefolge jeder Werterkenntnis und darum auch der übernatürlichen. Ihr psychologisch naturjenseitiger Charakter liegt einzig in der Ausrichtung auf den durch die Verstandesgnade vorgestellten übernatürlichen Wert. Wie verhält es sich aber mit den unmittelbaren Willensanregungen? Die Existenz derartiger Gnaden gilt ja als theologisch gesicherte Lehre[9]).

Es ist im Wesen der emotionalen Gnade beschlossen, daß sie dem seelischen Leben übernatürliche Impulse mitteilt, die stärker sind, als daß sie in den vorhergehenden Verstandeserleuchtungen ihre hinreichende Erklärung fänden. Denn nur in diesem Fall kann es sich überhaupt um eine neue emotionale Gnade handeln, die sich von der Gemüts- und Willensanregung unterscheidet, die spontan aus jeder Werterfassung fließt. Das scheint nun zunächst dafür zu sprechen, daß wir es hier mit einem neuen, artverschiedenen psychischen Geschehen auf emotionalem Gebiete zu tun haben.

Ein näheres Zusehen erweist jedoch eine solche Annahme als irrig. Namentlich sind es zwei Gründe, die sich dagegen erheben.

1. Die Analogie mit den Verstandesgnaden. Eben wurde dargetan, daß sich die übernatürliche Erkenntnis ihrer psychologischen Struktur nach vollständig innerhalb der Grenzen und Gesetze des normalen Seelenlebens halte. Darum ist es schon *a priori* unwahrscheinlich, daß die Gnade diese Gesetze in der emotionalen Sphäre mit einem Male durchbreche und so die Einheit des seelischen Lebens zersprenge.

2. Die seelische Erfahrung. Sie bestätigt *a posteriori* die Unhaltbarkeit einer derartigen Annahme. Ein völlig neues emotionales Geschehen müßte ebenso wie ein artverschiedenes übernatürliches Denken in die Bewußtseinshelle treten und sich von der natürlichen Emotionalität unterscheiden. Es müßte ferner wenigstens eine subjektive Gewißheit von der Existenz des offenbarenden Gottes und der geoffenbarten Wahrheit in der Seele des Empfängers erzeugen. Eine solche Sicherheit verleiht tatsächlich das mystische

[9]) L. Lercher, Institutiones theol. dogm. III[4], Innsbruck 1934, S. 386.

Erlebnis. Ein heiliger Ignatius wäre auf Grund seiner mystischen Gnaden bereit gewesen, für die Wahrheit des Glaubens zu sterben, auch wenn alle Offenbarungsquellen verloren gegangen wären. Im gewöhnlichen Glaubensleben fehlen solche Erlebnisse und Gewißheiten vollständig. Das normale „Gnadenerlebnis" trägt niemals den Stempel eines total anders gearteten psychischen Geschehens.

Es gibt also im gewöhnlichen Glaubensleben ebensowenig ein artverschiedenes übernatürliches Wollen und Fühlen als es ein artverschiedenes übernatürliches Denken gibt. Wie sich die seelische Struktur des Verstandesaktes durch seine Seinserhöhung nicht verändert, so wird auch die innere Struktur des Gefühls- und Willensaktes dadurch nicht geändert. Das psychisch übernatürliche Element der unmittelbaren emotionalen Gnade ist darum kein anderes als das der mittelbaren: die übernatürliche Wertbezogenheit oder der *ordo ad salutem*. Damit ist freilich noch nicht erklärt, worin der psychologische Einfluß besteht, den die unmittelbare emotionale Gnade im Gegensatz zur bloß mittelbaren ausübt und der zugleich den Unterscheidungsgrund zwischen beiden bildet. Da dasselbe Problem auch für die unmittelbare Verstandesgnade vorliegt, soll jetzt seine Lösung in einem versucht werden.

II. DIE PSYCHISCHE UNMITTELBARKEIT UND UNBEWUSSTHEIT DER GNADE

Die Frage nach der psychischen Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit der Gnade deckt sich nicht mit der andern von deren psychischer Wesensstruktur. Es läßt sich jedenfalls denken, daß eine Gnade, die in ihrer psychischen Gestalt zwar kein Novum im Seelischen darstellt, doch ein solches ist hinsichtlich der neuen seelischen Energien, die sie mit sich bringt, oder wenigstens in bezug auf die Art ihres Eintritts ins seelische Leben.

Hören wir die Definitionen der alten Konzilien oder die Darlegungen der Väter und Aszeten, so gewinnen wir den Eindruck, als ob die unmittelbaren Verstandes- und Willensgnaden wie ein gänzlich neues Geschehen von oben her in die Seele einbrächen. Es ist interessant zu hören, wie beispielsweise der heilige Ignatius in seinen berühmten Regeln über die Unterscheidung der Geister diesen Gnadeneinbruch Gottes in die Seele beschreibt. Er sagt in Regel 2 und 3 der zweiten Exerzitienwoche: „2. Gott unserem Herrn allein kommt es zu, der Seele ohne vorhergehende Ursache Trost zu spenden. Denn nur dem Schöpfer ist es eigen, in der Seele ein und aus zu gehen und in ihr seine Anregungen zu bewirken, indem er sie ganz zur Liebe seiner göttlichen Majestät hinzieht. Ich sage

‚ohne Ursache', das heißt ohne vorhergehende Wahrnehmung oder Erkenntnis des Gegenstandes, wodurch eine derartige Tröstung ihr mittels der eigenen Verstandes- und Willensakte zuteil werde. 3. Mittels einer vorhergehenden Ursache vermag ebenso der gute Engel wie der böse die Seele zu trösten, jedoch zu entgegengesetzten Zwecken...“[1]). Ähnlich wie Ignatius dachten bereits die Väter und die alten Konzilien, wenn sie die unmittelbare Gnade *cogitatio pia, aperitio veritatis, suasio, delectatio, voluptas, desiderium* usw. nannten. Wie verhält es sich nun tatsächlich mit der seelischen Unmittelbarkeit der Gnade?

Wir beginnen unsere Untersuchung vorerst mit einer klaren Unterscheidung der Begriffe. Der Begriff der psychologischen Unmittelbarkeit der Gnade kann nämlich in einem doppelten Sinn verstanden werden: 1. Er kann soviel besagen wie Unvermitteltheit, d. h. die göttlichen Gnadeneinflüsse nehmen bei ihrem Eintritt im seelischen Leben keinerlei Rücksicht auf die vorhandenen psychischen Dispositionen und inneren Entwicklungen des Empfängers; oder er bedeutet: 2. die Gnade paßt sich zwar bei ihrem Eintritt den seelischen Gegebenheiten an, hebt aber nicht bloß die seelischen Fähigkeiten und Akte in die Sphäre des übernatürlich Seinsmäßigen — ein Vorgang, der seiner Natur nach transpsychologisch bleibt —, sondern teilt selbst neue seelische Energien mit.

Es wurde früher gezeigt, daß das Objekt der Glaubensgnade wohl in sich betrachtet über das natürliche Erkenntnisvermögen hinausragt, in der Art aber, in der es uns durch die Offenbarung geboten wird, nichts enthält, was eine spezifisch neue Erkenntniskraft zu seiner Erfassung erforderte. Wir sehen die Gnade aufbauend auf den psychischen Gegebenheiten und Gesetzen. Es war das theologische Prinzip: *Gratia supponit naturam,* auf dem die Lösung der Frage nach der Wesensstruktur der aktuellen Gnade letztlich gründete. Das Prinzip sagt, daß es niemals Aufgabe der Gnade ist, die Natur in ihrem eigenen Bereiche zu ersetzen oder zu ergänzen, sondern daß sie nur dazu bestimmt ist, die Natur zu überhöhen und in die übernatürliche Lebensordnung hineinzustellen. Wenn wir dennoch sagen, die Gnade vollende auch die Natur, so bedeutet Vollendung entweder Teilhabe des vorhandenen natürlichen Suppositums am Leben des dreifaltigen Gottes und Christi, oder besagt soviel, daß die Gnade die moralischen Dispositionen schafft, auf Grund derer die Natur zu jener Entfaltung ihrer eigenen Kräfte und Fähigkeiten gelangen kann, zu der sie im gefallenen Zustande aus sich heraus niemals gelangen würde.

[1]) A. Feder, Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, Regensburg 1926, S. 149.

Die Gnade hilft also wohl der Natur, zur eigenen Selbstvollendung zu kommen, ersetzt aber niemals durch ein wesensfremdes Element einen Mangel der Natur. Da das genannte Prinzip ohne Einschränkung gilt, werden wir es nicht bloß in der Frage nach der psychischen Struktur der aktuellen Gnade, sondern auch in der gegenwärtigen zur Anwendung bringen müssen. Jedenfalls wird das so lange zu geschehen haben, als uns nicht zwingende Gründe davon abdrängen. Wie die Offenbarung ihrem Inhalt nach an die Analogien der natürlichen Ordnung anknüpft, so spricht, zunächst wenigstens, die allgemeine Gnadengesetzlichkeit Gottes dafür, auch ein gleiches für den Eintritt der Gnade in das Seelenleben anzunehmen. Es geht kaum an, die Entfaltung des Gnadenlebens in beständigen außerordentlichen Eingriffen Gottes bestehen zu lassen, die vielleicht noch dazu ohne Rücksicht auf die äußeren und inneren Umstände des Empfängers gemacht werden. Wie das Wunder seinen Sinn verliert, wenn es zur Alltäglichkeit wird, so darf auch das Außerordentliche nicht zur Erklärung der normalen Gnadenentwicklung dienen. Wenn Gott sich in bezug auf den Inhalt seiner Verstandesgnade der natürlichen Erkenntnisweise anpaßt, so steht zu erwarten, daß er es auch hinsichtlich der Mitteilung seiner Gnade tut. Doch sind das vorderhand nicht mehr als apriorische Kongruenzgründe, die noch der festen Stütze des theologischen Beweises bedürfen.

Wir beschäftigen uns zunächst mit der psychischen Unmittelbarkeit der Gnade im Sinn der früher dargelegten Unvermitteltheit, mit der jene ins seelische Leben einzubrechen scheint.

Die Dogmatik lehrt, daß jedes Sakrament außer der heiligmachenden Gnade auch noch besondere, jedem Sakrament eigentümliche Gnadenhilfen mitteile. Der Grund hiefür liegt darin, daß Christus nicht ein einziges, sondern sieben Sakramente eingesetzt hat; ferner in der ganz verschiedenartigen Symbolik der sakramentalen Zeichen, die sich ihrerseits wieder eng an die Hauptbedürfnisse und Lagen des natürlich individuellen wie des sozialen Lebens des Menschen anschließt. Die sakramentale Gnade, die über die heiligmachende Gnade hinaus mitgeteilt wird, verleiht dem Empfänger den Rechtsanspruch auf alle übernatürlichen Hilfen, die dem Zweck des Sakramentes entsprechen. Diese werden nicht sofort gegeben, sondern erst bei der jeweils auftauchenden Notwendigkeit[2]). Somit sind die sakramentalen Gnaden nicht bloß ihrem Wesen nach den Bedürfnissen des übernatürlich individuellen und sozialen Lebens organisch zugeordnet — eine Zuordnung, die selbst wieder auf der natürlichen Grundlage aufbaut —, sondern sie sind auch in

[2]) L. Lercher, Institutiones theol. dogm. IV[3], Innsbruck 1935, S. 251.

der Mitteilung von der Entwicklung dieses Lebens abhängig gemacht. Nun besteht kein vernünftiger Grund, der uns zwänge, zwischen sakramentaler und nichtsakramentaler Gnade hinsichtlich ihres Eintrittes in das seelische Leben einen Unterschied zu machen. Wir können darum mit gutem Recht annehmen, daß Gott sich in der Mitteilung seiner Gnade grundsätzlich, wo nicht besondere Gründe zur Ausnahme vorliegen, an die jeweils vorhandenen seelischen Notwendigkeiten und Dispositionen anpaßt. Ferner ist es wohlbegründete Ansicht der Theologen, daß sich die übernatürlichen Tugenden, die zum Gefolge der heiligmachenden Gnade gehören, nur wirksam entfalten können, wenn sie über die ihnen entsprechenden *habitus acquisiti* als notwendige Organe verfügen. Da die Aneignung derartiger Tugendhaltungen nach den gewöhnlichen psychologischen und pädagogischen Gesetzen vor sich geht, aktuiert sich auch der übernatürliche Tugendhabitus auf demselben Wege, d. i. im engsten Anschluß an die natürlich ethische Gesamtentwicklung des Menschen[3]). Damit scheint erwiesen zu sein, daß Gott nicht bloß in bezug auf die innere Beschaffenheit der aktuellen Gnade, sondern auch in der Art seiner Gnadenzuteilung normalerweise dem von der Natur vorgezeichneten Weg folgt.

Aber empfangen wir nicht gerade durch die Gaben des Hl. Geistes übernatürliche Dispositionen in unsere Seele, die uns befähigen, den Anregungen des Hl. Geistes zu folgen? Und liegt es nicht gerade im Wesen des Geistes Gottes, daß er weht, wo er will, d. h. daß für diese Anregungen, deren bewegendes Prinzip sich nicht in uns, sondern außer uns befindet, einzig die göttliche Freiheit entscheidend ist? Gewiß. Aber damit ist weder ausgemacht, daß die Gaben keinerlei natürliches Analogum in der Seele besitzen, das sie übernatürlich erhöhen, noch daß Gott den begnadeten Menschen rein willkürlich und ohne Rücksicht auf diese natürlichen Voraussetzungen bewegt. Garrigou-Lagrange weist in tiefsinniger Weise und im Anschluß an die Lehre des heiligen Thomas auf ein dreifaches Bewegtwerden der Seele durch Gott in der natürlichen Ordnung hin[4]). Er unterscheidet: 1. Ein Bewegtwerden, das durch den jedem Menschen angeborenen Glückstrieb erfolgt, 2. ein solches, das die Frucht freier Vernunftentscheidung ist, und 3. eines, das durch besondere Eingebung des Genies geschieht. Dem entspricht in der übernatürlichen Ordnung wiederum ein dreifaches Bewegtwerden des begnadeten Menschen: 1. durch die allgemeine Hinkehr des Menschen zu Gott als übernatürlichem Ziel, 2. durch

[3]) Ebd. S. 21 ff.

[4]) R. Garrigou-Lagrange, Mystik und christliche Vollendung, deutsch Augsburg 1927, S. 186.

den freien, von der glaubenerleuchteten Vernunft diktierten Gebrauch der eingegossenen Tugenden, und 3. durch besondere Eingebung Gottes, für die die Gaben des Hl. Geistes das entsprechende *sensorium supernaturale* darstellen. Die Gaben des Hl. Geistes haben dasselbe Objekt wie die göttlichen und sittlichen Tugenden. Sie unterscheiden sich von ihnen nur durch ihre Betätigungsweise. Während bei den Tugenden die menschliche Vernunftüberlegung das bewegende Prinzip der Akte darstellt, ist es bei den Gaben die vom Geiste Gottes erfaßte Spontaneität, Initiative und schöpferische Kraft, aus der der Akt strömt. Denn wir wissen alle aus eigener Erfahrung, daß die geistige und sittliche Struktur eines Menschen durch die Aufzählung seiner Fähigkeiten und Tugenden durchaus noch nicht bestimmt ist. Dazu gehört mindestens ebenso notwendig, daß wir auch wissen, wie agil, ursprünglich, praktisch, ausdauernd usw. seine Anlagen sind. Anders ausgedrückt, wir müssen auch die subjektive Seite seiner Veranlagung kennen. Gerade sie aber entzieht sich viel mehr als die Objektbezogenheit der Akte und Fähigkeiten einer vollständigen rationalen Erfassung. Sie birgt in sich naturnotwendig etwas Unberechenbares und Geheimnisvolles. Diese subjektiv-natürliche Begabung ist es offenbar, die durch die Gaben des Geistes in die übernatürliche Sphäre erhoben und auf das übernatürliche Ziel hingespannt wird. Die Tugenden stellen bloß die übernatürlichen Beziehungen zum Objekt her[5]). Wir können darum in einem wahren Sinne sagen, die Gaben des Hl. Geistes seien nichts anderes als die vergöttlichte Genialität, Spontaneität usw., die jedem Menschen in größerem oder geringeren Ausmaß auf intellektuellem und sittlichem Gebiet angeboren ist.

Es kann auch gar nicht anders sein. Denn die Gnade ist nie durch sich allein tätig. Als Akzidens der Seele und der seelischen Fähigkeiten kann sie immer nur mit Hilfe des vorhandenen natürlichen Substrates handeln. Wenn wir darum von heiligmachender Gnade, eingegossenen Tugenden, Gaben des Hl. Geistes, aktueller Gnade als unterschiedenen Dingen reden, so haben alle diese Unterscheidungen nur den Sinn, daß wir den Vergöttlichungsprozeß des Gesamtmenschen und dessen Hinrichtung auf das übernatürliche Ziel auf ein jeweils verschiedenes natürliches Substrat bezogen denken. Das ist bald die Substanz der Seele wie bei der heiligmachenden Gnade, bald sind es ihre Fähigkeiten und Anlagen wie bei den eingegossenen Tugenden und Gaben des Hl. Geistes, je nachdem die Objektbezogenheit dieser Fähigkeiten oder ihre subjektive Betätigungsweise als Substrat der Vergöttlichung gedacht werden. Dasselbe gilt von den seelischen Akten, die in die

[5]) H. Schell, Wirken des dreieinigen Gottes, Mainz 1885, S. 463—464.

übernatürliche Sphäre erhoben als aktuelle Gnade erscheinen. Daraus folgt weiter, daß Gott nicht bloß den Menschen in seiner ganzen individuellen Eigenart und mitsamt den Grenzen seiner Veranlagung übernatürlich erhöht, sondern in folgerichtiger Weise auch seine Fähigkeiten gemäß ihrer ganz persönlichen, subjektiven Eigengesetzlichkeit bewegt. Jedenfalls geschieht das in dem Sinn, daß es die gewöhnliche Norm der göttlichen Wirkweise bildet. Wie das menschliche Sein hingeordnet ist auf die Vergöttlichung durch die Gnade und diese Vergöttlichung sich genau so weit erstreckt als sich das natürliche Substrat erstreckt, so ist auch die menschliche Aktivität auf die göttliche Gnadenwirksamkeit hingeordnet. Sie zeichnet gewissermaßen der Gnade den Weg und das Tempo der normalen Gnadenentfaltung vor. Denn die statische und die dynamische Ordnung entsprechen in allem einander. Ist doch das Prinzip des Seins mit dem Prinzip der Tätigkeit in jedem Wesen real identisch. Gottes Gnadenwille durchbricht seinen Naturwillen nur dort, wo das übernatürliche Ziel es fordert. Das kann aber immer nur Ausnahme sein, wenn wir daran festhalten wollen, daß Gott die Natur wirklich auf die übernatürliche Ordnung von Anfang an angelegt und sie nicht als bloßes Hindernis der Gnade oder als Gelegenheit zu einer Gnadenwundertätigkeit geschaffen hat.

Damit scheint nun genügend erwiesen zu sein, daß die unmittelbaren Verstandes- und Willensgnaden nicht als willkürlicher Einbruch Gottes in die Seele zu verstehen sind, für den alle psychologischen Voraussetzungen fehlen.

Woher stammt dann aber der Eindruck jenes unvermittelten Eintrittes der Gnade in die Seele, von der die aszetischen Werke voll sind und der von innerlichen Menschen auch immer wieder erfahren und bezeugt wird? Erfahrung und moderne Religionspsychologie sagen uns, daß das religiöse Leben psychologisch gesehen sich in einem allmählichen Hineinwachsen des Menschen in den objektiven Geist der Religion vollzieht, wie er in den Offenbarungsquellen, im Kult, in der religiösen Kunst und Lebensgestaltung niedergelegt ist. In der subjektiven Aneignung und Verarbeitung der objektiven Religion erschöpft sich fast das gesamte religiöse Leben des gewöhnlichen Christen[6]). Es ist weit mehr ein Nachdenken vorgedachter religiöser Gedanken und ein Nachleben vorgelebter Religion als originelle Neuschöpfung. Eine solche kommt für die geoffenbarte Religion überhaupt nur in bezug auf ihre Formung, nicht aber in bezug auf ihren Inhalt in Frage. Der Gegenstand religiöser Anregung tritt immer zuerst von außen her an die Seele heran und die Wirkung, die er auf sie ausübt, unterliegt denselben

[6]) G. Wunderle, Das religiöse Erleben, S. 48. 58.

allgemeinen psychologischen Gesetzen wie jede andere psychische Reaktion, d. h. ist bedingt sowohl von der seelischen Empfänglichkeit wie von der Stärke und Qualität des äußeren Eindrucks.

Aber gibt es nicht auch beim gewöhnlichen Gläubigen religiöse Erlebnisse, die durch kein äußeres Objekt verursacht sind, bei denen vielmehr der Eindruck eines unvermittelten seelischen Berührtwerdens von Gott vorhanden ist? In der früher angezogenen Unterscheidungsregel des heiligen Ignatius finden wir dieses religiöse Erleben klassisch beschrieben.

Um die rechte Antwort darauf geben zu können, werden wir zuerst einen strengen Trennungsstrich zwischen tatsächlicher Unvermitteltheit göttlicher Gnadenwirkung und dem Eindruck dieser Unvermitteltheit zu ziehen haben. Die aszetische Literatur — und dasselbe gilt auch vom nichtkritischen Gläubigen — gründet vielfach bloß auf dem psychologischen „Augenschein", ohne daß die tieferen Gesetze des seelischen Lebens und Werdens gesehen werden. Darum schreiben sie häufig der ersten Ursache zu, was noch aus der zweiten zu erklären ist. Ja, gerade auf aszetischem Gebiete hält sich bis heute diese Anschauungsweise mit besonderer Hartnäckigkeit, während sie in den anderen theologischen Disziplinen längst aufgegeben ist. Der Grund mag wohl darin gelegen sein, daß die Aszetik als Wissenschaft noch sehr jungen Datums ist und hier der Vorwurf mangelnder Ehrfurcht gegenüber der Überlieferung schneller zu gewärtigen ist als anderswo. Wieviel seelische Erlebnisse machen doch auf uns den Eindruck ursprungslosen Entstehens, während sie in den Tiefen der Seele längst vorbereitet waren! Triebe, Anlagen, Interessen, gehabte Erlebnisse und Vorstellungen, die Gesetze der Assoziation arbeiten im Unterbewußtsein weiter und geben den Baustoff, aus dem sich unser bewußtes Leben vielfach aufbaut. Die Gnade geht an diesen Gesetzen des Seelenlebens nicht vorbei, sondern spannt sie in ihre neue Zielordnung. Gott wirkt sehr oft aus diesen unbewußten seelischen Schichten und Voraussetzungen heraus, wo wir glauben, unmittelbar von ihm berührt zu sein. Lebenserfahrungen, namentlich Leiden, bereiten in der Seele des Menschen, ohne daß er sich dessen recht bewußt wird, ein tieferes Verstehen der Wahrheiten des Christentums vor. Es braucht dann oft nur einen kleinen Anlaß von außen, um ihm die christliche Wahrheit in einem völlig neuen Licht aufgehen zu lassen. Die scheinbare Disproportion zwischen der auslösenden Ursache und der Stärke innerer Empfindung erklärt sich dann leicht aus der größeren Empfänglichkeit und Wachheit, die sich der Mensch durch die Prüfungen des Lebens mählich erworben hat. Nicht selten mag es auch vorkommen, daß sich religiöse Gedanken, die wir

schon oft durchdacht haben, urplötzlich und wiederum scheinbar ganz unmotiviert zu einer ganz neuen Erkenntnis zusammenschließen, die wie ein hellstrahlendes Licht von oben über uns kommt. In Wirklichkeit vollzieht sich dabei, psychologisch gesehen, derselbe Vorgang auf dem Gebiet des Religiösen, der uns auf profanem Gebiet als „schöpferisches" Denken bekannt ist. Auch dieses tritt nämlich mit Vorliebe ohne unmittelbar vorhergehende Überlegung auf und heftet sich gewöhnlich an äußere Anlässe, die in keinem logischen Zusammenhang mit dem Inhalt der schöpferischen Ideen selbst stehen. Die besten Einfälle kommen uns erfahrungsgemäß in den unmöglichsten Situationen und gerade dann, wenn wir sie am wenigsten suchen. In allen diesen Fällen sind bereits unbewußt zahlreiche Vorarbeiten zur künstlerischen oder wissenschaftlichen Inspiration geschehen, die nur nicht beachtet wurden oder bereits wieder in Vergessenheit geraten sind. Daß die Einsamkeit, Flucht aus dem Mechanismus des Alltags, Wechsel der Umgebung usw. besonders günstig auf die schöpferische Fruchtbarkeit des Geistes wirken, ist eine bekannte Tatsache. Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß das religiöse Leben von diesen Gesetzen ausgenommen ist. Im Gegenteil, es spricht alles dafür, daß wir gerade hier den psychologischen Erklärungsgrund zahlreicher *illustrationes immediatae mentis* zu suchen haben, von denen die Dogmatiker reden.

In jedem religiösen Menschen stehen eine Menge religiöser Vorstellungen bereit. Es sind das Vorstellungen, die, dem Wesen des Christentums entsprechend, ihrer ganzen Natur nach auf die Formung des Lebens in allen seinen Belangen angelegt, aber nur zum geringsten Teil als solche vom gläubigen Christen auch lebendig erkannt sind. Sie bilden die logischen Voraussetzungen zur Umsetzung der religiösen Erkenntnis in die Wirklichkeit. Aber damit aus diesen logischen Prämissen auch tatsächlich die praktischen Schlüsse gezogen werden, bedarf es noch eines psychologischen Anstoßes. Den kann jedes Ereignis geben, das tiefer in das seelische Leben eingreift, wie der Tod eines teuren Angehörigen, eine Predigt, die Lektüre einer Heiligenbiographie, ein Naturerlebnis u. dgl. Durch diesen Anstoß wandelt sich plötzlich die religiöse Wahrheit, die bisher bloß unfruchtbar in der Seele schlummerte, in einen praktischen Lebenswert um. Die Wirkung, die die religiöse Wahrheit auf die so bereitete und innerlich aufgelockerte Seele tut, geht dann weit über das hinaus, was sie unter gewöhnlichen Verhältnissen zu wirken imstande wäre. Zweifellos erklärt sich der Eindruck unmittelbaren Berührtseins von Gott in sehr vielen Fällen aus solchen vorrationalen Grundlagen.

Von hier aus lassen sich zahlreiche Aussprüche der Väter und Konzilien wie der Aszeten verstehen. So sieht der heilige Ig-

natius an der früher angeführten Stelle das „ursachlose" Entstehen einer übernatürlichen Gnadenregung nicht ohneweiters auch für ein solches an, sondern spricht mit kritischer Zurückhaltung bloß von einem psychischen Geschehen ohne vorhergehende Wahrnehmung einer selbstgesetzten Ursache. Damit scheint der Heilige selbst einen Unterschied zwischen tatsächlicher Unvermitteltheit des Gnadeneinflusses und dem bloßen Eindruck eines solchen anzudeuten.

Die unmittelbare Gnade, über die bisher die Rede ging, ist das nur dem „psychologischen Augenschein" nach, d. h. für den nichtkritischen Gläubigen. In Wirklichkeit liegt es nicht in der Art der göttlichen Gnadenwirksamkeit, unvermittelt über alle psychologischen Gesetze hinweg in die menschliche Seele einzubrechen. Das analoge Beispiel zu diesem „psychologischen Augenschein" stellt auf anderem Gebiet etwa der naturwissenschaftlich Ungebildete dar, der den unzweifelhaft richtigen Eindruck, daß die Sonne sich um die Erde drehe und nicht umgekehrt, auch schon für die Wirklichkeit selbst hält.

Die psychische Unmittelbarkeit der Gnade muß aber auch noch in einem anderen Sinne verstanden werden. Erfolgt der Eintritt der Gnade ins seelische Leben auch im engen Anschluß an die psychischen Gegebenheiten, so bleibt immerhin noch die andere Frage offen: Werden durch die innere Gnade bloß unsere Akte in die übernatürlich ontische Sphäre erhoben, oder geht von ihnen auch ein psychologisch wahrnehmbarer Einfluß aus? Mit anderen Worten: geht die moralische oder psychische Kausalität der aktuellen Gnade unmittelbar aus der ontischen Erhebung der Seelenfähigkeiten oder Akte hervor, oder hängt diese, von Ausnahmen abgesehen, in erster Linie von der Kraft der Motive, der natürlichen Veranlagung, der seelischen Disposition und äußeren Umstände des Empfängers ab? Im ersten Fall liegt außer der ontischen Werterhöhung des Aktes auch noch eine unmittelbare Steigerung der psychischen Kräfte vor, im anderen bleibt die Bewußtseinsseite der Gnade von der ontischen Erhebung vollständig unberührt und unter der Herrschaft der allgemeinen psychologischen Gesetze. Das *facilius posse* der Konzilien[7]) wäre dann einzig auf Rechnung einer größeren Erschließung der Motivkraft des Glaubens und einer besonderen äußeren Vorsehung zu setzen, die Gott bald psychologisch wirksamer bald weniger wirksam gestalten kann.

Der zweiten Auffassung scheinen auf den ersten Eindruck Konzilien und Väter nicht günstig zu sein. So spricht das Arausica-

[7]) L. Lercher, Institutiones theol. dogm. III[2], S. 401.

num II. von einer *suavitas in consentiendo et credendo veritati*[8]), die uns die Gnade schenkt. Das Vaticanum hat den Ausdruck von neuem aufgenommen und bestätigt[9]). Das Tridentinum spricht dort, wo es über die Notwendigkeit der Vorbereitung zur Rechtfertigung der Erwachsenen handelt, von einem Berühren des Menschenherzens durch die Erleuchtung des Hl. Geistes[10]). Im gleichen Sinn lehren die Väter. So redet z. B. der heilige Augustinus von einem inneren Sprechen des Hl. Geistes, bzw. Christi zur Seele und unterscheidet dieses ausdrücklich von der bloß objektiven Einwirkung durch die Glaubenspredigt[11]). Er nennt eine solche göttliche Gnadenbeeinflussung *operatio Dei alta, secreta, occulta, intima in cordibus hominum*[12]). Denselben Gedanken legt uns Röm 8,14 nahe, wo der Apostel sagt, daß alle, die sich vom Geiste Gottes leiten lassen, Kinder Gottes seien. Im gleichen Sinne verstehen Väter und Theologen die Stelle bei Jo 6,43: „Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn der Vater, der mich gesandt hat, nicht zieht."

Ferner sollen uns gerade die Gaben des Hl. Geistes dazu befähigen, den unmittelbaren Anregungen der Gnade zu folgen und sie darum, was Voraussetzung ist, von den rein natürlichen Anregungen und Vernunfteinsichten zu unterscheiden. Deswegen halten auch die Theologen zwei Arten von Gnadeneinwirkungen Gottes auf die Seele scharf auseinander: die objektive oder mittelbare und die dynamische oder unmittelbare. Von dieser sagt Scheeben, sie sei eine Einwirkung auf den innersten Lebensgrund des Menschen *(tactus cordis)* von seiten einer ihm innewohnenden höheren Lebensmacht (des Hl. Geistes)[13]). Die beiden Arten unterscheiden sich gerade dadurch wesentlich voneinander, daß die eine von außen an die Seelenfähigkeit herantritt, während die andere die-

[8]) Denzinger-Bannwarth, Enchiridion[14], Freiburg 1932, n. 180.

[9]) Ebd. 1791.

[10]) Ebd. 797.

[11]) Augustinus, In ep. Johannis tr. 3,13 (PL 35, 2004): *Iam hic videte magnum sacramentum, fratres: sonus verborum nostrorum aures percutit, magister intus est. Nolite putare quemquam aliquid discere ab homine. Admonere possumus per strepitum vocis nostrae; si non sit intus, qui doceat, inanis fit strepitus noster.... Quantum ad me pertinet, omnibus locutus sum; sed quibus unctio illa intus non loquitur, quos Spiritus Sanctus intus non docet, indocti redeunt.... Christus sit in corde tuo; unctio ipsius sit in corde, ne sit in solitudine cor sitiens, et non habens fontes, quibus irrigetur. Interior ergo magister est, qui docet, Christus docet, inspiratio ipsius docet. Ubi illius inspiratio et unctio illius non est, forinsecus inaniter perstrepunt verba.*

[12]) Zitiert nach M. J. Scheeben, Dogmatik III, 2. Abt., Freiburg 1882, S. 685, n. 94.

[13]) Scheeben, a. a. O., S. 687, n. 97.

selbe Fähigkeit von der Wurzel her erfaßt und ihr gewissermaßen etwas von der göttlichen Lebensenergie und Geistigkeit mitteilt. Die dynamische Verstandeseinwirkung gibt nach Scheeben im Gegensatz zur bloß objektiven „durch ihre Inspiration auch das innere Licht, wodurch der Gegenstand erfaßt und die Erkenntnis erzeugt wird, und ist darum allein eine wahrhaft erleuchtende Einwirkung so zwar, daß die Erkenntnis als Ausstrahlung, Abdruck und Frucht des die Seele mit seinem Strahl berührenden und rührenden Lichtes der göttlichen Erkenntniskraft erscheint“ [14]). Analog dazu sagt er von der unmittelbaren Willenseinwirkung Gottes: „Sie ist... in bezug auf den Willen eine wahrhaft zündende und zeugende Einwirkung so zwar, daß die inspirierten Affekte als Ausstrahlung, Ausfluß und Frucht des den Willen in sich selbst mit seiner Flamme berührenden und erfassenden, glühenden Odems der göttlichen Liebeskraft erscheinen“ [15]).

Diesen Sätzen liegt offenbar die Auffassung zugrunde, daß die innere Gnade nicht bloß die Erhebung des Aktes in die übernatürliche Sphäre bezweckt, sondern auch neue physisch vitale Kräfte mitteilt. Wir gehen kaum fehl, wenn wir darin einen letzten, auf die aktuelle Gnade übertragenen Rest der heute fast aufgegebenen theologischen Lehre erblicken, wonach die eingegossenen Tugenden zur Fähigkeit, ontisch übernatürliche Akte zu setzen, auch noch die Leichtigkeit und Freudigkeit der Tugendübung vermitteln sollen. Die Versuchung, in der Beistandsgnade mehr als in der zuständlichen neue psychische Kräfte übernatürlicher Art wirksam zu sehen, ist wohl deswegen größer, weil die aktuelle Gnade eben ihrer Natur nach ein vitaler Akt ist und als solcher ins Bewußtsein fällt. Obwohl dem so ist, kann sich doch im seelischen Akt ebensowenig wie anderswo das grundsätzliche Verhältnis zwischen Natur und Übernatur ändern. Aus der bloßen Tatsache allein, daß in der aktuellen Gnade die natürliche Aktivität des Menschen durch die übernatürliche Gnade Gottes erfaßt ist, folgt noch nicht ohneweiters, daß diese auch kraft eigener Kausalität neue psychische Energien in der Seele des Empfängers hervorbringt. Die übernatürlichen Gnadenkräfte, die in der Seele erzeugt werden, besitzen zwar ebenso wie die menschlichen eine Wirkursache. Diese Wirkursache ist Gott als *auctor gratiae,* aber die Kausalität, die jene Gnadenkräfte selbst auf die seelischen Fähigkeiten und Akte ausüben, gehört nicht der Wirk-, sondern der Formursächlichkeit an. Die aktuelle Gnade schafft keine neuen seelischen Energien übernatürlicher Art, sondern durchformt und vergöttlicht bloß die vorhandene natürliche

[14]) Ebd. S. 689, n. 101.
[15]) Ebd. n. 102.

Aktivität. Diese selbst entwickelt sich normalerweise ganz nach den allgemeinen Gesetzen psychischen Geschehens. Das einzige Übernatürliche, das sich auf der Bewußtseinsseite der Gnade findet, stellt die Naturjenseitigkeit des Objektes der seelischen Tätigkeit und die übernatürliche Teleologie dar, der das gesamte psychische wie kosmische Geschehen in der bestehenden Heilsordnung unterworfen ist. Die Gnade setzt die Natur als in sich vollendet voraus. Das gilt von der Natur statisch wie dynamisch verstanden.

Schön sagt Scheeben: „Die Übernatur ist keine Wesenssetzung und auch keine Wesensänderung; das Wesen der Natur bleibt, es wird nur erhoben und verklärt“ [16]). Eine Mitteilung psychischer Kräfte durch die aktuelle Gnade läuft aber letztlich auf eine Ergänzung der Natur in ihrem eigenen Bereiche hinaus, gleichgültig ob nun diese Ergänzung in einer Vollendung der natürlichen Seelentätigkeit besteht oder nur in einer außernatürlichen Verursachung von Erkenntnissen und Willensimpulsen, die ihrer inneren Struktur nach natürlich sind [17]).

Nun mag es für den ersten Anblick scheinen, als ob durch die dargelegte Ansicht der aktuellen Gnade jeder psychische Einfluß abgesprochen würde. Dem ist aber nicht so. Bereits früher wurde gesagt, daß die Beistandsgnade auf zweifache Weise das bewußte Leben des Menschen beeinflusse. Erstens durch den übernatürlichen Inhalt der Offenbarung, zweitens durch die ihr immanente übernatürliche Teleologie. Wenn auch die übernatürliche Seins- und Wertordnung nach Art jedes natürlichen Erkenntnisobjektes erfaßt wird, so liegt doch in ihr eine völlig neue, naturjenseitige Motivkraft, durch die sie auf das seelische Leben wirkt. Wichtiger noch ist das teleologische Moment der Gnade, von dem bereits einmal die Rede war. Es ist uns nicht bloß zur Bestimmung des übernatürlichen Elements im Aufbau des Gnadenerlebnisses notwendig, sondern wird uns auch unsere gegenwärtige Frage nach der psychischen Kausalität der Gnade klären helfen.

Die Natur ist in ihrer Gänze auf die Übernatur angelegt. Sie besitzt in sich kein selbständiges Ziel, sondern ist einzig wegen des übernatürlichen Zieles geschaffen. Ist diese Ausrichtung der Natur auf die Übernatur auch von jener selbst nicht gefordert, so ist sie doch tatsächlich und positiv von Gott gewollt. Es gibt schlechthin nichts in der gesamten Schöpfungsordnung, was nicht dem übernatürlichen Ziele diente und darin seinen letzten Daseinssinn er-

[16]) M. J. Scheeben, Natur und Gnade, Mainz 1861, S. 28.

[17]) Ob sich von dieser Auffassung der aktuellen Gnade aus, um das nur nebenher zu bemerken, nicht auch neue Gesichtspunkte zur Lösung des Gnade-Freiheits-Problems ergäben?

füllte. Schließlich ist es der Mensch, dem das ganze mikro- und makrokosmische Geschehen zur Erreichung seines übernatürlichen Zieles dienstbar ist. Die übernatürliche Finalität, die die gesamte Schöpfung durchwaltet, stammt unmittelbar von Gott als *auctor gratiae*. Sie liegt nicht in der Naturordnung als solcher, wenn sie auch nur durch ihre Kräfte wirksam ist. Denn das gesamte kosmische und psychische Geschehen wäre von Gott vom Anfang an anders geplant und geordnet worden, wenn er es anstatt auf ein übernatürliches auf ein natürliches Ziel hingerichtet hätte.

Nun läßt sich aus der Betrachtung der tatsächlichen Weltlage gewiß nicht das Vorhandensein einer übernatürlichen Ordnung ableiten, auf die die Dinge hintendieren und in der die unlösbaren Probleme des menschlichen Daseins ihre Lösung finden. Aber zwei Tatsachen können doch vernunftmäßig festgestellt werden. Erstens: daß die gegebene Offenbarung in Wirklichkeit eine vollgenügende Sinndeutung der gegenwärtigen Welt bietet, und zweitens: daß sich die Offenbarung in ihrer Diesseitsverheißung an jedem erfüllt, der ihr folgt. Die übernatürliche Finalität der Gesamtschöpfung ist das objektive Fundament, das zum subjektiven, gefühlsmäßigen oder wenigstens verstandlichen Erlebnis wird, wenn es bewußt wird, d. h. wenn der objektive Zusammenhang zwischen der göttlichen Finalordnung und dem subjektiven Geschehen erfaßt wird. Der heilige Paulus sagt einmal: „Der bloß natürliche (das ist der nicht mit dem Organ des Glaubens ausgerüstete) Mensch erfaßt nicht, was vom Geiste Gottes stammt; es gilt ihm als Torheit und er kann es nicht verstehen, weil es geistig verstanden sein will“[18]). Die übernatürliche Tendenz der Weltgeschehnisse und inneren Vorgänge im Menschen erschließt sich nur dem Gläubigen oder wenigstens um die Offenbarung Wissenden. Häufig besteht sie in einer ganz eigenartigen objektiven Verkettung der Umstände, Ereignisse und Schicksale des großen und des persönlichen Lebens, die sich nur als höhere, auf das übernatürliche Heil abzielende Pläne deuten lassen. Dieser Eindruck kann mitunter so stark sein, daß der davon Ergriffene gewissermaßen die um ihn sich mühende Liebe Gottes erlebt, von ihm sich persönlich angesprochen und berührt fühlt. Das sind dann jene seligen Augenblicke, wo „in der Seele eine innere Regung geweckt wird, wodurch die Seele in der Liebe ihres Schöpfers und Herrn zu entbrennen beginnt und wenn sie demzufolge kein geschaffenes Wesen auf dem Antlitz der Erde um seiner selbst willen, sondern nur im Schöpfer aller Dinge zu lieben vermag“, wie der heilige Ignatius vom geistlichen Troste sagt[19]). Überall

[18]) 1 Kor 2, 14 ff.

[19]) A. Feder, Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, Regensburg 1926, S. 143.

dort, wo der Mensch die Übernatur als vom Menschengeist unerfindbare Erfüllung und Sinndeutung des Lebens in seiner ganzen Breite und Vielfältigkeit erfährt, stößt er auf diese geheimnisvollen, über alle Naturursachen hinausweisende Teleologie irdischer Existenz.

Im Erfahren dieses Abgestimmtseins der gesamten geistigen und stofflichen Wirklichkeit auf den Daseinssinn, den ihr die Offenbarung gibt, besteht das rational faßbare Element der unmittelbaren Gnadeneinwirkung Gottes. Nicht als ob der Mensch dabei auf außerordentlichen Wegen der übernatürlichen Welt innewürde, in der er sich bewegt. Nein, auch hier ist das „Gnadenerlebnis" leicht in seine natürlich-psychologischen Elemente zerlegbar. Das sind das Offenbarungswissen, die seelische Disposition, innere und äußere Erlebnisse in einer ganz bestimmten finalen Verknüpfung, die sich vom Glauben her auflöst, für die Vernunfterkenntnis aber unlösbar bleibt. Gott bedient sich in seinen gewöhnlichen Gnadenanrufen an die Menschen keiner anderen als der natürlichen Ursachen und Gesetze, aber er bedient sich ihrer in einer Weise, daß sie zum Ausdruck seines übernatürlichen Heilswillens und seiner Heilswege werden, die er uns durch die Offenbarung kundgetan hat. Darin gerade beruht die ontische Grundlage für die psychologische Unmittelbarkeit der göttlichen Gnadeneinwirkung.

Das ontische Fundament ist zwar immer vorhanden, gelangt aber nur in ganz seltenen Fällen zum Bewußtsein. Nur an den ganz großen Kreuzungsstellen unseres Weges zu Gott wird auch die göttliche Heilstendenz psychologisch faßbar. Ausgelöst werden die übernatürlich-psychologischen Erlebnisse vor allem durch die objektiven gottgegebenen Institutionen, die zur Bewußtmachung der übernatürlichen Lebensordnung angelegt sind, wie Kirche, kirchliche Feste, Liturgie, Hl. Schrift, kurz alles, was den objektiven Geist der geoffenbarten Religion darstellt. Trotzdem gehört eine so erfahrene Gnade nicht zu den bloßen *gratiae externae et mediatae*. Denn in der Erfahrung der übernatürlichen Heilstendenz der Gnade wird eben ein Element erlebt, das objektiv nicht mehr im Bereich der Naturkausalität liegt, durch die es bewußt wird. Die Natur dient dabei einer höheren Ordnung, aber nicht aus einer ihr eigenen immanenten Tendenz heraus, sondern nur infolge einer ihr von außen auferlegten Finalität. Ähnlich etwa, wie die Zweckordnung einer Maschine nicht aus ihren Bestandteilen, sondern aus der Idee ihres Erbauers hervorgeht, oder wie das vegetative Leben im Tier oder Menschen nicht aus sich heraus Organe erzeugt, die unmittelbar nicht ihm selbst, sondern dem höheren, sensitiven Leben dienen.

Durch diese Auffassung wird darum nicht jede psychische Kausalität der unmittelbaren Gnade geleugnet, sondern nur jene, die

in einem mysteriösen Herüberfließen seelischer Energien aus der naturjenseitigen in die natürliche Sphäre bestehen soll. Die Gnade leistet, was sie nach bisheriger Anschauung immer geleistet hat; nur ist ihre Wirksamkeit in das Gesamt der bestehenden Ordnung organisch eingebaut. Das „Gnadenerlebnis" und die in ihm mitgeteilte moralische Kraft bleibt auch so unmittelbar übernatürlichen Ursprungs, weil ihre auslösende Ursache über der Naturordnung und ihren Kräften liegt, wenn sie auch nur durch sie wirksam ist. Die Ursache ist Gott als *auctor gratiae* und nicht als *auctor naturae*. Die psychische Kraftwirkung selbst, die durch die unmittelbare Gnade verursacht wird, baut vollständig auf der Tatsache der übernatürlichen Teleologie des menschlichen Lebens und des gesamten Kosmos auf und ist ohne sie ganz undenkbar. Nur erfolgt die Bewußtwerdung dieser Tatsache und damit die psychische Kraftauslösung der Gnade auf dem Weg der normalen seelischen Gesetze.

Der Schritt, der mit dieser Erklärung der psychischen Unmittelbarkeit der Gnade getan wird, entspricht ganz dem Wandel, der sich in unserem gesamten Naturbild seit dem Mittelalter vollzogen hat. Während die alte Physik noch stark mit übernatürlichen Eingriffen arbeitete, erklärt die neue dieselben Erscheinungen aus den immanenten, von Gott im voraus in die Natur hineingeplanten Gesetzen. Unsere Anschauung von Gottes Größe hat dadurch nur gewonnen.

Selbstverständlich vermag auch das Gebet die Häufigkeit fühlbarer Begegnungen mit Gott noch zu steigern. Die Voraussicht des Bittgebetes gehört eben wesentlich in die Pläne der göttlichen Heilsverwirklichung. Alles, was Gott darüber hinaus in der Seele wirkt, zählt bereits zu den außerordentlichen Gnadenerweisen. Dazu muß aber ein besonderer Grund vorliegen. Denn Gott weicht von der Natur und den in sie hineingeschriebenen Gesetzen, die ja ebenfalls Manifestationen seines Willens sind, nur dann ab, wenn es der höhere Heilszweck fordert. Das kann aber immer nur Ausnahme sein, wenn Gott nicht grundsätzlich seinem erst geäußerten und objektiv festgelegten Willen widersprechen will. Doch braucht der Grund zu solchen Ausnahmen nicht so schwerwiegend zu sein, wie er für ein Wunder gefordert ist, das auch nach außen sichtbar wird und noch andere Zwecke miteinschließt.

Die eben gegebene Erklärung der psychischen Unmittelbarkeit der Gnade aus der übernatürlichen Zielrichtung der Gnade ist durchaus nicht neu; sie liegt unausgesprochen manchen Anweisungen und Darlegungen der aszetischen Literatur zugrunde. Es sei wieder nur auf die Unterscheidungsregeln des heiligen Ignatius hingewiesen. In Regel 3 der ersten Exerzitienwoche sagt der Heilige: „Schließlich nenne ich Trost jeden Zuwachs an Hoffnung, Glaube

und Liebe und jede innere Freude, die den Menschen zu den himmlischen Dingen und zum Wirken an seinem eigenen Seelenheil hinruft und hinzieht, indem sie der Seele Ruhe und Frieden in ihrem Schöpfer und Herrn spendet". Derselbe Gedanke findet sich in den Regeln 3 bis 6 der zweiten Woche. Daneben kennt Ignatius freilich auch noch andere Kriterien der Geisterunterscheidung. So heißt es in Regel 7 der zweiten Exerzitienwoche: „Bei denen, die vom Guten zum Besseren voranschreiten, berührt der gute Engel die Seele sanft, gelinde und mild, wie ein Wassertropfen, der in einen Schwamm eindringt; der böse hingegen berührt sie scharf, laut und geräuschvoll, wie wenn ein Wassertropfen auf hartes Gestein fällt"[20]). Nach dieser Regel bildet die Art und Weise, wie der Geist in die Seele eintritt, das Kennmal für die gute und böse Regung. Die treue Gefolgschaft gegenüber der Gnade führt allmählich zu einer instinktiven Sicherheit, die die Seele ohne weitere Reflexion die göttliche Gnadeneinwirkung erkennen läßt. Wie Wassertropfen und Schwamm aufeinander hingeordnet sind, so auch Geist Gottes und die dem Geiste hingegebene Seele. Darum spürt auch der vom Guten zum Besseren Fortschreitende sogleich die geistige Verwandtschaft und Gleichgerichtetheit des göttlichen Gnadenrufes mit den Bedürfnissen, Zielen und Interessen der eigenen Seele, ohne erst lange Verstandesüberlegungen anstellen zu müssen. Das Kriterium bleibt auch hier im Grunde das gleiche wie früher, nur ist die Erkenntnisweise eine vollkommenere geworden. Gottes Gnadenwirken schmiegt sich nach dem heiligen Ignatius „sanft, gelinde und mild" an das seelische Leben an. Ein neuer Beweis auch dafür, daß Gott nicht sprunghaft und willkürlich, sondern organisch und den seelischen Entwicklungsgesetzen angepaßt in seiner Gnadenführung vorangeht.

Unsere bisherige Untersuchung beschränkte sich auf die bloße Feststellung der Tatsache, daß die Gnade ihrem eigenen übernatürlichen Charakter nach im normalen Glaubensleben unbewußt bleibt. Damit ist allerdings die viel schwierigere philosophisch-theologische Frage, wie ein solches Faktum überhaupt möglich ist, noch nicht berührt. Sie kann in diesem Zusammenhang nicht ganz übergangen werden, wenn auch eine gründlichere Bearbeitung des Problems einer eigenen Untersuchung überlassen bleiben muß.

Gnade ist wesentlich Teilnahme an der denkbar größten geistigen Vitalität, an der Gottes selbst. In ihm ist das Geistsein zur höchsten Aktivität und damit notwendig auch zur größten Bewußtheit seiner selbst verwirklicht. Durch die Teilhabe an der gött-

[20]) Ebd. S. 143. 149.

lichen Natur ist auch die Seele des Begnadeten mit ihren Fähigkeiten und ihrem aktuellen Erkennen und Wollen von der göttlichen Geistigkeit erfaßt und durchflutet. Trotzdem fehlt davon jedes übernatürliche Bewußtsein. Wir stehen zum erstenmal vor einer Geistigkeit, die sich trotz höchster Aktuierung nicht auf sich selbst zurückwenden kann. Der Grund hiefür wird uns klar, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie sich unser geistiges Erkennen überhaupt vollzieht. Sein *obiectum proportionatum* bildet die materielle Welt. Indem sich unser Denken nach ihr ausstreckt, gelangt es zugleich zum Bewußtsein seiner eigenen Tätigkeit und des Trägers dieser Tätigkeit, des geistigen Ich. Aber dieses Bewußtsein schließt kein Bewußtwerden der geistigen Seele in ihrem arteigenen Wesen ein. Wir erfassen das Geistige nur negativ und als Gegensatz zum Stofflichen. Die Welt der Übernatur, die göttliche Geistigkeit, liegt noch eine Region hinter unserer natürlichen. Ihr Sein ist in gar keiner Weise als *intelligibile in sensibilibus* gegeben. Während sich bei der Erkenntnis der Sinnenwelt *eo ipso* unser geistiges Erkennen mitentzündet und sich unser geistiges Sein automatisch vom Stofflichen abhebt, geschieht dergleichen nichts bei unserem übernatürlichen Denken. Obwohl auch dieses immer *in actu* ist, wenn unser Verstand tätig ist — wir arbeiten als übernatürliche Menschen eben nur mit übernatürlicher Denkkraft —, so hebt sich doch von unserem natürlichen Erkenntnisobjekt und -akt kein „übernatürliches Ich" ab. Wir müssen vom Vorhandensein dieses Ich vielmehr anderswoher Kunde erhalten, d. i. von außen, durch den Glauben. Die Glaubenserkenntnis aber ist göttlich übernatürliches Erkennen, nur soweit als sich dieses innerhalb der geistig-sinnlichen Welt auswirken kann, ohne ihre Grenzen und Formen zu durchbrechen. So oft wir also im Stande der Gnade übernatürliche Denk- und Willensakte setzen, denken und wollen wir auch übernatürlich, ganz unabhängig davon, ob wir aus einem bewußten Glaubensmotiv handeln oder nicht. Das Denken und Wollen für sich ist schon ein objektiv übernatürliches. Subjektiv bewußt werden aber kann es deswegen nicht, weil es nicht bloß eine, sondern zwei Lagen hinter dem *obiectum proportionatum* unserer geistig-sinnlichen Erkenntnis liegt. Wenn schon das natürliche Geistsein in unserem gegenwärtigen Zustand nicht mehr in sich, sondern nur mehr im Reflex seiner eigenen Tätigkeit zur Bewußtheit seiner selbst gelangen kann, so schwindet für das übernatürliche Geistsein auch noch diese Möglichkeit der Bewußtheit. Somit bleibt für das diesseitige Leben das Glaubenswissen die einzige Form übernatürlichen Bewußtseins. Erst die Mystik durchbricht diese Schranken. Nach begründeter theologischer Überzeugung hatte Gott freilich ursprünglich

dem paradiesischen Menschen diese zweite Art von Erkennen normalerweise zugedacht, die seinem Gnadenstande auch tatsächlich angemessener ist. Da Adam aber gerade durch den Mißbrauch seiner Erkenntnis gesündigt hatte, entsprach es ganz dem Charakter der Erlösung, die wesentlich Sühne ist, daß die verlorengegangene übernatürliche Gnosis mit der Wiederherstellung der Gnade nicht mehr wieder geschenkt wurde. Ihre letzte Begründung findet die Unanschaulichkeit und Unerfahrbarkeit der Innenseite des übernatürlichen Lebens im Geheimnis der Menschwerdung. „Obgleich ihm die Gottesgestalt eigen war, glaubte er doch nicht sein gottgleiches Sein festhalten zu müssen. Vielmehr entäußerte er sich selbst, nahm Knechtgestalt an, wurde den Menschen gleich und im Äußeren als ein Mensch befunden“ [21]). Die sichtbare Menschengestalt, unter der sich die unsichtbare Gottesgestalt verbirgt (die Kenosis), bildet die Grundlage, auf die die gesamte christliche Lebensordnung und damit auch das übernatürlich-seelische Leben gestellt ist. Diese Daseinsordnung ist darum ihrem ganzen Charakter nach dem *sacramentum magnum* der Inkarnation entsprechend eine sakramentale, d. i. eine solche, die unter sichtbaren Zeichen ihr eigentliches, unsichtbares Sein verhüllt [22]). Weiter in diesen Fragenkomplex einzutreten, überschreitet den Rahmen der gegenwärtigen Arbeit.

III. GNADE UND SEELENREIFUNG

1. DIE GEISTIG-SITTLICHEN GRUNDLAGEN DER NATUR IM AUFBAU DES CHRISTLICHEN MENSCHEN

Stand bisher der Mensch mehr als der Empfänger der übernatürlichen Kraft vor uns, so schauen wir ihn jetzt als Mitgestalter seines eigenen oder eines fremden Gnadenlebens. Das Zusammenwirken von Gnade und Natur im Aufbau und Werden des christlichen Menschen soll den Gegenstand der weiteren Untersuchung bilden.

Leben steht niemals still, sondern drängt kraft seiner immanenten Entelechie seiner vollen Selbstverwirklichung zu. Betrachteten wir es bisher mehr in seiner Statik, so besehen wir es jetzt in seiner dynamischen Entfaltung. Da zwischen Form- und Finalprinzip im Organismus volle Realidentität besteht, muß das für die statische Ordnung festgestellte Strukturgesetz inneren Lebens folgerichtig auch das der dynamischen Entwicklung sein. Als solches haben wir

[21]) Phil 2,6—8.

[22]) Vgl. dazu das herrliche Buch von Oskar Bauhofer, Die Heimholung der Welt, Freiburg i. Br. 1937, bes. S. 129—154; s. die Besprechung in diesem Heft der ZkTh.

erkannt: Gottes Gnadentätigkeit fügt sich nach Inhalt und Wirkweise ganz in die Grenzen, die durch den göttlichen Naturwillen vorgezeichnet sind. Demgemäß werden wir uns auch die göttliche Gnadenführung und die menschliche Mitarbeit am Aufbau des inneren Menschen zu denken haben.

Gott wird sich in der Regel den natürlichen Entwicklungsgesetzen der menschlichen Persönlichkeit anpassen, weder dem natürlichen Entwicklungsgang mit seiner Gnade vorauseilen noch ihn hemmen, weder eine fehlende natürliche Anlage ersetzen, noch sonst auf irgendeine Weise über die Normen seelischen Wachsens und Reifens hinwegschreiten. Es sei denn, daß auch hier die besonderen Zwecke seiner Vorsehung einmal eine Ausnahme vom allgemeinen Gesetze forderten. Umgekehrt wird auch die menschliche Mitwirkung nur dann erfolgreich zum Ziel führen können, wenn sie der Gnade das natürliche Substrat bereitet, mittels dessen sie sich in der übernatürlichen Wirksamkeit entfalten kann. Jeder andere Versuch müßte notwendig zur seelischen Verkrüppelung führen und die Gnade in ihrer Vollauswirkung stören.

Nun hat sich aber gerade die übernatürliche Umgestaltung des Menschen über den Weg der Umsetzung des Glaubens ins Leben zu vollziehen. Unsere erste Absicht richtet sich deshalb darauf, das Verhältnis zwischen Offenbarung bzw. Offenbarungswissenschaft (Theologie) einerseits und Entwicklung und Sinn des menschlichen Lebens anderseits grundsätzlich festzulegen. Wir handeln also zunächst von der Bildung der intellektuellen Sphäre im Aufbau des christlichen Menschen.

Die Offenbarung ist kein Wissen, das den Menschen in erster Linie zur Befriedigung seiner intellektuellen Neugierde geschenkt wurde. Nicht auf dem Erkennen, sondern auf der Liebe liegt das Schwergewicht des diesseitigen Lebens. Das Erkennen steht im Dienste der Liebe. Die christliche Offenbarung ist wesentlich Lebensweisheit oder Lebenstheologie, Wissen um das Leben des dreifaltigen Gottes und seiner Fortsetzung in der Seele des Menschen, aber auch Wissen um die Umgestaltung der gesamten bewußten menschlichen Tätigkeit nach den Gesetzen des göttlichen Lebens. Dieser lebenstheologische Charakter der Offenbarung drängt sich bei der Lesung der Hl. Schrift sogleich auf. Wahrheiten, die für die Formung übernatürlichen Lebens bedeutungsvoll sind, werden mit aller wünschenswerten Klarheit und Breite dargelegt, andere hingegen, die mehr theoretischer Natur sind, verschwinden fast völlig im Mysterium[1]). Gott hat eben seine Offenbarung nach In-

[1]) Um sie bilden sich im Laufe der Jahrhunderte die endlosen theologischen Kontroversen und Fragen, an denen sich der menschliche Geist immer wieder

halt und Form den menschlichen Lebensnotwendigkeiten und Bedürfnissen angepaßt und nicht etwa nach den Erfordernissen einer systematischen und theoretischen Wissenschaft ausgewählt und bestimmt.

Diesem Tatbestand wird auch die theologische Wissenschaft Rechnung tragen müssen. Wegen der Bedeutung, die ihr für die Verkündiger der Frohbotschaft und durch sie für den Glaubensaufbau im christlichen Volke zukommt, muß hier auch ein Wort über sie gesagt werden. Auch die Theologie steht nicht außerhalb der heilsteleologischen Pläne Gottes. Dadurch aber, daß sie in die allgemeine Heilsteleologie einbezogen ist, sind ihr auch schon die Wege vorgezeichnet, auf denen sie zur tiefsten und fruchtbarsten Durchdringung und Auswertung der geoffenbarten Wahrheit gelangen kann. Sie darf weder mit artfremden Gesichtspunkten an die theoretische Bearbeitung der Heilswahrheit herantreten noch diese in ein bereits vorgefaßtes und aus einer ganz anderen Geistesart geborenes philosophisches System einzwängen wollen. Ihre Aufgabe ist es vielmehr, das arteigene Strukturgesetz, das sich in Inhalt, Auswahl und Verkettung der Offenbarungswahrheiten ausspricht, zum reflexen Bewußtsein zu bringen. Nur so fügt sich auch die theologische Wissenschaft in die allgemeine Heilstendenz der jetztzeitlichen Ordnung und dient dem Aufbau christlichen Lebens. Das Gesetz aber, auf dem die christliche Offenbarung gründet, ist ein übernatürlich lebensteleologisches.

Was ist nun darunter näher zu verstehen? Der Mensch tritt im Zustand geistiger Unbewußtheit ins irdische Dasein ein. Sein Leben gleicht einem fortschreitenden Erwachen und Zu-sich-selberkommen. Immer tiefer schreitet er in die Lebenswirklichkeit hinein und erfaßt deren tieferen Sinn. Was zuerst anlagehaft in ihm schlummerte, drängt allmählich zur Verwirklichung. Die volle Selbstverwirklichung des geistigen und leiblichen Lebens ist das Ziel, auf das die Natur hingeordnet ist. Wir wissen aus der Offenbarung, daß dieses Ziel nicht im Bereich des Natürlichen beschlossen

versucht, ohne je eine vollbefriedigende Lösung finden zu können. Heilsteleologisch gesehen aber scheinen alle diese Probleme einen doppelten Zweck zu erfüllen. Fürs erste bewahren sie den menschlichen Intellekt und durch ihn auch die christliche Lebensführung vor einer zu einseitigen Überspannung gewisser Heilswahrheiten. Zweitens drängen sie den Forscher selbst wegen ihrer Unlösbarkeit auf das *unum necessarium* der Liebe in diesem Leben hin. Gott verlangt vom gefallenen Menschen eine volle Unterwerfung. Von ihr darf der höchste Teil im Menschen, die Vernunft, nicht ausgenommen sein. Durch seine übersteigerte Wissensbegierde kam einst Adam zu Fall, durch die in Liebe ertragene Dunkelheit des Glaubens soll er und seine Nachkommenschaft ihr Heil wieder erlangen. Darin offenbart sich eine tiefe heilspädagogische Absicht Gottes.

liegt, sondern im Besitz und in der Entfaltung des neuen göttlichen Lebens der Gnade besteht, das dem Menschen ohne eigenes Verdienst von oben geschenkt wird. Aber auch dem neuen Leben eignet ebenso wie dem natürlichen die Tendenz nach voller Selbstverwirklichung, die wir Heiligkeit bzw. jenseitige Endvollendung nennen. Von diesem Ziel her ist Art und Umfang der übernatürlichen Offenbarung von Gott bestimmt. Darin ist nun zweifellos auch das dem Menschen eigentümliche metaphysisch-spekulative Bedürfnis einbezogen und berücksichtigt, aber nur in dem Ausmaß, als es der gesamten heilsteleologischen Absicht und nicht bloß einer sich aus dem ganzen Lebenszusammenhang loslösenden Wissenssucht Einzelner entspricht. Die christliche Offenbarung ist ihrer Grundstruktur nach keine bloß theoretische Wissensvermittlung, sondern eine übernatürliche Lebensphilosophie und Lebenswertlehre. Darum knüpft die Offenbarung ihre grundlegenden Inhalte an die elementarsten Begriffe des Lebens an: Vater, Mutter, Bruder, Licht, Leben, Tod, Nahrung usw., Begriffe, die bereits dem unmündigen Kinde geläufig und mit den stärksten Gefühlswerten gesättigt sind. Wir müssen in dieser Tatsache notwendig die Absicht des offenbarenden Gottes ausgesprochen sehen, daß die den natürlichen Vorstellungen und Begriffen zu- und übergeordneten übernatürlichen Wahrheiten auch parallel zur Entwicklung des menschlichen Geistes und den Bedürfnissen des natürlichen Lebens entfaltet werden. In dem Maß, als der Mensch allmählich in die natürlichen Lebensbeziehungen hineinwächst, soll er auch in die übernatürlichen hineinwachsen. Wird diese organische Aufeinanderordnung zerschlagen, so vermag normalerweise auch die Glaubensgnade und das Gotteswort nicht anzugreifen und das natürliche Denken übernatürlich umzuformen. Diese naturgemäßen psychologischen Voraussetzungen übersehen oder gar absichtlich übergehen, hieße gewissermaßen von Gott ein beständiges Gnadenwunder erwarten. Eine derartige religiöse Selbst- oder Fremderziehung fußt auf der schon früher gerügten Vorstellung, als ob die Gnade die Aufgabe hätte, die Natur und die natürlichen Kräfte in ihrem eigenen Bereiche zu ersetzen und zu ergänzen.

In der Richtung dieser übernatürlichen Lebensteleologie liegt es, wenn ein heiliger Thomas die Konvenienz der Siebenzahl der Sakramente aus der Ähnlichkeit begründet, die zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Leben, individuell und sozial, statisch und dynamisch gesehen, besteht[2]). Darum bedeutete es eine wertvolle, um nicht zu sagen notwendige Ergänzung des theologischen Unterrichts, wenn der Behandlung der einzelnen Dogmen und der

[2]) Summa theol. 3, q. 65, a. 1.

christlichen Ethik jeweils eine tiefere philosophische Begründung der entsprechenden natürlichen Grundlagen vorausgeschickt würde. Freilich müßte eine solche dogmatische Propädeutik nicht so sehr nach der bloß begrifflich metaphysischen Seite hin geleistet werden, als vielmehr in Form einer Metabiologie, d. h. auf eine Weise, die vor allem die inneren Sinngehalte der menschlichen Lebensbereiche und der Schöpfung überhaupt zu heben wüßte[3]). Denn sie und nicht die Wesensbestimmungen sind es, an die die übernatürliche Offenbarung anknüpft. Das unübertroffene vorwissenschaftliche Beispiel dafür bietet uns die Lehrverkündigung Christi selbst.

Eine weitere Forderung an die theologische Wissenschaft, die der Zeitentwicklung freilich noch sehr vorausgreift, bestünde darin, auch die gesamte Systematik und Problematik der Theologie nicht von einer von außen her herangebrachten philosophischen Fragestellung, sondern von der in der christlichen Offenbarung selbst liegenden Struktur und Teleologie her aufzubauen. Es bedarf wohl keiner besonderen Erwähnung, daß eine solche Methode, eine solche natürliche Unterbauung der theologischen Wissenschaft die heute so sehr ersehnte Brücke zwischen dieser und der christlichen Glaubensverkündigung schlagen und die Glaubenswissenschaft wieder mehr dem Glaubensleben dienstbar machen würde. In der außerscholastischen, katholischen wie nichtkatholischen Wissenschaft ist dafür bereits wertvolle Vorarbeit geleistet worden. Eine so betriebene Theologie würde den Seelsorger wirklich befähigen, seine Glaubensverkündigung und aszetische Führung naturgemäß an die geschöpfliche Wirklichkeit und das menschliche Leben, seine Entwicklungsstufen und Krisen anzuschließen und es von seinen natürlichen Sinn- und Wertgehalten aus übernatürlich zu formen und zu verklären.

Das zweite Problem, womit wir uns jetzt zu beschäftigen haben, betrifft die Bildung der emotionalen Sphäre im Aufbau des christlichen Menschen. Es geht jetzt darum, das Verhältnis zwischen der natürlichen und der christlichen Wertordnung grundsätzlich zu bestimmen, im besonderen das Verhältnis zwischen dem ethischen und dem christlichen Gewissen festzulegen.

Alle unsere übernatürlichen Vorstellungen bauen auf natürlichen Analogien auf. Darum ist es unmöglich, zu einer tieferen Erfassung der übernatürlichen Wahrheits- und Wertwelt zu gelangen, solange sich unserem Denken das natürliche Analogon noch nicht erschlossen hat. Das Wachstum der Gnade vollzieht sich dadurch, daß der Mensch immer bewußter mit seiner ganzen Lebenswirklichkeit in die übernatürliche Welt eingeht, anders ausgedrückt, darin,

[3]) Vgl. die Bemerkungen von J. Bütler, ZkTh 59 (1935) 570f.

daß er das natürliche Analogon mit der übernatürlichen Wirklichkeit erfüllt. Die natürliche Lebenswirklichkeit ändert sich aber mit der Hereinnahme in die göttliche Welt keineswegs in ihrem eigenen Wesens- und Sinngehalt. Gnade bedeutet nicht Wertsteigerung durch innere Umwandlung der natürlichen Lebenswerte, sondern durch Überhöhung derselben. Die Substanz der Natur wird durch die Teilnahme am göttlichen Leben nicht angegriffen, sondern bloß vergöttlicht. Die göttliche Tugend der Liebe bleibt auch jetzt noch eine Tugend der Liebe und auch der in den Gnadenstand erhobene Mensch bleibt ebenso ein wahrer und voller Mensch. So notwendig es ist, die Ungeschuldetheit der Gnade und ihre gänzliche Übernatürlichkeit zu betonen, so dürfen doch andererseits wieder die beiden Ordnungen nicht zu gewaltsam auseinandergerissen werden. Natur und Gnade sind nicht zwei Daseinsordnungen mit völlig entgegengesetzten Lebenszielen und -gesetzen. Wir sind unserer Seele nach Abbilder des göttlichen Geistes, desselben Geistes, der sich in einem dreipersönlichen Leben entfaltet. Der *auctor gratiae* und der *auctor naturae,* der *Deus unus* und der *Deus trinus* sind real identisch; mit anderen Worten: die Übernatur ist Gott natürlich. Ein solch unauflöslicher Nexus, oder besser eine solche Gleichheit zwischen Natur und Übernatur besteht nun im Geschöpfe freilich nicht. Die Verbindung beider Ordnungen ist dort bloß eine tatsächliche. Natur und Übernatur sind in ihm wesentlich voneinander geschieden, trotzdem aber zu einem neuen organischen Ganzen aufeinander bezogen[4]). Diese neue Einheit, die Scheeben *natura instituta*[5]) nennt, bildet die Idee, die Gott bei der Schöpfung der vernünftigen Kreatur vorschwebt und das Ziel, auf dessen Verwirklichung alle seine Heilspläne gerichtet sind. Die durch die Gnade vergöttlichte Natur stellt erst Gottes abbildliche Vollverwirklichung dar. Denn sie erst strahlt Gott in seiner „Ganzheit", d. i. in seinen inner- und außergöttlichen Beziehungen wider. Das von der Schöpfung her noch unvollendete Geistesabbild Gottes im Menschen wird durch die Gnade zur Endvollendung gebracht, ohne daß die Natur dadurch um ihr Eigensein oder ihren Eigenwert verkürzt wird. Der so vollendete Mensch wird von jetzt ab durch dasselbe Sein und dieselben Lebensäußerungen Ausdruck des *Deus unus,* durch die er auch *imago Trinitatis* ist.

Für die christliche Ethik ergibt sich daraus eine weittragende Folgerung. Wegen der innigen Verbindung zwischen Natur und Übernatur im begnadeten Geschöpf verliert die Natur zwar nicht ihren Selbstwert, hört aber auf, bloß „natürlich" zu sein. Sie wird

[4]) M. Scheeben, Dogmatik II, Freiburg 1878, S. 432, n. 992.
[5]) Ebd. n. 993.

vielmehr in ihrem Eigensein in eine höhere Lebens- und Zieleinheit aufgenommen, gewissermaßen von ihr überformt. Das gilt nicht bloß vom Menschen allein, sondern in einem weiteren Sinne von der ganzen übrigen Schöpfung. Auch sie bildet in ihrer Weise einen Bestandteil der großen übernatürlichen Wertordnung, darf daher nicht mehr rein natürlich genommen werden. Man kann sagen, die gesamte geschaffene Welt ist in die übernatürliche Sphäre eingetreten, ist objektiv übernatürlich geworden. Zum übernatürlichen Handeln genügt diese objektive Übernatürlichkeit freilich noch nicht. Der Handelnde muß selbst noch nach dem übernatürlichen Ziel hin ausgerichtet sein, um das übrige als Hilfe zur Erreichung dieses Zieles gebrauchen zu können. Das geschieht ontisch durch die Gnade, moralisch durch das Glaubenstun. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß auch das Motiv des übernatürlichen Handelns immer dem Glauben entnommen sein müsse. Es genügt, wenn die übernatürliche Lebensrichtung bewußt bejaht wird, sobald die Verpflichtung hiezu hinreichend erkannt ist. Damit ist dann einschlußweise gegeben, daß der Handelnde sein gesamtes Tun nur als ein Erstreben dieses Zieles verstanden wissen will. Die von manchen Theologen erhobene Forderung, daß der übernatürlich verdienstvolle Akt nicht bloß aus einem übernatürlichen Prinzip, sondern auch aus einem übernatürlichen Motiv hervorgehen müsse, erweist sich in dieser Schau als wenig zutreffend. Wer ontisch durch die Gnade und subjektiv durch den Glauben — letzterer als Bedingung, nicht als Motiv verstanden — nach dem übernatürlichen Ziel ausgerichtet ist, besitzt gar nicht mehr die Freiheit, die Dinge anders als in ihrer seinsmäßigen Hinordnung auf das übernatürliche Ziel zu nehmen. Daran ändert es nichts, wenn er auch bei seinem Handeln bewußt bloß die natürliche Seite der Dinge bejaht. Denn diese Dinge existieren eben nur so, wie sie sind, mit allen ihren natürlichen Eigenschaften in der übernatürlichen Wert- und Lebensordnung. Darum können sie auch dem übernatürlich erhobenen Menschen nur als „übernatürliche" Werte zugehören und von ihm in diesem Sinne verwirklicht werden. Den Versuch, sie in bloß natürlicher Weise zu beanspruchen und gelten zu lassen, kann nur der nicht übernatürlich erhobene Mensch machen, doch sündigt er dabei nicht bloß gegen seinen eigenen Lebenszweck, sondern auch gegen die übernatürliche Wesensbestimmung der Dinge selbst. Ihm kann die Schöpfung nur darum nicht ihrer übernatürlichen Zweckbestimmung gemäß dienen, weil der Mensch sie nicht für diesen übernatürlichen Zweck in Dienst nehmen will.

Auf Grund dieser theologischen Voraussetzungen treten wir jetzt an die Frage heran, ob und wie die natürliche Wertordnung für

die Bildung des geistlichen Menschen zu berücksichtigen ist. Daß auch das natürliche Motiv für die Entfaltung des Gnadenlebens von Bedeutung ist, erhellt schon daraus, daß die Gnade kein neues substantielles Sein schafft, sondern bloß das vorhandene in das göttliche Leben hineinnimmt. *Gratia supponit naturam.* Der Satz besitzt nicht nur für den ontischen Bereich und die übernatürliche Glaubenserkenntnis Geltung, sofern alles, was in die naturjenseitige Sphäre erhoben werden soll, zuerst einmal in seinem natürlichen Sein beziehungsweise Erkenntnisabbild vorhanden sein muß, sondern ebenso auch für den Bereich der natürlichen Lebenswerte des Ethischen im besonderen. Hier bedeutet er, daß es keine übernatürliche Geistigkeit und Sittlichkeit geben kann, die nicht von der natürlichen Wertordnung und dem ethischen Gewissen ihren Ausgang nimmt und auf ihnen aufbaut. Das ist nun freilich nicht so zu denken, daß zuerst ein natürlich ethischer Mensch zu bilden wäre, ehe man mit der Erziehung zur Übernatur beginnen könne. Eine solche Auffassung steht nicht nur im Widerspruch mit den amtlichen Lehräußerungen der Kirche[6]), sie widerspricht auch dem früher entwickelten Verhältnis von Natur und Übernatur, das in der gegenseitigen Durchdringung, nicht in der Aufeinanderstaffelung zweier in sich selbständiger Ordnungen beruht.

Der Mensch empfängt seine ersten Werturteile nicht vom Glauben, sondern von der sinnlichen Anschauung und der inneren Erfahrung her, die er dann selbsttätig weiter verarbeitet. Die natürliche Motivwelt ist darum psychologisch notwendig die erste. Ohne diese Voraussetzung kann die Welt der Glaubensmotive nicht einmal an den Menschen herangebracht werden. Dem inneren Wert nach übertrifft zwar das Glaubensmotiv das natürliche, genetisch jedoch folgt es ihm. Die christliche Vollendung vollzieht sich nun so, daß die übernatürliche Werthierarchie mehr und mehr zur vorherrschenden wird und die natürliche in sich aufnimmt. Eine analoge Entsprechung dazu finden wir im Aufbau unserer geistigen Welt. Auch hier beherrscht anfangs die seins- und rangsniedrigere Sinnenwelt den Geist. Die Umwandlung vom sinnenverhafteten Menschen zum wahrhaft geistigen Menschen ist erst dann vollzogen, wenn die geistigen Werte in den Mittelpunkt und die Sinneswerte an den Rand der inneren Welt gerückt sind, so wie es die objektive Ordnung verlangt. Ebenso wird alle naturgemäße religiöse und aszetische Bildung dahin zielen müssen, den übernatürlichen Werten den absoluten Primat über die bloß natürlichen zu sichern. Aber es wird ein Primat sein müssen, der den Eigenwert der natür-

[6]) Pius XI., Rundschreiben über die christliche Erziehung der Jugend (Denzinger-B. 2213).

lichen Lebensgüter nicht erdrückt, sondern in seinem vollen Umfang in die übernatürliche Sinngebung des Lebens einbaut.

Der Satz gilt in besonderer Weise vom Eigenwert des natürlich Ethischen oder von der rechten Bildung des christlichen Gewissens. Das christliche Gewissen bedarf des ethischen als natürlicher Grundlage und Voraussetzung. Es bildet das notwendige Organ für seine eigene Entfaltungsmöglichkeit. Wo es fehlt, stellt sich eine schädliche religiöse Gewissensverkürzung ein, die darin besteht, daß die sittliche Pflicht nicht mehr als in sich wertvoll, sondern als bloß positive Entscheidung göttlicher oder menschlicher Autorität empfunden und erfüllt wird. Das bringt mit sich, daß die sittliche Pflichterfüllung inhaltsleer, oft auch subjektivistisch mißdeutet und, was schlimmer ist, daß jede schöpferische Eigenständigkeit des sittlichen Handelns und Entscheidens erschlagen wird. Wo diese innere Sinn- und Wertauffassung für die sittliche Forderung fehlt, wird sich Sittlichkeit wohl als gewissenhafte Treue gegenüber festgefügten Normen, Gewohnheiten und vorgegebenen Aufgaben bewähren, nicht aber in Fällen, die noch durch keine autoritären Vorentscheidungen geregelt sind, sondern ein erstes Wagnis erfordern. Darum wird jede gesunde und noch weit mehr jede christliche Gewissensbildung darauf sehen müssen, *ratione prius* den Blick für den Sinn und Eigenwert des natürlich Ethischen zu öffnen, und erst nach dieser Wertentdeckung das sittliche Sollen im autoritativ verpflichtenden Wollen des offenbarenden Gottes verankern. Mit anderen Worten: der verpflichtende Wille Gottes muß so in die religiös-aszetische Erziehung eingebaut werden, daß er durch den inneren Selbstwert des Sittlichen gerechtfertigt erscheint. Wie der menschliche Kulturbereich nur dadurch der Übernatur hörig gemacht werden kann, daß er zuerst in seinem natürlichen Selbst-Sein erkannt und anerkannt wird, so setzt auch eine gesunde übernatürliche Sittlichkeit wenigstens im Anfangsstadium eine natürlich ethische Gewissensbildung voraus. Ihr Abgang bedeutet inhaltliche Verarmung, Unzuverlässigkeit und sittliche Unselbständigkeit[6a]). Christliches Tun muß aber ebenso sinnerfüllt wie schöpferisch sein. Christliche Sittlichkeit ist kein Kunstprodukt, das nur unter bestimmten, sorgsam gehüteten Lebensbedingungen und auf bloßen Befehl hin zustande kommt, sondern ist immer neu wagender Einsatz, der in der einmaligen Situation des Lebens bedingt und aus immer neuer Treue zum Geist geboren wird. Echte christliche Gewissensbildung wird deshalb das inhalt-

[6a]) Über die Idee der christlichen Selbständigkeit hat R. Egenter in seinem letzten Büchlein „Wagnis in Christo" Wertvolles gesagt. Vgl. dazu die Besprein diesem Heft der ZkTh.

lich rechte sittliche Verhalten nicht an künstlich erdachten Bedeutungslosigkeiten, sondern an der konkreten Lebenswirklichkeit bewußt machen und üben. Sie wird das Wagnis als wesentliches Element in sich schließen, wohl wissend, daß sich sittliche Selbständigkeit und Verantwortungsfreude nur dort entwickeln können, wo auch genügend Bewegungsraum zu ihrer Bewährung vorhanden ist.

2. FEHLENTWICKLUNGEN UND GEFAHRENPUNKTE

Damit gelangen wir bereits zur Kritik der Erscheinungen des religiösen und aszetischen Lebens, die den bisher entwickelten Grundsätzen über Gnaden- und Seelenreifung entgegenstehen. Sie soll uns die Richtigkeit des Gesagten noch deutlicher machen und dieses wo notwendig, ergänzen.

Eine religiöse und aszetische Erziehung, die mit der übernatürlichen Deutung und Verklärung der natürlichen Lebenswirklichkeit und Ethik beginnen wollte, noch ehe der Sinn für beides erwacht ist oder wenigstens geweckt wurde, müßte notwendig zu einem falschen Supranaturalismus führen. Sie würde eine Geisteshaltung erzeugen, die in den natürlichen Werten nicht den Unterbau und die Voraussetzung, sondern nur den Gegensatz und die Gefährdung der übernatürlichen sieht. Beispiele solcher verfehlter und lebensunfähiger religiöser Erziehung liefern gelegentlich wohlmeinende, aber religiös-pädagogisch falsch geleitete Internate[7]). Sie entstehen immer dann, wenn der junge Mensch urplötzlich zu einer aszetischen Höhe erhoben werden soll, mit der seine natürliche Lebenseinsicht und innere Entwicklung nicht gleichen Schritt halten kann. Die Ertötung des Schätzungsvermögens für die Werte der Natur aus einer mißverstandenen Übernatürlichkeit heraus wird beim einzelnen immer zur Flucht vor der Zeit- und Lebensaufgabe, bei der Masse zum Ghettochristentum führen. Sie bringt jene unechte Lebenshaltung hervor, die sich wegen ihrer selbstgewählten „Öpferchen" vor dem eigentlichen Opfer und Wagnis christlichen Lebens dispensiert glaubt und dabei noch die wahre „Mitte" christlicher Tugend, die jedem Extrem abhold ist, zu besitzen vermeint.

Die Gefahr zu einer derartigen Entwertung der natürlichen und ethischen Lebenswerte und als Folge davon die Gefahr zu seelischen Fehlentwicklungen muß am meisten dann im Auge behalten werden, wenn die Aszese als gesonderte, gewissermaßen einzige

[7]) Übrigens widmeten sich die Mönche der älteren Zeit bekanntlich der körperlichen Arbeit, auf die man erst in Cluny zugunsten vermehrten Chorgebetes verzichtete. Die im 13. Jahrhundert erscheinenden Bettelorden hatten in der apostolischen Arbeit wieder eine neue Aufgabe.

Berufspflicht betrieben wird, wie das bei einem auf sich gestellten Ordensleben und besonders in Noviziaten zutrifft[8]). Naturgemäß entfaltet sich das innere Leben nur dann, wenn es in einem organischen allmählichen Hineinwachsen der Natur in die Übernatur besteht. Jedes Aufbrechen einer neuen Lebensschichte im Menschen, jedes tiefere Hineinreifen in die Lebenswirklichkeiten und ihren Sinn findet seine naturgemäße Fortsetzung und Vollendung in einem gleichzeitigen tieferen Hineinleben und Verstehen des Christus- und Gottesgeheimnisses. Die religiöse Erziehung der großen Masse des christlichen Volkes vollzieht sich auch fast ausschließlich auf diesem Wege. In diesem Sinn hat der Weltchrist vor dem Ordenschristen für die natürlich organische Entwicklung seines Gnadenlebens ohne Zweifel manche Vorteile voraus. Es sei hier bloß auf den Einbau der Sakramente und der Feier des Kirchenjahres ins christliche Leben hingewiesen. Die Aufeinanderfolge der Sakramentenspendung mit ihren jedem Sakrament eigentümlichen Sinngehalten entspricht ganz den großen Einschnitten und Wendepunkten des menschlichen Lebens. Sie ist die praktische Einführung in die Wahrheit, daß unser Leben in seiner Totalität eingehen muß in das Leben Christi. Was die Sakramente in der vertikalen Lebensrichtung des Menschen bewirken, bewirkt das Kirchenjahr in der horizontalen. Es ist ja vom Anfang an in Anlehnung an den kosmischen Naturlauf entstanden. Mit seinen Festen und Feiern verklärt und zieht es den Tag, die Woche und das Jahr, das Erwachen, Blühen, Reifen und Sterben der Natur, also den gleichbleibenden Rhythmus im menschlichen Leben innerhalb des wechselnden persönlichen Schicksals in den übernatürlichen Bereich hinein (im Vollsinn gilt das allerdings nur mehr von der nördlichen Erdhälfte). Der Christ in der Welt, der bewußt dem Lebensrhythmus seiner Kirche folgt, muß unter normalen Verhältnissen den Ablauf und die Entwicklung des natürlichen und übernatürlichen Lebens als harmonische Einheit empfinden. Die natürliche Motivwelt geht bei ihm fast unmerklich in die übernatürliche über, der profane Kosmos verwandelt sich mehr und mehr in einen christlichen. Sein Gnadenleben reift ohne jede ungesunde Überbewußtheit und Vergewaltigung des inneren Entwicklungsgesetzes heran[9]).

---

[8]) Vgl. J. Sellmair, Die Pädagogik des Jansenismus, Donauwörth o. J.

[9]) Ich sagte mit Absicht: in normalen Verhältnissen. Denn es kann sich nicht bloß die religiöse Erziehung vom natürlich organischen Lebensgesetz loslösen, es kann auch das Leben selbst unnatürlich gestaltet werden und so eine unerträgliche Spannung zwischen natürlicher und übernatürlicher Entwicklung hervorrufen. Daß das heute weitgehend der Fall ist, ist jedem Einsichtigen klar. Die Technisierung des gesamten modernen Lebens hat dieses fast vollends aus der

Anders liegen die Verhältnisse beim Ordensmann, dessen aszetisches Leben auf sich gestellt ist, und beim Novizen. Zunächst will es scheinen, als ob eine bewußte und als eigentliche Berufsaufgabe geübte Aszese schon in ihrer Einrichtung im geraden Gegensatz zu einer organischen Entwicklung des Gnadenlebens stehe. Ein aszetisches Leben, das losgelöst von jeder anderen Lebensaufgabe gepflegt wird, scheint in sich bereits den Stempel des Künstlichen und Unorganischen zu tragen. Die verschiedenen Beschäftigungen, die beispielsweise den Tag eines Novizen ausfüllen, von Gebet und Unterricht abgesehen, bieten für den erwachsenen und geistig wachen Menschen in sich keinen hinreichenden Lebensinhalt. Darum können sie von ihm auch nur als bloße Übung oder Gelegenheit zur Selbstüberwindung aufgefaßt werden. Hier liegt nun für die Aszese die große Gefahr einer grundsätzlichen Abwegigkeit. Sie besteht darin, daß der junge Mensch bewußt oder unbewußt aus dem bloßen Leistungs- und Geltungsdrang heraus den Wert seines Handelns nicht nach dem Wert zu bemessen beginnt, der dadurch verwirklicht werden soll, sondern nach dem Maß der damit verbundenen Überwindung oder Kräfteaufbietung. So wird das religiöse Lebensideal unmerklich und allmählich vom Objektiven ins Subjektive verschoben und verfälscht. Mit feiner Beobachtung sagt dazu Rudolf Allers: „Selbstüberwindung als solche, rein in sich genommen, ist .... kein Wert, sondern sie wird nur zu einem solchen, je nach dem Wert, um dessentwillen sie vorgenommen wird. Hinter der Idee, daß Selbstüberwindung als solche wertvoll sei, steckt ein verkehrtes Heldenideal, schließlich ein Subjektivismus und Individualismus, der den Wert einer Handlung allein in sich beruhen läßt, anstatt auch hier die Verbundenheit des Menschen mit all den Seinszusammenhängen, denen er nun einmal angehört, zu berücksichtigen.“[10]) Der Gefahr durch eine solche subjektive Lebenssteigerung die Flucht vor schwierigen objektiven Aufgaben zu verdecken und sich dabei noch in der Rolle des Helden und Dulders zu fühlen, werden besonders passive Naturen ausgesetzt sein. Daß von hier zur seelischen Erkrankung nur mehr ein Schritt ist, leuchtet ein.

organischen Verbundenheit mit der Natur losgerissen. Der Gegensatz zwischen dem unnatürlich gewordenen modernen Leben und dem kirchlichen Leben, das ganz auf den natürlichen Grundlagen und Voraussetzungen, die leider nur mehr zum geringen Teil vorhanden sind, aufbaut, bildet darum heute eine ständig steigende Schwierigkeit für die Seelsorge wie für die Aszese. Eine Wendung wird erst dann zu erwarten sein, wenn die abendländische Menschheit wenigstens wieder zu den elementarsten Grundlinien einer natürlichen Lebensführung zurückgefunden hat.

[10]) R. Allers, Das Werden der sittlichen Person, Freiburg 1929, S. 164.

Zudem ist noch zu bedenken, daß dem Ordensmann durch das dreifache Gelübde bzw. die Erziehung darauf hin der mittelbare Weg zu Gott über die inneren Sinngehalte der Dinge mit einem Mal versperrt wird. Nun ist aber gerade dieser Weg der der leib-geistigen Natur des Menschen angemessene und organische. Das Hineinreifen in Gott sollte in einem allmählichen, an der Schöpfungswelt sich schmerzvoll vollziehenden Herausreifen aus der todverfallenen Welt bestehen. Für den Ordensmann existiert diese Möglichkeit nicht. Für ihn steht das natürliche Endergebnis dieses Reifeprozesses gewissermaßen bereits als fertige Verpflichtung am Anfang seines Lebens. Ein nicht zu unterschätzendes Gefahrenmoment für eine natürliche innere Entwicklung.

Eine andere Schwierigkeit, die ebenfalls mit der planmäßigen Pflege der Aszese verbunden sein kann und mit der erstgenannten zusammenhängt, besteht darin, daß sie das innere Werden und Wachsen überbewußt macht, es gleichsam ständig unter die Lupe stellt und ihm dadurch seine Natürlichkeit und Unbefangenheit raubt, ja, es sogar hemmt. Eine Erscheinung, die uns gerade bei Anfängern des aszetischen Lebens häufig genug begegnet. Die ungehemmte Betätigung der natürlich edlen Anlagen, die unbefangene Hingegebenheit an die objektive Wertwelt, die natürliche wie übernatürliche, erscheint abgelöst von einer nach reflexen Prinzipien abgemessenen Denk- und Handlungsweise. Das Tun fließt nicht mehr spontan aus dem Sein, dazwischen ist jetzt ein abstrakter Grundsatz getreten. Nach außen gibt sich diese Seelenhaltung durch Unsicherheit, Unnatürlichkeit und Lebensfremdheit kund.

Die fortgesetzte Reflexion auf die subjektive Seite der religiösen Akte, zu der jede methodisch geübte Aszese anleitet, birgt noch eine dritte Gefahr in sich. Es ist die einer unorganischen Religiosität. Sie offenbart sich darin, daß man die religiösen Akte in erster Linie wegen ihres Wertranges in der Tugendskala, den man darüber hinaus noch durch mathematische Anhäufung zu steigern sucht, intendiert, anstatt sie als objektive sinnerfüllte Wertantwort aus der seelischen Grundhaltung hervorbrechen zu lassen. Dietrich v. Hildebrand macht einmal treffend auf den Unterschied zwischen diesen „gemachten" oder „gesetzten" und den „gezeugten" Akten aufmerksam: „Das ausdrücklich Unwertige des Künstlichen", so sagt er, „beginnt . . . ., wenn in die ihrem Sinn und Wesen nach organische Sphäre Künstliches hineingetragen wird. Also wenn wir versuchen, eine Freude, die sich an sich sinnvoll an einem Wert entzündet oder, wie wir sagen können, in der Berührung unseres Geistes mit dem Wertvollen ‚gezeugt wird', will-

kürlich in uns zu ‚machen'. Wenn wir mit unserem Willen eine Handlung kommandieren, ist das der sinnvoll gegebene Weg für die Entstehung der Handlung. Wenn wir hingegen eine Liebe mit unserm Willen ‚kommandieren' wollen, statt mit unserm Willen nur die Hindernisse für unsere Liebe hinwegzuräumen, statt uns nur zu erschließen für die Werte des zu Liebenden, statt uns nur zu bemühen aus einer Betrachtung des anderen ‚von außen' her heranzutreten, damit die Liebe organisch in uns erstehe — dann ist unser Verhalten unorganisch."[11]) Daß eine solche Geisteshaltung ganz dazu angetan ist, das Ich wenigstens in den psychologischen Mittelpunkt zu rücken und dadurch dem Heiligkeitsstreben selbst hinderlich zu werden, ist einleuchtend; verlangt dieses doch, je mehr es voranschreitet, vollständiges Zurücktreten des eigenen Ich vor dem allerfüllenden Wert Gott. Am verhängnisvollsten aber wirkt sie sich dadurch aus, daß sie das gesamte seelische Leben atomisiert und so das Werden einer geschlossenen Heiligenpersönlichkeit verhindert. Was am Ende der „Übung" übrigbleibt, ist kein lebendig gewachsener Mensch mehr, sondern eine künstliche Schablone, ein Mensch, der sich durch seine wohlgemeinte Selbstpeinigung zwar den Himmel verdient und der auch noch einer abstrakten Theorie der Vollkommenheit als Schema dienen kann, der aber alles eher als die lebendige Verwirklichung der in jedem Menschen grundgelegten göttlichen Idee darstellt. Hinter diesem falschen Typ des Heiligen verbirgt sich im Grunde nur eine subtile, aber darum umso gefährlichere geschöpfliche Eigenwilligkeit und Selbstherrlichkeit. Nicht als ob wir damit eine Aszese verurteilen wollten, die den Personwert als höchsten göttlichen Wert zu ihrem Ziel macht. Indem sie das erstrebt, wird ja der Personwert bereits zu einem objektiven, letztlich einem fremden Du zugehörigen Wert und so alle Egozentrik zerbrochen. Was wir sagen wollen, ist nur, daß der Weg, den Personwert in sich und unmittelbar zu verwirklichen, psychologisch ungleich schwieriger und gefährlicher ist, als ihn mittelbar über den Weg der Hingabe ans Werk zu erstreben, zumal für den Anfänger des aszetischen Lebens.

Es war notwendig, uns einige seelische Fehlentwicklungen und aszetische Abwegigkeiten vorzuführen, die aus einer Aszese erwachsen können, die mehr oder minder als reine Übung, losgelöst von jeder inhaltlich wertvollen Lebensaufgabe geübt wird. Selbstverständlich kann allen angeführten Gefahrenmomenten von einer klugen Führung, die sich ihrer bewußt ist, gewehrt werden. Worin diese Abwehr zu bestehen hat, soll bald in Kürze gezeigt werden.

[11]) D. v. Hildebrand, Liturgie und Persönlichkeit, Salzburg 1933, S. 169

Doch zuerst noch eine theoretische Klärung zu den bezeichneten Gefahrenpunkten, die heute nicht selten als grundsätzliche Schwierigkeiten gegen eine bewußte aszetische Erziehung vorgebracht werden.

Eine gewisse Aktfrömmigkeit und atomistische Tugendpraxis der vergangenen Zeit ruft heute gelegentlich eine überspitzte Reaktion nach der Seite des anderen Extrems hervor. Man überschätzt die vitalen und unbewußten Kräfte im Aufbau der religiösen Persönlichkeit und sieht nur zu leicht in jeder Methodik und Zielsetzung des inneren Lebens bereits einen Abfall ins Mechanisch-Zweckhafte oder die Gefahr einer ungesunden Überbewußtheit und Störung des organischen Wachstums[12]). In einer solchen Auffassung scheint doch der Wesensunterschied zwischen dem geistig Organischen und dem vernunftlosen Organismus allzusehr verwischt zu sein. Man vergißt, daß dieser durch seine innere Triebkraft einem ihm selbst unbewußten Ziel zwangsläufig zugeführt wird, während das vernunftbegabte Geschöpf sein Ziel über den Weg der Überlegung und des freien Wollens und Planens erreichen soll. Die bloß naturgemäße Betätigung einer Anlage kann jedoch niemals anorganisch genannt werden. Wohl ist es wahr, daß jedem „hellen" Denken und Wollen ein „dunkles" vorausgeht[13]), d. h. daß sich unser klares Denken und Planen aus ungezählten unbewußten Eindrücken, seelischen Dispositionen, Interessen und Wünschen allmählich aufbauen muß, und sich nicht willkürlich erzwingen läßt und auf unseren Befehl bereitsteht. Aber ebenso richtig ist es auch, daß erst das wache Bewußtsein und das „helle" Denken und Wollen das End- und Reifestadium des geistigen Werdeprozesses darstellt. In der Bewußtheit als solcher kann der Grund einer anorganischen religiösen Lebenshaltung nicht liegen. Wir treffen in Gott und Christus die größte Wachheit des Geistes ohne Spur von mechanischer Zweckhaftigkeit. Auch das Wissen um die psychologischen Be-

[12]) So sagt beispielsweise R. Guardini, Wille und Wahrheit (Mainz 1933) S. 126 f.: „Wir wollen hier nichts erreichen, sondern einfach da sein. Wir brauchen nachher nichts vorweisen zu können, wir wollen weder Einsichten erringen, noch Entscheidungen herbeiführen, noch für unser kommendes Leben Programme ausarbeiten, die vielleicht nie ausgeführt werden, sondern wir wollen innerlich ruhig werden; uns in den Augenblick geben, wie er kommt; uns dem öffnen, was von Gott her an uns gelangt und tun, was gerade an der Reihe ist." Und wiederum (ebd. S. 218): „Glaube, die leisen Kräfte sind es, die das Leben tragen. Sie sind die Wurzeln alles rechten Lebens und Schaffens. Sie machen alles äußere Tun erst möglich. Sie schaffen die Tiefe, weisen die Richtung, hüten die Ordnung. Was gibt es Leiseres als das Wachstum? Der Baum macht keinen Lärm."

[13]) Ebd. S. 88.

dingungen fruchtbaren Betens, erfolgreicher Bekämpfung unserer Fehler und Aneignung bestimmter Tugendhaltungen und die dementsprechende methodische Auswertung dieser Kenntnisse braucht an sich zu keiner Mechanisierung des inneren Lebens zu führen. Wohl mag dadurch jener eigentümliche Reiz verlorengehen, der gerade über dem unreflexen religiösen Leben liegt, aber es verhält sich hier ähnlich wie mit der Unschuld. Es gibt eine wissende Unschuld und die Unberührtheit des unwissenden Kindes. Trotz des Zaubers, der von dieser ausgeht, werden wir doch keinen Augenblick zweifeln, welcher von beiden wir vom religiös-ethischen Standpunkt aus den Vorzug zu geben haben. Die moderne Zeit vor allem seit Ignatius von Loyola hat unsere psychologischen Kenntnisse stärker als früher in den Dienst der Frömmigkeit gestellt. Zugegeben sei, daß sich dabei manche aszetischen Lehrer nicht immer von jener Geisteshaltung freimachen konnten, die wir als allgemeine Rationalisierung und Instrumentalisierung des modernen Lebens kennen. So wurde die Methode selbst in Mißkredit gebracht. Wollten wir jetzt aber, um dieser Gefahr zu entgehen, unsere vertiefte neuzeitliche Seelenkenntnis selbst verlassen und in die selige Unwissenheit von ehedem flüchten, so wäre ein solches Verhalten ähnlich zu bewerten, wie wenn wir die moderne Technik deswegen ablehnten, weil mit ihrem Fortschritt auch so viel Unheilvolles verbunden war. Vernünftigerweise können wir nur gegen eine Methodik und Bewußtmachung des religiösen Lebens sein, die nicht den psychologischen Gesetzen abgelauscht ist und ihnen wieder demütig dienen will, sondern die aus der bloßen Willkür stammt und nur einem subjektiv religiösen Leistungsbedürfnis genügen will. Wächst der Baum auch, um bei einem Bild Guardinis zu bleiben, ohne Lärm aus seinem inneren Lebensgesetz heraus, so können wir ihm doch noch von außen her günstigere oder weniger günstige Lebensbedingungen für sein Wachstum schaffen. Nicht anders ist auch die Aufgabe aller Methodik des inneren Lebens zu verstehen. Ebenso ist der Ordensstand als ganzer zu bewerten. Beide schaffen die seelischen und äußeren Voraussetzungen, die erfahrungsgemäß und auch den gesicherten Ergebnissen der modernen Seelenkunde entsprechend zur Erreichung der christlichen Vollendung für den gefallenen Menschen am zweckmäßigsten sind. Aszese ist in allen ihren Formen niemals selbstzwecklich, das ist immer nur der objektive Dienst Gottes, bzw. die in ihm liegende Huldigung vor Gott. Ignatius, der doch als Hauptbegründer der modernen Religiosität gilt, bezweckt jedenfalls mit seinen bis ins kleinste auf die psychologische Wirkung ausgeprüf-

ten Exerzitien nicht mehr als ein bloßes *praeparare et disponere animam*[14]).

Der sonst berechtigte Akzent, der in unseren Tagen auf die ontische Seite der Entwicklung des inneren Lebens gelegt wird, hat gelegentlich zur Folge, daß übernatürliches Sein und organisches Werden allzusehr vom bewußten und zielstrebigen Tun im Aufbau des christlichen Menschen getrennt werden. Es ist zuweilen fast so, als ob schlechthin das bewußte Tun gegenüber dem bloßen Sein und Werden als etwas Rangniedrigeres angesehen würde. Eine solche Auffassung läßt sich weder philosophisch noch theologisch rechtfertigen. Das scholastische Axiom: *In tantum est ens in quantum est actu,* besagt unzweideutig, daß das Sein um so voller verwirklicht ist, je mehr es zum Besitz seiner selbst gelangt, d. i. zum Bewußtsein seiner Geistigkeit erwacht. Vollständig ist das dann der Fall, wenn es sich wie bei Gott denkend selbst vollzieht *(actus purus).* Was in Gott seinshaft vollendet ist, findet in der geschöpflichen Geistigkeit seine analoge Auseinanderfaltung im Werden der geistigen Persönlichkeit. Durch unsere geistige Tätigkeit werden wir gewissermaßen zu bewußten Mitvollziehern unseres eigenen, akzidentell noch unvollendeten geistigen Seins. Das bewußte Tun steht also wertrangig nicht unter dem Geistsein, sondern bedeutet erst vollendete Geistigkeit. Nicht das helle Denken und Wollen, sondern gerade umgekehrt, das geistige Sein, das nicht zur Bewußtseinshelle erwachen will, bleibt in der Sphäre des Stofflich-Mechanischen. Gnade bedeutet nun Teilhabe an der göttlichen Geistigkeit und damit an der höchsten Aktivität und Vitalität Gottes. Diese Aktivität und Vitalität aber besagt nichts anderes als reinstes Licht und vollendetes Gutsein. Daraus ergibt sich für den begnadeten Menschen die selbstverständliche Forderung des Apostels: „Einst wart ihr Finsternis, jetzt aber seid ihr Licht im Herrn; wandelt als Kinder des Lichtes" (Eph 5, 8). Die Gnade ruft aus ihrem Wesen heraus nach der Bewußtwerdung im menschlichen Denken und Handeln. Im jenseitigen Leben findet sie ihre Bewußtseinsentsprechung in der *visio,* im diesseitigen im Glaubenstun oder in der bewußten Mitgestaltung der übernatürlichen geistigen Persönlichkeit. Die Gnade wächst in uns nicht nach Art des vernunftlosen Organismus, sondern genau in dem Maße, als sie durch unser freies Zutun in unserem Denken und Handeln gewissermaßen zum Bewußtsein ihrer göttlichen Vitalität und Aktivität gebracht wird[15]). Aber es muß ein Bewußtmachen sein — und darin haben die Modernen recht —, das die Gesetze geistigen Werdens und Wachsens

[14]) Ignatius v. L., Exerc. spir., 1. Annot.
[15]) L. Lercher, Institutiones theol. dogm. III[2], S. 391 f.

respektiert. Die Theologen sehen das Wesen der *gratia illustrationis* bereits in der einfachen Wahrnehmung verwirklicht, ebenso das Wesen der *gratia inspirationis* in den Gemüts- und Willensbewegungen, die den überlegten Akten vorausgehen[16]). Gnade ist also bereits dort tätig, wo der Geist noch nicht zu seiner eigentlichen Selbsttätigkeit und das ethische Gewissen noch nicht zu seiner Bewußtheit gelangt ist.

Das hat auch seine Bedeutung für die Aszetik. Es erhellt daraus, daß für den Aufbau des inneren Lebens nicht bloß die hellen Bewußtseinsakte zählen, sondern ebenso alles, was sie in der Seele vorbereiten hilft. Auch der stille, unmerkbare Einfluß, der von den Dingen und Menschen unserer Umgebung durch gute Lebensformen und Gewohnheiten und tausend andere Dinge beständig auf uns übergeht und an unserm geistigen Sein gestaltet, ist bereits Gnade, ohne die unser klares Erkennen und unsere entscheidenden Entschlüsse undenkbar wären. Darum darf eine gesunde Aszese und Seelenführung den inneren Fortschritt niemals bloß an den registrierbaren Tugendakten messen, zumal wenn diese völlig isoliert im Seelenleben dastehen und aus keiner großen inneren Haltung hervorwachsen. Sie wird mindestens ebensoviel Gewicht auf die vorrationalen und vorsittlichen Bedingungen des bewußten aszetischen Lebens legen müssen.

Auf Grund dieser Voraussetzungen wird es nicht mehr schwer sein, Richtlinien anzugeben, innerhalb welcher sich ein berufsmäßiges aszetisches Streben zu bewegen hat, um nicht unnatürlich und unorganisch zu werden. Folgendes scheint wesentlich zu sein:

1. Das aszetische Leben besteht in einer allmählichen Verübernatürlichung aller natürlichen Lebensbereiche. Diese darf aber nicht so unternommen werden, daß sie die natürlichen Werte einfachhin aus dem Bewußtsein streicht oder entwertet, sondern sie muß sie überwerten. Selbst das Opfer natürlicher Werte, wie es jede Aszese fordern muß, darf nur mit Ehrfurcht geschehen. Nicht aus Unkenntnis dieser Werte oder gar aus Haß gegen das Werk

[16]) Es erweckt zuweilen den Anschein, als ob die Gnade zu sehr nach Art des materiellen Seins gedacht würde. Die physisch-körperliche Substanz gilt vielen unbewußt als Vorbild, nach der sie auch die geistige Realität der Gnade denken. Tatsächlich ist jene bloß der Ausgangspunkt, von dem aus wir denkend zur eigentlichen Wirklichkeit des Geistes vordringen, zu der verglichen das materielle Sein die dünnste aller Wirklichkeiten ist und wie am Rande des Nichts steht. Darum übertrifft jedes moralische Geschehen, trotzdem es kein substantielles Sein besitzt, sondern Seinsbestimmung ist, jedes substantielle körperliche Sein. Aus dieser unbewußten psychologischen Einstellung heraus mag die dargelegte Unterbewertung des Gnadentuns gegenüber dem Gnadensein stammen.

des Schöpfers, sondern aus dem Wissen um den höheren Wert, der dadurch ermöglicht werden soll, und dem Bewußtsein der persönlichen Berufung, ihn zu verwirklichen. Eine Berufung, die der Ordensmann und Priester als wirkliche Ausnahme und Dispens vom allgemeinen Gesetz fühlen muß. Gerade er muß dazu erzogen werden, seinen weitgehenden Naturverzicht aus der besonderen Teilfunktion heraus zu erkennen, die ihm ohne Verdienst im arbeitsteiligen Prozeß des kirchlichen Gesamtorganismus zugefallen ist. Nur so wird er nicht in Versuchung kommen, die Dienstleistungen der übrigen Glieder zu unterwerten, die im Interesse des Ganzen einen solchen Verzicht weder leisten können noch nach Gottes Willen leisten sollen. Er wird im Gegenteil in der gottgewollten Aufgabe des Weltchristen nur einen anderen Weg zum gleichen Ziel, nicht aber ein geringerwertiges Christentum sehen. Der Weg des Ordensmannes zu Gott ist ein unmittelbarer, der des Weltchristen ein mittelbarer über die Kreatur. Der Ordensmann „gebraucht" die natürlichen Lebenswerte, der Weltchrist geht über ihren inneren Gehalt zu Gott. Der eine hat eine Aufgabe an, der andere in der Welt zu erfüllen. Aus dieser Verschiedenheit der Wege ergibt sich auch eine Verschiedenheit der Stellung zu den natürlichen Lebenswerten, die nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ eine andere ist. Ohne diese Erkenntnis und Einstellung wird gerade der Ordensmann und Priester immer wieder versucht sein, seine eigene Lebensform in Predigt und aszetischer Führung auf den Laien zu übertragen. Die Folge davon aber könnte nur sein, daß der Laie sich immer mehr aus seinem ureigenen Gebiete christlicher Weltgestaltung zurückzieht, die weitere, daß die Kirche selbst ihren Einfluß auf das Kultur- und Geistesleben der Völker und Zeiten verlieren und ins Ghetto wandern müßte. Der niedrigere natürliche Wert darf nicht eher losgelassen werden, als bis das Bewußtsein des höheren, übernatürlichen Wertes erwacht und die moralische Kraft des Verzichtes vorhanden ist. Das rechte Wertungsvermögen für die natürlichen Seins- und Wertbereiche hat für den künftigen Priester und Ordensmann auch noch andere Vorteile. Es sichert ihm nicht bloß einen gestaltenden Einfluß auf die verschiedenen natürlichen Lebensgebiete und Berufe, sondern bewahrt ihn selbst vor Berufskrisen, denen er sonst bei der späteren Berührung mit der Welt unweigerlich ausgesetzt wäre, da ihm die natürlichen Daseinswerte auf die Dauer nicht verborgen bleiben können[17]). Eine gewaltsame, nicht vom höheren Zweck

[17]) Das Gesagte beweist zur Genüge, wie sehr uns heute eine eigene Laien- und Berufsaszetik notwendig wäre, sowohl vom Standpunkt des Priesters wie von dem des Laien aus. Eine solche müßte ganz an den objektiven Werten und

her motivierte Verdrängung der natürlichen Werte legt erfahrungsgemäß immer nur die Keime für spätere Verwicklungen. Eine blinde Willensaszese ist schon deswegen auf falschem Wege, weil sie den Sinn des religiösen Lebens nicht darin erblickt, die Seele der religiösen Wertwelt zu erschließen und an sie zu binden, sondern im Tun als solchem, also nicht im Objektiven, sondern in der bloßen subjektiven Funktion.

2. Die zweite Forderung lautet dahin, daß das aszetische Tun in der Regel nicht bloß seinen entfernteren, sondern auch seinen unmittelbaren Zwecken nach sinn- und werterfülltes Tun sein soll. Die reine „Übung" erzieht mit fast psychologischer Notwendigkeit zu einem leeren Formalismus oder Legalismus. Sie lenkt den Blick von der Wertverwirklichung auf die Aktverwirklichung ab. Der so gerichtete Aszet übt die Nächstenliebe nicht zuerst deswegen, weil der Mitmensch als Bruder Christi in sich Liebe verdient, sondern vor allem darum, weil er durch diese Übung seinem Vollkommenheitsgebäude einen neuen Baustein einfügen kann. Der Mitmensch ist mehr oder minder bloß Übungsobjekt seiner Tugend. Damit mag auch die oft beobachtete Erscheinung zusammenhängen, daß manche Frommen in der Einhaltung ihrer selbstauferlegten religiösen Übungen übergewissenhaft sind, während sie darüber skrupellos ganz elementare Pflichten des Naturgesetzes übersehen können. In den meisten dieser Fälle wird dahinter kaum ein schuldbarer Wille stehen, sondern nur die Egozentrik der ganzen Frömmigkeitshaltung und der dadurch verursachte Mangel an Sinn für alle von außen kommenden objektiven Forderungen und Verpflichtungen[18]).

Sinngehalten der einzelnen Berufe und Stände ausgerichtet sein und den Weg aufzeigen, der von innen heraus und nicht bloß durch eine von außen angeklebte „gute Meinung" zur christlichen Persönlichkeits-, Gemeinschafts- und Weltgestaltung führt. Einen bemerkenswerten Ansatz dazu bietet J. Lindworsky, Psychologie der Aszese, Freiburg 1935.

[18]) Treffend bemerkt dazu Abt C. Marmion, Christus das Leben der Seele' (Paderborn 1931) S. 234: „Um christlich leben zu können, müssen wir zunächst unserer Menschenwürde entsprechend leben. Es ist wichtig das zu betonen. Ein guter Christ wird zweifellos seine Pflicht als Mensch erfüllen. Das Gesetz des Evangeliums umschließt und vervollkommt das Naturgesetz. Gleichwohl gibt es Christen — nicht nur in der Welt, sondern auch unter den Klosterleuten und Priestern —, die genau bis zur Ängstlichkeit bei ihren selbstgewählten Übungen, sich sorglos über manche Forderungen des Naturgesetzes hinwegsetzen. Sie halten sich gewissenhaft an ihre Andachtsübungen, das ist lobenswert; dabei aber scheuen sie sich nicht, die Ehre des Nächsten anzugreifen, eine Lüge zu sagen, das gegebene Wort nicht zu halten, die Gesetze über literarisches oder künstlerisches Eigentumsrecht nicht zu berücksichtigen, die Bezahlung der Schulden selbst bis zur Verletzung der Gerechtigkeit hinauszuschieben, einen eingegangenen Vertrag nicht einzuhalten."

Noch schlimmer wirkt sich diese Aufmerksamkeitsverschiebung dann aus, wenn sie sich nicht den Tugendakten, die immerhin positiver Natur sind, zuwendet, sondern den eigenen Schwächen, Sünden und Fehlleistungen, eine Gefahr, der besonders düstere und strenge Charaktere ausgesetzt sind. Sünden, Krankheitsfurcht, Minderwertigkeitskomplexe sind dann die unvermeidliche Folge. Sie schwinden, sobald es gelingt, die jugendliche Initiative an eine objektive wertvolle Aufgabe zu binden. Darum werden gerade die Noviziate in unserer zur Hyperreflexion neigenden Zeit mehr als früher darauf sehen müssen, die „Übung" objektiv sinnvoll zu gestalten und die Tugend viel mehr am Leben als an eigens dazu inszenierten Veranstaltungen zu erproben. Die Aufmerksamkeit auf den Akt und die subjektive Seite des aszetischen Lebens darf immer nur zu dem Zwecke und so weit erfolgen, als dadurch eine objektive Wertsteigerung des Aktes und des seelischen Lebens überhaupt erzielt wird. Die Funktion ist nie um ihrer selbst willen da, sondern wegen des Wertes, der verwirklicht werden soll. Jedes andere Vorangehen ist unnatürlich und unorganisch.

3. Was die aszetische Methode angeht, so hat sie nicht die Aufgabe, erst religiöses Leben zu schaffen, sondern das Leben, das im Schoße der großen kirchlichen Gemeinschaft entstanden ist und und unter ihrer Führung und Pflege heranwächst, zu unterstützen. Darum darf sie das individuelle Leben nicht aus seinem organischen Zusammenhang mit dem Gesamtleben der Kirche herausreißen und verselbständigen wollen, sondern nur dahin wirken, daß dieses bewußter und fruchtbarer gelebt wird. Jede Selbstverzweckung des geistigen Lebens müßte sonst naturnotwendig zu einem falschen religiösen Individualismus führen. Das bedeutete aber nichts anderes als eine völlige Verkennung der sozialen Natur des Menschen auf religiösem Gebiete. Methodisches Streben nach christlicher Vollendung und individualisierende Tendenzen im religiösen Leben sind durchaus nicht gleichbedeutende Begriffe. Die Methode steht von sich aus nicht weniger im Dienst des Aufbaus der christlichen Einzelpersönlichkeit wie des Gliedes am geheimnisvollen Herrenleib.

4. Wie die methodische Aszese den organischen Zusammenhang zwischen individuellem und sozialem religiösen Leben nicht zerreißen darf, so darf sie auch zwei andere organische Einheiten nicht zerstören: die Kontinuität in der zeitlichen Entwicklung des religiösen Lebens und die Einheit in der Motivierung und Übung der christlichen Tugend. Es entspricht nicht dem Gesetz organischer Kontinuität des religiösen Lebens, wenn beispielsweise in religiösen Noviziaten versucht wird, die seelische und religiöse Entwicklung

der jungen Novizen noch einmal auf ein geistiges Kindheitstadium zurückzubiegen. Es kann doch wahrhaftig nicht im Sinne einer gesunden aszetischen Erziehung und auch nicht im Interesse eines Ordens oder Klosters liegen, einen jungen Mann voll drängender Initiative und geistiger Selbständigkeit noch einmal zu einem hilflosen, wirklichkeitsfremden, subalternen und infantilen Menschen zu machen. Ein solches Unternehmen muß heute um so mehr fehlschlagen, als die jungen Leute in der Regel bereits eine Lebensreife und Erfahrung in den Orden mitbringen, wie sie früher mancher Ordensmann kaum nach vielen Jahren des Ordenslebens errungen hat. Ebensowenig entspricht es einer organischen Methode in der religiös-pädagogischen Führung junger Menschen, ganze Stufen physisch-geistiger Entwicklung einfachhin zu überspringen oder unbeachtet zu lassen. Ein derartiges Vorgehen würde sich jedesmal rächen entweder durch ein verspätete geistige Pubertät oder durch anderweitige seelische Hemmungen und Verkrampfungen. Daß Gott ausnahmsweise einen jungen Mensch wie den heiligen Aloisius einen verkürzten Weg zur Heiligkeit führte, berechtigt noch nicht zur blinden Nachahmung. Heilige stellen Ausnahmen dar und bestätigen damit nur die Regel.

Die andere organische Einheit, gegen die sich eine methodische Aszese nicht versündigen darf, betrifft die Motivierung und Übung der christlichen Tugend. Die moderne Psychologie hat dargetan, daß sich ethische Motive dann am wirksamsten entfalten können, wenn sie untereinander organisch verbunden und zu einem einheitlichen, die gesamte Wirklichkeit in gestufter Ordnung erfassenden Wertkomplex verbunden sind. Doch darf dieser Motivkomplex, in unserem Fall der christliche Kosmos, nicht nur ein farbloses, abstraktes Gebilde bleiben, sondern muß sich zur konkreten und persönlichen Zielgestalt verdichten. Diese bildet der individuelle Beruf, der den persönlichen Pflichtanteil des einzelnen an der Verwirklichung der christlichen Wertordnung bezeichnet und zugleich das Wie der Verwirklichung für alle persönlichen Lebensgebiete festlegt. Die konkrete Berufsgestalt bestimmt dann auch die Betonung bestimmter Tugenden und beseelt ihre Übung von einer letzten lebensvollen Zieleinheit her. Dadurch wird verhindert, daß das christliche Ethos in ein bloß mechanisches Aktezüchten und einen stückhaften Tugenderwerb ausartet[19]).

Im übrigen ist das individuelle Lebens- und Entwicklungsgesetz bei jedem Menschen verschieden. Auch der Erwachsene hat noch seine inneren Entwicklungsstufen. Ihnen hat sich die Methode an-

[19]) J. Lindworsky, Psychologie der Aszese, S. 5 f.

zupassen. Denn das geistliche Leben ist nicht der Methode wegen da, sondern umgekehrt die Methode um des Lebens willen. Je mehr jedoch jemand innerlich voranschreitet, desto weniger wird er ihrer Stütze bedürfen. Zwar wird er auch später noch zielstrebig zu Werke gehen, aber sein Weg wird immer persönlicher und individueller werden. Persönlichkeit und Methode werden in eins verwachsen. Die Frage nach der subjektiven Seite des aszetischen Lebens wird bei ihm mehr und mehr gegenüber der objektiven zurücktreten. Sein geistliches Leben geht in ein neues Stadium der „Unbewußtheit" ein. Doch besteht dieses nicht im „dunklen" Denken und Wollen, von dem früher die Rede war, sondern im Untergehen aller eigenen Interessen in den Interessen Gottes. Die neue Unbewußtheit ist höchste objektive Klarheit des Geistes, der sich bloß deswegen nicht der Reflexion seiner subjektiven Seelenvorgänge zuwendet, um sein übernatürliches Objekt nicht aus dem Auge zu verlieren, während die Reflexion auf der früheren Stufe des geistlichen Lebens gerade dazu dienen soll, auf schnellste und sicherste Weise an dieses Objekt heranzukommen. Wir werden also eine Unbewußtheit auf der höheren Stufe der inneren Entwicklung bejahen, auf den vorhergehenden Stufen, besonders aber im ersten Stadium des geistlichen Lebens, stärker beschränken.

Damit haben wir die wesentlichen Forderungen kennengelernt, die erfüllt sein müssen, wenn eine methodisch geübte Aszese nicht die organische natürliche Entwicklung der Gnade und des Seelenlebens gefährden soll. Das Gesetz: *gratia supponit naturam,* bestätigt sich auch für die Dynamik des inneren Lebens. Wo es die aszetische Selbst- oder Fremderziehung übertritt, geschieht es nicht bloß zum Schaden der natürlich-seelischen, sondern immer auch der übernatürlichen Entwicklung. Damit soll aber wie mit der ganzen gegenwärtigen Arbeit keineswegs einem falschem Konformitätssystem zwischen Gnade und Natur das Wort geredet werden. Die Teleologie der Gnade schließt sich zwar normaler Weise aufs engste der natürlichen Lebensentwicklung an. Das bedeutet aber durchaus nicht, daß auch ihre innere Zielrichtung mit der Tendenz natürlicher Lebensentfaltung immer gleichlaufen muß. Das Wachstum übernatürlichen Lebens wird im Gegenteil oft genug auf Kosten einer allseitigen natürlichen Entwicklung, zuweilen auch der Natur gehen. Oder sagen wir es anders und besser: Der Ablauf und Inhalt des natürlichen Lebens ist von Gott in der gegenwärtigen Heilsverwirklichung schon so vorhergeplant, daß er auch auf die Gnade der jetzigen Ordnung vorbereitet, die wesentlich eine „Kreuzesgnade" ist. Denn wie sie aus dem Sterben Christi fließt, so kann

sie auch nur wieder durch unser Hineinsterben in ihn zu ihrer Vollendung gebracht werden. Auch die „gekreuzigte Natur" und die „Kreuzesgnade" sind noch aufeinander abgestimmt und entsprechen sich. So behält das Axiom: *gratia supponit naturam* auch unter diesem Aspekt seine Gültigkeit. Doch hier liegen Probleme verborgen, die noch einer besonderen Bearbeitung bedürfen.

DAS GEBETBUCH IN DER ZEIT DER KATHOLISCHEN RESTAURATION

VON ALOIS SCHROTT S. J. — INNSBRUCK

(Fortsetzung und Schluß)

II. DIE GEBETSLITERATUR DER JESUITEN IM 16. UND 17. JAHRHUNDERT

1. GEBETBÜCHER DER ERSTEN DEUTSCHEN JESUITEN

Wenn wir über Gebetsliteratur sprechen, die von Jesuiten auf deutschem Sprachgebiet geschaffen wurde, müssen wir mit Canisius beginnen. Er ist der erste und zugleich auch der größte deutsche Jesuit. Sein schriftstellerisches Wirken ist genugsam bekannt. Er hat auch mehrere Gebetbücher verfaßt, die es verdienen, heute noch aufgelegt zu werden. Sie sind tatsächlich seit den Lebzeiten des Heiligen nicht mehr vom Büchermarkt verschwunden[1]).

Das älteste Gebetbuch, das wir von Canisius kennen, heißt: „Kurtze Erklärung der Fürnemsten Stuck des wahren Catholischen Glaubens. Auch rechte und Catholische Form zu betten“[2]). Johann Bapt. Reiser konnte ein Exemplar der ersten Ausgabe feststellen[3]) und hat uns eine Neuausgabe dieses Gebetbuches besorgt[4]).

Ein zweites Gebetbuch des hl. Canisius ist das lateinische „Manuale catholicorum“, das für Studenten geschrieben ist[5]).

[1]) Im Jahre 1906 hat J. B. Lohmann S. J. das „Katholisch Gebetbuch vom seligen Petrus Canisius S. J.“ nach der 2. Auflage vom Jahre 1828 neu herausgegeben (Paderborn 1906).

[2]) Kurtze Erklärung der Fürnemsten Stuck des wahren Catholischen Glaubens. Auch rechte und Catholische Form zu betten. Alles von newem mit fleiß gebessert und gemehret durch D. P. Canisium, Thumprediger zu Augsburg Anno Dni MDLXIII. — Diese zweite Auflage verzeichnet auch A. De Backer-K. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus (10 Bde, Bruxelles-Paris 1890—1909) II, 627. Vgl. auch die Ergänzungen dieser Bibliographie: Corrections et Additions à la Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Paris 1922, und: Supplément au „De Backer-Sommervogel“ par M. Rivière, 1911—1917 (bisher erschienen Faszikel 1—4).

[3]) Vgl. Theol.-prakt. Monatsschrift, Passau 1895, 135—137. Die erste Ausgabe stammt wahrscheinlich aus dem Jahre 1560 und ist in Dillingen bei Sebaldus Maier erschienen.

[4]) Gebetbuch des seligen Petrus Canisius S. J. Theol. nebst dessen kurzer Erklärung der Hauptwahrheiten des katholischen Glaubens (Originaltext in neuerer Orthographie) herausgegeben für Geistliche und Laien von Joh. Bapt. Reiser, Regensburg 1867.

[5]) Manuale catholicorum in usum pie precandi et cum Romano calendario nunc primum editum. Friburgi Helvetiorum, Abraham Gemperlin 1587 (Sommer-

Außer diesen zwei Gebetbüchern hat Canisius wahrscheinlich einen „Hortulus animae“ herausgegeben[6]). Er hat sich aber auch sonst um die Pflege der Gebetes sehr verdient gemacht. Dem kleinen und dem kleinsten Katechismus hat er häufig einen Gebetsanhang beigefügt[7]). Da wir nicht eine bibliographische Arbeit liefern wollen, lassen wir es mit diesen Angaben und Verweisen genügen und gehen nun auf den Inhalt der Canisiusgebetbücher ein.

Wir stehen bei diesen Gebetbüchern wohl auf der Höhe der Gebetsliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts. Es wird sich daher auch eine ausführliche Behandlung lohnen[8]).

---

vogel II, 677, 22. Vgl. daselbst die anderen Ausgaben des Manuale catholicorum). — Wir benützen die Ausgabe von Herenaeus Haid, Augustae Vindelicorum MDCCCXLI, da uns eine ältere Ausgabe nicht erreichbar war.

[6]) Vgl. Beißel, a. a. O., S. 286. Beißel gibt eine Ausgabe aus dem Jahre 1663 an. Uns liegt eine Ausgabe aus dem Jahre 1592 vor: Hortulus animae suavissimis floribus refertus, in quo officium B. Mariae et defunctorum ac septem Psalmi Poenitentiales, Graduales atque alia quamplurima sunt posita. Cum facultate Superiorum. Dilingae, Excudebat Joannes Mayer, MDXCII (Schwaz, Franziskaner R VI/9.29). Diese Ausgabe ist also anonym; wahrscheinlich nicht von Canisius selbst besorgt.

[7]) Vgl. O. Braunsberger, Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu, Freiburg 1893, 98—135. — Als Beispiele seien hier angeführt: Catechismus catholicus iuventuti formandae hoc saeculo quam maxime necessarius, Antverpiae 1559. Accessere preces Horariae de aeterna sapientia .... (Sommervogel II, 634). — Der Klain / Catechismus sampt / kurtzen gebetlein für die einfältigen. / Begreifft auch ainen / Kalender und Christenliche underricht von den hailigen Sacramenten der Buss / und des Fronlaichnams Jesu Christi / .... (Braunsberger, a. a. O., 108 Anm. 3).

[8]) Althaus, a. a. O., S. 72 f. schreibt: „Es ist uns wohl verständlich, daß dieses Gebetbuch in katholischen Kreisen sehr bald Eingang gefunden hat und sich noch heute großer Beliebtheit erfreut. Canisius besitzt die Gabe der Anpassung an die Empfindungen und Bedürfnisse des kath. Christen, wie wenig andere. Dazu zeigt er eine ungemeine Gewandtheit der Sprache. Das Beste, was die erbauliche Literatur der Vergangenheit und Gegenwart darbot, hat er für seine Zwecke verwertet und in ansprechender, gefälliger Form wiedergegeben. Altes, edles Gut versteht er neu umzugießen, und harte, spröde Stoffe so zuzurichten, daß sie jedermann annehmbar werden. So trägt sein Buch, aus so mannigfaltigen Quellen es auch geschöpft ist, dennoch einen ganz einheitlichen Charakter nach Form und Inhalt. Selbst da, wo für ein einzelnes Gebet mehrere Vorlagen verschiedener Verfasser benutzt werden, sind dieselben doch so geschickt zusammengearbeitet und miteinander verschmolzen, daß das Gebet sich als ein Werk aus einem Guß darstellt. Dadurch wird der Quellennachweis im einzelnen sehr schwierig. Um so mehr als Canisius die herkömmliche Gepflogenheit, die Gewährsmänner zu verschweigen, auch seinerseits im allgemeinen befolgt. Nur hinsichtlich einer geringen Zahl von Gebeten, die er von altbewährten, als kirchliche Autoritäten geltenden Verfassern entlehnt hat, macht er eine Ausnahme. So be-

Das erste Gebetbuch des hl. Canisius, „Rechte und Catholische Form zu betten", das uns in der Ausgabe von Reiser vorliegt, ist verbunden mit dem kleinen Katechismus. Außerdem ist darin ein ausführlicher Unterricht über Beicht und Kommunion aufgenommen, wahrscheinlich der Inhalt des „Beicht- und Communionbüchleins", das Canisius auch getrennt herausgegeben hat[9]). Im übrigen ist an der bestehenden Form der Gebetbücher festgehalten. Der Katechismus, den wir hier nicht näher zu beschreiben haben, nimmt die ersten 88 Seiten ein. Zur Einleitung in das Gebetbuch gibt Canisius ein Kapitel: „Wie uns Christus zum Gebet so oft und emsig ermahnet im Evangelio"[10]). Hier sammelt Canisius aus dem Evangelium die Stellen über das Gebet. Daran fügt er mit eigenen Worten eine Ermahnung zum Gebet. Es folgen „Allgemeine Gebete eines Christen"[11]). Sie enthalten Gebete zu

finden sich hin und wieder die Namen Augustinus, Chrysostomus, Athanasius, Gregor, Beda, Joh. Damascenus, Thomas, Bernhard, Franciscus in den Überschriften angeführt. Neuere und zeitgenössische Gebetsquellen vermerkt er dagegen niemals, so reichlichen Gebrauch er auch von ihnen gemacht hat. Die Quellenforschung ist daher für einen überwiegenden Teil seiner Gebete, insonderheit der zahlreichen kombinierten Texte, auf mühevolle Einzeluntersuchung angewiesen. Doch können wir schon jetzt mit Sicherheit feststellen, daß er neben den offiziellen Missalien und Brevieren vor allem aus den Meditationes Augustini, aus dem Hortulus animae, aus den Erbauungsschriften der Carthusiani, sowie aus den Gebetbüchern Fabris und Wilds geschöpft hat. Mehrere Gebete entlehnt er aus dem vorreformatorischen ‚Salus animae', andere aus dem ‚Gilgengart' und der ‚Himmelstraße'. Aus dem ‚Methodus Confessionis' des Claudius Viexmontius entnimmt er ein Beichtformular, aus Joh. Lansperger einen Zyklus von 50 Gebeten über das Leben und Leiden Christi, aus Anselm die Fragestücke an den Sterbenden, aus Bernhard die Vaterunserauslegung. Für die Beichtunterweisung hat ihm ein mittelalterlicher Beichtspiegel zur Vorlage gedient und eine schöne Ansprache an Sterbende ist ganz nach Wild gearbeitet. Auch Thomas a Kempis, Joh. Mauburnus, Ludw. Granatansis, die hl. Mechtildis u. a. haben ihm Beiträge geliefert. So gleicht sein Werk einem kunstvoll hergestellten Mosaikgebilde, dessen einzelne Teile für einen gemeinsamen Zweck zusammengefügt sind." — Die Abhängigkeit des hl. Canisius von den Kartäusern erhellt wohl auch aus seinen persönlichen Beziehungen zur Kölner Kartause. Die Kartäuser beeinflußten damals mit ihren religiösen Schriften stark das katholische Leben in Deutschland. Vgl. J. Greven, Die Kölner Kartause und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland (Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung: Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, 1935).

[9]) Beicht- und Communionbüchlein. Kurtzer, gründlicher und notwendiger Bericht von den zwayen heiligen Sacramenten der Buß, des Fronleichnams Christi. Durch Petrum Canisium der Societät Jesu Theologum zum letztenmal übersehen und gebessert. Gedruckt zu Dilingen durch Johannem Mayer 1579 (Sommervogel VIII, 1980, 13; vgl. II, 672).

[10]) S. 91. [11]) S. 93—130.

den drei göttlichen Personen, zur Heiligsten Dreifaltigkeit, zwei Vaterunser-Auslegungen, deren zweite vom hl. Bernhard stammt, eine Auslegung des Ave Maria, zwei Gebete über die zehn Gebote Gottes, das Gebet für die allgemeinen Anliegen der Christenheit, das heute noch in Gebrauch ist, Gebete für die geistliche und weltliche Obrigkeit. Die nächste Gruppe bilden die Morgengebete und Gebete „am Tag zu besonderen Zeiten zu sprechen". Davon dienen hervorgehoben zu werden die Übersetzungen des Te Deum und Benedictus, die Gebete vor und nach der Arbeit und bei Tisch, die einfach Übersetzungen der liturgischen Gebete sind, und die „kurzen Gebetlein oft zu gebrauchen, und besonders darunter etlich, wenn die Uhr schlägt." Unter den Abendgebeten ist eine Gewissenserforschung mit drei Punkten, Dank für die Wohltaten, Bitte um Erleuchtung und Erforschung des Gewissens, Reue und Vorsatz. Die folgenden Gebete sind Dank- und Lobgebete besonders für den Sonntag. Das letzte darunter: „Sieben Danksagungen für die heiligen sieben Blutvergießungen Christi, wider die sieben Todsünden nutzbar zu sprechen"[12]). Von den Gebeten, die „in der Kirche besonders zu gebrauchen", heben wir hervor: „Der gulden Psalter St. Augustini, den er seiner Mutter, der hl. Monika zu Gefallen gemacht hat"[13]) und „Sieben Gebete der lieben Erzväter des Alten Testamentes zu Christo" (die O-Antiphonen[14]). Den Schluß bildet eine Art Rosenkranz: „Wie man das ganze Leben Christi in kurze Gebetlein ziehen, auch als einen geistlichen Rosenkranz gebrauchen, und desselben an einem Pater noster sich erinnern kann"[15]); z. B.:

„1. O Herr Jesu Christe, dir sei ewig Lob und Dank, daß du mich und alle Ding um meinetwillen erschaffen hast, und mich unwürdige und undankbare Kreatur solange mit deinen Guttaten aufenthaltest. Ach gib mir, daß ich dich, meinen Schöpfer erkenne, fürchte, in Ehren habe, und aus ganzer Begierde dir getreuen schuldigen Dienst erzeige. Alleluja. Ave Maria."

Die nächsten Gebete sind „bei dem Amt der heiligen Messe" zu gebrauchen, lange Gebete zur Vorbereitung, zur Erweckung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe und ein Gebet beim Emporheben der Hostie. Hier schließen sich die Gebete zum Leiden Christi an: Tagzeiten vom Leiden Christi, die in sieben Prosagebeten bestehen, Gebete zum Gekreuzigten (dem hl. Gregor zugeschrieben), zu den sieben Worten des Gekreuzigten (Beda Ven.), zu den heiligen Gliedern Christi und ein Gebet, „daß der Mensch dem Leben und dem Bildnis des Gekreuzigten Herrn Jesus Christus möge gleichförmig werden". Eine deutsche Übersetzung von Vesper und Komplet folgen, die Komplet hat fünf Psalmen.

[12]) S. 171. [13]) S. 180—191. [14]) S. 196—198. [15]) S. 198—219.

Die folgenden fünf Absätze enthalten die Gebete zu den Heiligen, unter denen sich zahlreiche Vätergebete befinden, aber kein Gebet zu einem bestimmten Heiligen, sondern nur zu den verschiedenen Heiligengruppen: Martyrern, Bekennern usw.; ferner die sieben Bußpsalmen wider die sieben Hauptsünden, Gebete in Leiden und Widerwärtigkeiten. Dann folgen „Achtzehn Fragestücke vom heiligen Sakrament der Buße, für diejenigen gestellt, welche sich zur Beicht anstellen wollen“[16]), Beichtgebete mit einem langen Beichtspiegel, ein Unterricht von dem hochwürdigen Sakrament des Altars in achtzehn Fragstücken, Kommuniongebete. Beiden Übungen voraus gehen noch Gebete für die armen Seelen. Ein Anhang bringt die liturgischen Meßgebete, die Litanei vom heiligsten Namen Jesu und die lauretanische sowie die Aller-Heiligen-Litanei, den Kreuzweg und das Stabat Mater.

Das Manuale catholicorum weist nicht nur einen völlig verschiedenen Aufbau, sondern auch zahlreiche andere Übungen und Gebete auf als das deutsche Gebetbuch des hl. Canisius. Wir geben deshalb eine Inhaltsübersicht:

Ad precandum Deum excitamenta. Kalendarium.

I. *Exercitium: Matutinum* (Morgengebete).

II. *Exercitium: Vespertinum* (Abendgebete).

III. *Exercitium: Ad aeternam Dei Sapientiam honorandam per preces horarias distributum*[17]).

IV. *Exercitium: Ad varias virtutes obtinendas* (Übung der göttlichen Tugenden).

V. *Exercitium. Ad Jesu Christi Passionem sacratissimam honorandam ac meditandam pertinens* (Vätergebete, Passio nach Johannes, Meditanda puncta Dominicae passionis)[18]). *Officium de cruce.*

VI. *Exercitium: Sacro Missae officio respondens, ut illud in principio, medio, ac fine utiliter audiatur.*

VII. *Exercitium: Ad contritionem comparandam, et confessionem catholice instituendam* (nur Gebete).

VIII. *Exercitium: Ad sacrosanctam Eucharistiam sumendam dirigens* (nur Gebete).

IX. *Exercitium: Diebus maxime Dominicis accomodatum* (Dankgebete).

X. *Exercitium: Ad praecipuas ecclesiae ferias per totum annum celebrandas* (kleine Gebetlein und die liturgische Festoration).

XI. *Exercitium: Ad beatissimam Virginem Matrem salutandam aliosque Sanctorum ordines quovis anni tempore catholice invocandos congruens* (mehrere Gebete zur Mutter Gottes und je ein Gebet zu jeder Klasse von Heiligen).

---

[16]) S. 354—357.

[17]) Vgl. H. Suso, Betbüchlein der ewigen Weisheit, Basel 1518, 5. Aufl. des Horologium sapientiae aeternae; bei Hasak, Dr. Martin Luther 215.

[18]) Z. B. S. 5: *Respice in faciem Christi tui, qui mortis pro nobis appetendae desiderio incensus, inimicis capitalibus obviam processit, et a Juda quidem proditore osculum sumpsit, ab aliis vero discipulis derelictus, et a facinorosis militibus tamquam latro vinctus, ligatus direque tractus fuit.*

XII. Exercitium: Precandi pro diversis hominum ordinibus, statibus atque condicionibus (Gebete für die weltliche und geistliche Obrigkeit, für Eltern, Wohltäter, Freunde, Kranke, in verschiedenen Nöten).

XIII. Exercitium: Constans ex Psalmis, ut vocant, Gradualibus XV.

XIV. Exercitium: Septem Psalmi poenitentiales.

XV. Exercitium: In tribus Litaniis recitandis positum, Jesu Christi, Mariae et Omnium Sanctorum.

XVI. Exercitium: Ad fidelium Defunctorum animas Deo peculiariter commendandas.

Wenn wir den Hortulus, den wir erwähnt haben[19]), Canisius zuschreiben dürfen, hätten wir noch ein drittes Gebetbuch vor uns, das wiederum bedeutende Verschiedenheiten aufweist. Dem Kalendarium folgt der kleinste Katechismus, diesem das Officium B. M. V., die Psalmi graduales und poenitentiales, das Officium mortuorum, sieben Offizien für die Wochentage (kleine Tagzeiten): zur Heiligsten Dreifaltigkeit, für die Verstorbenen, zum Heiligen Geist, zu allen Heiligen, zum heiligsten Altarsakrament mit Kommuniongebeten, zum heiligen Kreuz, zur schmerzhaften Mutter Gottes. Unter anderen Gebeten finden wir noch die Offizien vom heiligsten Namen Jesu, von der ewigen Weisheit und von den heiligen Engeln. Hier werden also die Tagzeiten bevorzugt.

Canisius hat auf alle Fälle zur Entwicklung des katholischen Gebetbuches viel beigetragen. Er bewährt sich auch hier wie in seinen Katechismen als gewandter Schriftsteller. Mit feinem Blick wählt er das Beste aus, stellt eine reiche Auswahl von Gebeten zusammen, ohne zu breit und weitschweifig zu werden. An der Methodisierung und Schematisierung des Gebetbuches, die Althaus den Jesuiten zuschreibt, hat Canisius noch keinerlei Anteil. Er führt im Gebetbuch ganz die Tradition seiner Vorgänger weiter. Wenn eines auffällt, so ist es, daß er wohl fleißig den Fundort und den Verfasser anführt, wenn er Vätergebete bringt, niemals aber zeitgenössische Gebetbücher oder mystische Quellen[20]), die er sicher gekannt hat. Außer Tauler und Brigitta hat er niemand zitiert. Der Grund mag wohl darin zu suchen sein, daß Canisius zwar diese Quellen benützt, aber die Gebete nach eigenen Plänen und Gedanken verarbeitet hat. Gerade dadurch konnte es ihm gelingen,

[19]) Oben S. 212.

[20]) Der Ordensgeneral P. Mercurian hatte eine „Institutio circa usum librorum prohibitorum et aliorum quorundam" erlassen, in der er den Ordensmitgliedern die Lesung mehrerer mystischer Werke als dem Institute nicht entsprechend verbietet. Canisius führte diese Verordnung in Deutschland durch. Vgl. O. Braunsberger, B. Petri Canisii Epistolae et Acta III, Freiburg 1922, 779f. S. auch Bremond, a. a. O., VIII, 19. — Vielleicht lag für Canisius auch darin ein Grund, Mystikerautoren, die er benutzte, nicht zu nennen.

jene Breite und Weitschweifigkeit zu vermeiden, die so vielen Gebetbüchern anhaftet.

Im Vergleich zu den zeitgenössischen Gebetbüchern können wir bei Canisius eine Neuerung feststellen, nämlich die Verbindung des Katechismus mit dem Gebetbuch. Er hat das Gebetbuch zu einem „Lehr- und Gebetbuch" gemacht, oder wie sich viele Gebetbücher des 18. und 19. Jahrhunderts nennen, zu einem Lese- und Gebetbuch"[21]). Doch auch in dieser Neuerung hat Canisius nicht den absoluten Anfang gemacht. Schon die Gebetbücher des ausgehenden 15. Jahrhunderts haben in ihren Inhalt auch Teile der damals bestehenden Beichtbüchlein, Credoerklärungen, Sterbebüchlein usw. aufgenommen[22]). Für die Neuzeit dürfen wir immerhin Canisius als den Begründer dieser Neuerung betrachten. Die folgende Entwicklung wird diesen Ansatz nach verschiedenen Seiten hin weiterführen. So wirkt sich diese Neuerung in der Entwicklung des Gebetbuches entscheidend aus[23]). Vor Canisius haben schon Witzel und Fabri in Verbindung mit dem Gebetbuch einen Katechismus herausgegeben, aber sie haben sich damit nicht durchgesetzt.

Verwandt mit den Gebetbüchern des heiligen Canisius sind die des P. Michaelis, der oft den Beinamen „Brillmacher" trägt. Sein erstes Gebetbuch ist im Jahre 1561 erschienen[24]). Uns

[21]) Z. B.: J. M. Sailer, Vollständiges Lese- und Betbuch. Zum Gebrauche der Katholiken, I. Teil, München-Ingolstadt 1783; II. Teil, Bamberg 1784 (in zahlreichen Auflagen, auch in verkürzter Ausgabe erschienen).

[22]) Vgl. Hotzy, a. a. O., S. 14 f.; M. Gatterer, Katechetik[4], Innsbruck 1931, 31—33; J. Janssen, Geschichte des deutchen Volkes I[17], 58; E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters II, 125 f. 133 f. 169 f. — Diese Beichtbüchlein, Credo, Erklärungen usw. sind die Vorläufer des neuzeitlichen Katechismus, die Werke des religiösen Volksunterrichtes. Es ist bezeichnend, daß schon im 15. Jahrhundert die Tendenz auftritt, ihren Inhalt in das Gebetbuch aufzunehmen. Es fehlte aber noch die kurze, prägnante Form der Frage- und Antwortmethode.

[23]) Canisius hat auch noch andere Werke herausgegeben, die wir zur Andachtsliteratur rechnen können. So z. B.: Lectiones et Precationes Ecclesiasticae. Opus novum et frugiferum plane in usum scholarum Catholicarum omniumque pietatis verae studiosorum, ut statim ex indice et praefatione cognoscetur. Cum gratia et privilegio Caesareae Maiestatis. Ingolstadii, Alexander et Samuel Vueyssenhornij ediderunt Mense Aprili post Christum natum Anno MDLVI (Sommervogel II, 667). Dieses Werk hat später öfters Nachahmung gefunden. Es enthält die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage und zeigt, wie Canisius den Anschluß an die Liturgie im Gebete gefördert hat, besonders wenn wir auch beachten, wie er in seinen Gebetbüchern die liturgischen Gebete bevorzugt.

[24]) Peter Michaelis, Serta honoris et exsultationis ad Catholicam devotionem exornandam, Coloniae 1567; ibid. 1589, 1590 (Sommervogel zieht die Ausgabe von 1561 in Zweifel. Sie trug den Titel „Sertum precatorium". Brillmacher war damals aber erst 19 Jahre alt) (Sommervogel II, 182).

steht nur eine spätere Ausgabe der „Serta honoris et exultationis“ zur Verfügung[25]). Neben diesem ersten Gebetbuch hat Brillmacher noch mehrere andere geschrieben[26]). Was uns hier an seinen Gebetbüchern interessiert, ist, daß auch er den Katechismus mit dem Gebetbuch verbindet, ferner, daß er schon die Betrachtung stärker hervortreten läßt. Im ersten Teil seines Gebetbuches bringt er Gebete nach einem Wochenplan. Während die übrigen Gebete an den ersten drei Wochentagen zu Ehren der drei göttlichen Personen, am Mittwoch zu Ehren der Heiligen, Donnerstag zu Ehren des heiligsten Altarsakramentes, Freitag zum Leiden Christi, Samstag zu Ehren Marias angeordnet sind, behandeln die parallel laufenden Betrachtungen das Tugendleben Christi: Am Sonntag die Würde und Majestät Christi, am Montag die Demut, am Dienstag die Sanftmut, am Mittwoch den Gehorsam, am Donnerstag die Liebe, am Freitag die Geduld, am Samstag die Großmut. Diese Betrachtungen hat Brillmacher von Canisius entlehnt[27]).

Auch Althaus beschäftigt sich mit den Gebetbüchern Brillmachers[28]). Seine Ausführungen scheinen uns jedoch übertrieben. Neu ist bei Brillmacher die stärkere Hervorhebung der Betrachtung. Seine Betrachtungen haben drei Punkte. Es handelt sich also hier schon um die methodische Betrachtung. Canisius hat diese noch nicht in sein Gebetbuch hineinbezogen, obwohl er in seinem Manuale Betrachtungen gibt. Von einem „Gebets- und Meditationsschematismus“, wie ihn Althaus kennzeichnet, finden wir aber bei Brillmacher noch nichts. Immerhin läßt sich hier beobachten, wie die methodische Betrachtung in das Gebetbuch

---

[25]) Serta honoris et exultationis ad Catholicam devotionem exornandam et exhilarandam. Authore Petro Michaelis S. J. Theologo. Cum licentia Superiorum. Coloniae, Apud Geruinum Calenium et heredes Joannis Quentelij. Anno 1589 (Sommervogel II, 182, 1).

[26]) Christliche Catholische Ehrenkrentzlein Zur Andacht und Gebett .., zu Cölln 1592; ibid. 1713 (Sommervogel II, 182). — Bett- und Betrachtungsbuch .., Cölln 1589 (Sommervogel II, 184). — Catholische Gebett auf alle Tage der Wochen zu sprechen .., Cölln 1608 (weitere vgl. Sommervogel II, 184). — Catechismus, das ist christlicher Bericht von wahrer Religion und Gottesdienst sampt einem andächtigen Bettbuch ..., Cölln 1587; ibid. 1589, 1600, 1603 (Sommervogel II, 184 f.).

[27]) Vgl. P. Canisius, Andechtige Betrachtungen auf alle Tage in der Wochen. mit angehenckten Gebettlein ..., Thierhaupten 1595 (Sommervogel II, 681); und: Institutiones Christianae pietatis seu parvus Catechismus catholicorum. Auctore Petro Canisio S. J. Theologo. Accessere preces horariae de aeterna sapientia .. cum quibusdam christianis exercitationibus. Coloniae, apud Maternum Cholinum MDLXVII (Sommervogel II, 636).

[28]) a. a. O., 74—78.

einzudringen beginnt[29]). Durch die Tätigkeit der Jesuiten wurde sie zum Allgemeingut des Volkes. Bemerkenswert sind an Brillmachers Gebetbuch noch die Berufs- und Standesgebete, die vornehmlich den zweiten Teil seines Gebetbuches füllen. Neben den Gebeten für die Vorgesetzten, Eltern usw. finden wir hier Gebete eines Predigers, Beichtvaters, eines Lehrers, Ratsherrn, einer obrigkeitlichen Person, eines Untertanen, eines Dieners usw. Diese Differenzierung der Gebete nach den bürgerlichen Berufsklassen hat im 17. Jahrhundert die Gebetbücher förmlich überwuchert.

Vereinzelt in seiner Art ist das „Promptuarium Catholicae Devotionis" des P. David Corner[30]). Es schließt sich stark an die außerhalb seines Ordens bestehende Gebetsliteratur an. Im Vorwort sagt der Verfasser, schon viele und vorzügliche Gebetbücher seien erschienen, er wolle nur das Beste aus ihnen sammeln, wenn er auch einige neue Gebete hinzugebe. Er nennt dann als Quellen die Namen: Lansperg, den Kartäuser Hugo, Blosius, Faber von Heilbronn, Wild, Verrepäus, Canisius, Sailly, Petrus Michaelis. Offizien oder Tagzeiten hat Corner in sein Gebetbuch nicht aufgenommen, wohl aber Litaneien. Im ersten Teil sammelt er die täglichen Gebete, Unterrichte über Messe und Gewissenserforschung, in den folgenden Teilen Litaneien und Gebete für die verschiedenen Andachten zur Heiligsten Dreifaltigkeit, zum Leiden Christi, zu Maria, zu den Engeln und Heiligen und für die Feste des Jahres. Die Eigenart des Jesuitengebetbuches tritt vielleicht am stärksten hervor in den drei Schlußkapiteln: Gebete für Priester, für Ordensleute und für Kongreganisten. Das Gebetbuch ist vornehmlich für Kongreganisten bestimmt, aber auch allgemein für die Gläubigen. Es ist ein Bei-

[29]) Vgl. dazu P. Pourrat, La Spiritualité chrétienne III, Paris 1927, 1—74. — Vgl. auch H. Watrigant, Quelques promoteurs de la méditation méthodique au 15. siècle. (Bibl. des exercices de S. Ignace 59), Paris 1919, und ders., Les Origines de la méditation méthodique: Revue d'Ascétique et de Mystique III (1922) 134—155; IV (1923) 19—29. — Die Betrachtung ist nicht eine Neuschöpfung des 16. Jahrhunderts. Viel früher, schon im Mittelalter, hat eine Bewegung zum betrachtenden Gebet eingesetzt. Vgl. W. Schmitz, Das betrachtende Gebet im Mittelalter: Theologisch-praktische Quartalschrift 56 (1903) 511—523. Später knüpft sich die Geschichte der Betrachtung an die Namen Gerson, Mauburnus, Radewijns, Gerard de Zutphen, Garcia de Cisneros. Ihre große Verbreitung und ihren Einfluß hat die methodische Betrachtung wohl erst mit dem Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius und mit der seelsorglichen Tätigkeit der Jesuiten erlangt.

[30]) Promptuarium Catholicae Devotionis Selectissimas Orandi formulas continens. Ex optimis quibusque Auctoribus sacris gestum Opera Davidis Gregorii Corneri S. J. Editio absoluta Passavii apud Crispinum Voytlander 1619. 16°, 812 S. (Innsbruck, Servitenkloster XIV, 55; vgl. Sommervogel II, 1472).

spiel für das starke inhaltliche Anwachsen der Gebetbücher im 16. und 17. Jahrhundert, das bald zur Ursache einer Spaltung in Standesgebetbücher werden wird. Trotz des sehr kleinen Druckes zählt es im gewohnten Gebetbuchformat 812 Seiten. Vom Canisiusbetbüchlein sticht es unangenehm ab durch seine Weitschweifigkeit[31]).

2. DIE »MANUALIA SODALITATIS« UND DIE »THESAURI INDUSTRIARUM«

Noch im 16. Jahrhundert werden von den Jesuiten Andachtsbücher herausgegeben, die von der bisher geltenden Art stark abweichen und die im 17. Jahrhundert die weiteste Verbreitung finden. Sie tragen die Titel: „Manuale Sodalitatis", „Thesaurus precum ac variarum industriarum", „Thesaurus industriarum piarum"[32]). Es erscheinen zwar auch noch in der Folgezeit Gebetbücher von Jesuiten, die ihre individuelle Eigenart sich gewahrt haben, manche davon haben sogar eine unglaublich hohe Auflage erlebt, wie das „Coeleste Palmetum" des Wilhelm Nakatenus. Aber in ihnen finden sich auch zahlreiche Elemente der Manualia und Thesauri. Diese können jedenfalls schlechthin als Erzeugnisse der Jesuiten angesprochen werden. Sie fehlen im 17. u. 18. Jahrhundert in keinem Jesuitenkollegium und in keiner Kongregation. Deshalb müssen wir uns mit ihrem Inhalt etwas mehr vertraut machen.

[31]) Andere noch im 16. Jahrhundert erscheinende, aber vereinzelt bleibende Gebetbücher von Jesuiten sind: D. Menghin, Enchiridion christianarum precationum, Ingolstadii 1586 (hat mehrere Auflagen erlebt; Sommervogel V, 947); J. Rhetius, Libellus precum, hymnorum, meditationum concinnatus, Coloniae 1560 (Sommervogel VI, 1705); J. Deckers, Exercitium christianae pietatis, Coloniae 1595 (Sommervogel II, 1870 f.); J. Busaeus, Thesaurus Orationum, Brunsbergae 1592 (Sommervogel I, 958); G. Scherer, Euchiridion christianarum precationum, Ingolstadii 1586 (Sommervogel VII, 752). — Weiters sei hervorgehoben: Altare Aureum Incensum / Apoc. c. 8. vers. 3. sive / Libellus Aureus / Exhibens varias Instructiones et Documenta / Omnisque generis / e precibus Ecclesiae, SS. Patrum, et Psalmis / Maximam partem selectas / Preces, Officia, Litanias, Oblatum iamdudum per Angelum / In Altari Aureo / quod est ante Thronum Dei a Sanctissimis viris / Incensum / Opera P. Henrici Bödeker S. J., Coloniae, Apud Arnoldum Metternich, prope Augustinianos. An. 1688, Cum Priv. S. C. M. spec. 16°, 30 u. 780 u. 13 S. (München, Bayr. Staatsbibl., Asc. 609). Bödeker hat 36 Litaneien, 56 Offizien, 7 Meßandachten gesammelt.

[32]) Der Name „Industriae" scheint vom Jesuitengeneral Aquaviva zu stammen. Er hat für seine Ordensmitbrüder „Industriae" verfaßt, die helfen sollen, den geistlichen Fortschritt zu fördern und den Gefahren des geistlichen Lebens wirksam zu begegnen. Sie handeln über Zerstreuungen und Fehler im Gebet, über den Mangel an Gehorsam, über Selbstliebe, Ruhmsucht, Sinnlichkeit, Zorn, Ungeduld, über verschiedene Versuchungen usw. Die „Industriae" der Ge-

Wir beginnen mit dem „Thesaurus piarum et Christianarum Institutionum" des P. Johann Perellius[33]). Aus ihm schöpfen ähnliche Werke späterer Zeit. Er ist erschienen im Jahre 1576.

Vorangestellt ist die *‚professio fidei Orthodoxae iuxta Concilium Tridentinum'*. Dann folgen die einzelnen Kapitel des Gebetbuches.

I. Über die Beicht, *quae octavo quoque die fieri solet; argumenta popularia pro confessione hebdomadaria, modus examinandi conscientiam pro confessione generali,* über den Nutzen der Generalbeicht, Vorbereitung auf die hl. Kommunion, *argumenta* für die Nützlichkeit der häufigen Kommunion, *argumenta contra frequentem communionem et eorum solutio,* über die tägliche hl. Messe, verschiedene Weisen die hl. Messe mitzufeiern, Erklärung der Geheimnisse der hl. Messe, wie man das Wort Gottes mit Nutzen hören kann, über das Gebet und die Betrachtung, über die Aufmerksamkeit während des Gebetes, die Zerstreuungen und Mittel dagegen, die Körperhaltung während des Gebetes, die Prozessionen, das Stundengebet, die Geheimnisse des Rosenkranzes, Erklärung des Paternosters und des Ave Maria, Morgen- und Abendgebete, Betrachtungen für die Tage einer Woche, zwei Gebete des hl. Thomas.

II. Mittel den Glauben zu bewahren, Heilmittel gegen das Schwören, Ehrfurcht gegen Eltern und Vorgesetzte, Heilmittel gegen die Ehrabschneidung, gegen die Sinnlichkeit, gegen Neid und Unmäßigkeit, Tugendlehre: über Demut, Geduld, Herzensfreude.

III. Die Zeremonien der Kirche. Das Kreuzzeichen: *de modo formandi signum crucis et de eius utilitate;* Taufe, Firmung, Buße, letzte Ölung; *Explicatio caeremoniarum:* über das Weihwasser, die Kerzen, die geweihte Asche, die Palmzweige, das Agnus Dei.

IV. *Regulae seu Ordinationes confraternitatis B. Virg. Mariae. Approbatio Sodalitatis beatissimae Virg. Mariae, Litaniae Lauretanae, Litaniae B. V. M. ex S. Scr. desumptae.*

V. Verschiedene Gebete. *Litaniae Catholicae* mit einer Paraphrase zu den Anrufungen der einzelnen Heiligen.

Der „Libellus Sodalitatis' des P. Coster[34]) läßt das Schlußkapitel des beschriebenen Manuale weg, stimmt aber im übrigen vollständig mit ihm überein. P. Veron, der im Jahre 1612 zu

betbücher sind ähnliche Instruktionen für den Laienstand. — Vgl. Institutum Societatis Jesu III, Florentiae 1893, 397—440.

[33]) Thesaurus piarum et Christianarum Institutionum in usum catholicae iuventutis praesertim vere Sodalitatis Deiparae Virginis editus. Per Joannem Perellium. Dilingae, Excudebat Joannes Mayer. (Jahreszahl fehlt, die praefatio dieser Ausgabe ist vom Jahre 1576.) (Sommervogel II, 1510; unter Coster wird eine spätere Ausgabe zitiert.)

[34]) Libellus Sodalitatis, Hoc est Christianarum Instituti librionum quinque..., Auctore R. P. Francisco Costero D. Theologo S. J. Antverpiae 1586 (Sommervogel II, 1511). — Sommervogel verzeichnet bis zum Jahre 1610 18 Auflagen dieses Werkes, außerdem verschiedene Übersetzungen. Coster hat auch den Thesaurus des P. Perellius mehrmals neu herausgegeben (Sommervogel II, 1510/11).

Köln ein „Manuale Sodalitatis“ herausgegeben hat[35]), schickt einen längeren Abschnitt mit Erzählungen über verschiedene von Maria gewirkte Wunder voraus, ferner eine Abhandlung über ihre Tugenden und deren Nachahmung, sowie über die Verehrung der Gottesmutter. Im übrigen stimmt er fast ganz mit dem Manuale des P. Perellius überein.

Nicht in diese Reihe gehört der „Sodalis Parthenius“[36]), der 1621 von den Kongreganisten in Ingolstadt herausgegeben wurde. Er enthält in drei Büchern die Entstehung der Kongregation und ihre Statuten mit einer kurzen Lebensbeschreibung mehrerer berühmter Sodalen, das Lebensideal des guten Sodalen und das Schicksal jener, die die Kongregation verfolgen oder ihr abtrünnig werden.

Dem „Thesaurus“ des P. Perellius folgen noch eine Reihe ähnlicher Werke ohne nähere Angabe des Autors, einfach als „Opera P. P. Societatis“[37]). Auf die Marianischen Kongregationen kommt in ihnen an letzter Stelle die Rede, das Schlußkapitel handelt über die Erziehung der Jugend und hier wird die Kongregation eingeführt.

In die Reihe dieser Kongregationshandbücher ist auch der „Thesaurus litaniarum et orationum sacer“ des P. Sailly einzustellen[38]). Der Verfasser sagt im Vorwort, er beabsichtige beson-

[35]) Manuale Sodalitatis Beatae Mariae Virginis in domibus et Gymnasiis Societatis Jesu toto Christiano orbe institutae, miraculis dictae sodalitatis illustratum a R. P. Francisco Veron S. J., Atrebati 1612 (vgl. Beißel, a. a. O., S. 288).

[36]) Sodalis Parthenius sive Libri tres, quibus mores sodalium exemplis informantur. Opera Maiorum Sodalium Academicorum B. M. V. Annunciatae in lucem dati. Ingolstadii MDCXXI (Sommervogel IV, 1640). — Sommervogel nennt als Verfasser dieses Werkes P. Gasp. Lechner.

[37]) Manuale Sodalitatis B. Mariae Virginis Omnibus Studiosis accomodatum. Nunc primum a Patribus Societatis Jesu Mussiponti recentioribus Deiparae Miraculis exornatum et plus dimidiae parte auctum / Permissu Superiorum, Coloniae, Sumptibus Bernardi Gualteri, Anno MDCXII (Sommervogel VIII, 604). Sommervogel schreibt dieses Werk P. Veron zu. — Thesaurus Precum ac Variarum Exercitationum spiritualium Ex probatis Authoribus collectus. Opera P. P. Societatis Jesu. In usum omnis quidem conditionis hominum sed maxime studiosae Iuventutis. Editio postrema. Prioribus auctior et correctior. Permissu Superiorum. Moguntiae, Sumptibus Joannis Crithij Anno MDCXII (Innsbruck, Jesuitenkolleg 4293). (Sommervogel zitiert eine andere Ausgabe unter Barscius I, 958). — Kongregationshandbücher erscheinen im 17. Jahrhundert so viele, als es Kollegien der Gesellschaft und Kongregationen gibt; z. B.: Manuale Sodalitatis, Viennae 1625 (Sommervogel VIII, 728/7); Manuale Congregationis B. M. V. in alma Universitate Graecensi erectae... 1628 (Sommervogel III, 1712); Thesaurus Marianae Sodalitatis, Freiburg i. d. Schweiz 1608 (Sommervogel III, 992).

[38]) Thesaurus litaniarum et orationum sacer. Cum suis adversus sectarios Apologiis. Studio et opera P. Thomae Sailii S. J. Presbyteri. Novo ordine disposi-

ders die Litaneien, die von verschiedenen Autoren in Gebetbüchern gedruckt wurden, zu sammeln und in einem Werk herauszugeben. Das Werk ist in erster Linie für Kongregationen verfaßt. Der erste Teil umfaßt Gebetsübungen nach einem Wochenplan. Der Sonntag ist der Heiligsten Dreifaltigkeit gewidmet, die übrigen Tage der Woche den verschiedenen Heiligenklassen im Himmel. Die einzelnen Tagesübungen bestehen aus Betrachtungen, Hymnus und Litanei. Am Freitag kommt das Offizium *de passione* und das Stabat Mater dazu. Der zweite Teil enthält die *preces horariae de aeterna Sapientia,* die besonders für die studierende Jugend empfohlen werden, eine Anzahl fast in keinem Gebetbuch fehlender Vätergebete und Litaneien zum heiligsten Namen Jesu, zum Leiden Christi, zum heiligsten Altarssakrament, zur Mutter Gottes (lauret.), für die Kranken und Betrübten und für die Verstorbenen. Daran schließen sich sieben lange Gebete für jeden Tag der Woche, die aus den Werken des Ludwig von Granada entnommen sind: *orationes selectae nobilissimarum virtutum ad actus exercendos in singulos hebdomadae dies distributae.* Es folgen die Beicht- und Kommuniongebete, Gewissenserforschung und Betrachtungen über die Wohltaten Gottes, das Elend des Menschen, über Sünde, Tod und Gericht, Hölle und Himmel, die acht Seligkeiten und die Hauptsünden, die *Exhortatio Dominici Carthusiani ad poenitentiam;* den Schluß dieses Teiles bilden Einzelgebete. Neuartig ist, daß Sailly das Martyrologium für alle Tage des Jahres in Litaneiform gibt. Apologetische Ausführungen über den Rosenkranz zur Heiligsten Dreifaltigkeit, der im ersten Teil erwähnt wurde, ebenso über den marianischen Rosenkranz, die Engelserscheinungen, die Heiligenbilder und die Litaneien bilden den Schluß. Der Rosenkranz zur Heiligsten Dreifaltigkeit ist nach Sailly gegen die Türken gerichtet, die eine Gebetsform zur Verspottung der Heiligsten Dreifaltigkeit verfaßt hatten. Er beginnt mit der Anrufung der drei göttlichen Personen. An Stelle der Ave Maria tritt das Ehre sei dem Vater.

Litaneien begegnen wir in den meisten Gebetbüchern dieser Periode. auch ganze Litaneienbücher gibt es[39]). Die Litanei war eine der beliebtesten Andachtsformen der Gegenreformation. Sie wird aber nicht bloß von Jesuiten gepflegt.

---

tus et litaniis de Martyrologio in singulos anni dies sumptis auctus. Coloniae Agrippinae. Apud Joannem Gymnicum sub Monoceroto. Anno MDC (Sommervogel VII, 405). Die erste Auflage ist in Brüssel 1598 erschienen.

[39]) Fasciculus Sacrarum Orationum et Litaniarum ad usum quotidianum Christiani hominis ex sanctis Scripturis et Patribus collectus..., Monachi MDCVII (Schwaz, Franziskaner, R X/1, 8). Das Vorwort stammt von Herzog Wilhelm von Bayern; das Werk ist einer österreichisch-bayrischen Erzherzogin gewidmet

Der Charakter der Manualien und Thesauri tritt uns am ausgesprochensten entgegen im „Enchiridion Industriarum" des P. Christian Mayer[40]). Das Werk ist zwar in erster Linie für Religiosen verfaßt, will aber auch Laien ein Führer zu einem ernsten religiösen Leben sein. P. Mayer war Novizenmeister. Der Vater zweier seiner Novizen ermöglichte ihm die Ausgabe dieses Werkes[41]).

P. Mayer will in seinem „Enchiridion" alle aszetischen Übungen sammeln, welche dem nach Vollkommenheit strebenden Christen dienlich sein können, sein Tagewerk und alle seine Unternehmungen nach dem Willen Gottes vollkommen zu verrichten. Deshalb will er auch, daß man diese Übungen nicht bloß durchlese, sondern auch gleich befolge und übe[42]).

Der erste Teil des Buches unterrichtet über die Übungen, die ein Religiose oder frommer Laie täglich verrichten soll, der zweite über jene, die wöchentlich, monatlich oder jährlich zu verrichten sind.

Unter den 26 Litaneien findet sich eine für Deutschland, eine an die deutschen Heiligen gerichtete. — Fasciculus Sacrarum Litaniarum Ex Sanctis Scripturis et Patribus..., Romae approbatus. Nunc primum in usum studiosae iuventutis a Georgio Mayer Graece redditus..., Augustae Vindelicorum 1614 (Schwaz, Franziskaner, R VI/9, 30).

[40]) R. P. Christianus Mayer e Societate Jesu, Enchiridion Industriarum, praecipuas vitae piae ac religiosae exercitationes, quae quolibet die occurrunt, perfecte obeundi. Omnibus Christianae perfectionis studiosis accommodatum. Coloniae, In Officina Birckmanniana, Sumptibus Hermanni Mylii. Anno MDCXLIII (Sommervogel V, 793).

[41]) *Ego cum R. P. Christianus duos filiorum meorum, Arnoldum et Marcum, duobus diversis Biennii sibi succedentibus, in novitiatu Societatis Jesu Treviris rexerit, et eos usque ad optata vota perduxerit, ita ut vere fateri possint: bonis omnibus per eum repleti sumus, quid illi adhuc potero dignum dare? Opera Dei confiteri, et quibus mediis ad optatum finem pervenerint, revelare, honorificum est. Haec causa est, cur hasce industrias meis potissimum sumptibus publici iuris fieri singulari affectu desideraverim.* So schreibt der Vater der beiden Novizen in einem Vorwort und unterzeichnet auch mit seinem Namen Hermann Mylius.

[42]) E. Mayr sagt in seinem Vorwort: *Tametsi complures eximii tractatus, pie lector, imo doctissima iuxta ac piissima volumina passim exstant de plerisque illis, quae hoc Enchiridio succincte perstringuntur, praecipuas vitae piae ac religiosae exercitationes perfecte obeundi industrias, nihilominus cum nec facile eiusmodi magna volumina ab omnibus haberi, nec per occupationes varias evolvi queant, visus sum Superioribus meis sic iubentibus, aliisque, quibus plurimum debeo, id optantibus, rem Dei honorificam, Reverendis et carissimis Patribus ac Fratribus meis in Christo gratam, omnibus religiosae perfectionis studiosis acceptam, cunctisque Christianis perutilem facturus, si quae huius argumenti documenta aliquot abhinc annis ratione officii mei in instituendis Societatis nostrae tironibus collegi, compendiose tradidi et inculcavi, limarem, arcerem, omnibusque vitae perfectionis studiosis accommodarem...*

Die Voraussetzung ist immer, daß der Leser nach einem vollkommenen Leben streben wolle. Für diesen Zweck bietet das Werk eine systematische Anleitung, die auf alle religiösen Übungen, aber auch auf alle übrigen menschlichen Handlungen Bezug nimmt.

Wir geben die Überschriften der Kapitel wieder, um zu zeigen, was derartige Werke dem frommen Beter und Leser vorlegen.

Erster Teil: 1) *De industriis generalibus quodvis opus ordinarium vitae piae ac religiosae perfecte obeundi.* 2) *De modo pie surgendi, seque ad matutinam meditationem seu orationem praeparandi.* (Hier folgen auch Gebete.) 3) *De modo pie invisendi Venerabile Sacramentum.* (Wieder zahlreiche Gebete.) 4) *De observandis ante meditationem.* 5) *De praxi ipsa meditandi.* 6) *De variis modis solide ordinateque discursus instituendi et continuandi, affectusque eliciendi et protrahendi in meditatione.* 7) *De affectibus in meditatione prolixe ordinateque continuandis.* 8) *De impedimentis fructuosae meditationis.* 9) *De observandis post meditationem.* (Dieser ausführliche Unterricht über die Betrachtung ist entnommen aus Ludwig de Ponte und Balthasar Alvarez.) 10) *De horaria et crebra post quodvis opus recollectione.* 11) *De tribus generalibus modis orandi.* 12) *De divino officio recitando.* 13) *De aliis orationibus vocalibus recitandis.* (Verschiedene Weisen den Rosenkranz und die Litaneien zu beten.)[43]) 14) *De praeparatione ad missam celebrandam.* 15) *De formulis offerendi quadruplex cordis sacrificium, formandi intentionem et Memento*[44]). 16) *De praxi celebrandi.* 17) *De praxi devote audiendi Missam*[45]). 18) *De praeparatione ad Missam devote audiendam.* 19) *De industriis libros pios pie legendi.* 20) *De industriis litterarum studiis religiose fructuoseque vacandi.* 21) *De industriis opera externa humilitatis, patientiae, misericordiae, charitatis pie meritorieque obeundi.* 22) *De frugali et religiosa corporis refectione.* 23) *De relaxatione animi per pia colloquia*

[43]) Außer der gewöhnlichen Art den Rosenkranz zu beten gibt der Verfasser noch an: Drei Vaterunser und 15 Ave Maria, zu denen die allgemein üblichen Geheimnisse hinzugefügt werden. Und 12 Ave Maria, die durch drei Vaterunser in drei Teile geteilt werden; in jedem Teil wird vier verschiedener Privilegien gedacht, derer die seligste Jungfrau durch die drei göttlichen Personen teilhaftig wurde (S. 295–302).

[44]) Sehr langatmige Gebete.

[45]) Sowohl für die Praxis, die Messe zu zelebrieren, als auch für die Praxis die Messe zu hören, wird das betrachtende Gebet sehr empfohlen. Die Betrachtung des Lebens und Leidens Christi soll die ganze Messe durchziehen. In allen Teilen der Messe sollen in die überpersönlichen liturgischen Gebete persönliche, subjektive Affekte und Gedanken eingeflochten werden. So z. B. soll der Priester beim Gloria mit den Augen des Glaubens den neugeborenen Heiland betrachten, bei der Kollekte den Heiland in seiner dreißigjährigen Verborgenheit in Nazareth, beim Evangelium den lehrenden Heiland usw. (S. 346f.). Oder in einer anderen Weise die Messe zu zelebrieren: Beim Offertorium soll der Priester, wenn er Wasser in den Wein mischt, das Verlangen erwecken, sich ganz in den Abgrund der Verdienste Christi versenken zu können und so seiner Gottheit teilhaftig zu werden (S. 351). Ähnlich sind die Andachten für das Hören der heiligen Messe.

post refectionem instituenda. 24) *De examine conscientiae generali bene instituendo.* 25) *De examine particulari fructuose instituendo.* 26) *De modo pie se vespere Deo et patronis commendandi, incumbendi, dormiendi.*

Der zweite Teil umfaßt neun Kapitel: 1) *De praeparatione ad piam fructuosamque confessionem.* 2) *De praxi pie fructuoseque confitendi.* 3) *De confessione generali recte instituenda.* 4) *De industriis confessiones pie fructuoseque audiendi.* 5) *De industriis devote communicandi.* 6) *De recollectione menstrua et hebdomadaria.* 7) *De industriis generalibus praecipuas perfectionis partes obtinendi.* (Über die Abtötung der Leidenschaften und Pflege der Tugenden.) 8) *De industriis proficiendi in spiritu seu renovandi spiritum.* 9) *De industriis annuae recollectionis.*

Die einzelnen Kapitel bestehen teils aus moraltheologisch-aszetischen Unterweisungen, teils aus Gebeten und Betrachtungen. Den Betrachtungsstoff bilden die Mittel und Beweggründe zur guten Verrichtung der empfohlenen Übungen.

Eine ganz ähnliche Erscheinung sind die Werke des P. Johann Dircking. Er hat mehrere „Horologia" verfaßt[46]), im Stil des „Enchiridion" und der „Thesauri". So das „Horologium sacerdotale"[47]). Betrachtungen, Belehrungen und Gebete wechseln auch hier ab. Außer den gewöhnlichen Übungen finden wir hier noch Vorbereitungen auf die heilige Messe nach den verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres; z. B.: *Ignis et Ligna seu considerationes et affectus ad victimam holocausti eucharistici tempore adventus per septem hebdomadis dies.* Unter den *praxes* verdienen hervorgehoben zu werden: *praxis fructuose concionandi; praxis seu monita nonnulla pro administratione Sacramenti Baptismi,* ebenso *Confirmationis, Eucharistiae, Extremae unctionis, Matrimonii; praxis excipiendi confessiones; praxis conversationis sacerdotalis; praxis visitationis captivorum et infirmorum.* An den Unterricht über die Betrachtung wird eine vollständig ausgeführte Betrachtung über die Würde des Priestertums angefügt.

Ebenso charakteristisch für die Andachtsliteratur der Jesuiten sind auch die „Praxes viae vitae aeternae" des Franzosen P. Anton Sucquet. Ein deutscher Priester aus Augsburg hat im Jahre 1660 einen Auszug daraus veröffentlicht[48]). Wir können dieses Werk

[46]) Horologium spirituale scholasticorum S. J. Uclesii 1696 (Sommervogel III, 91). — Geistliches Ührlein, oder Weise täglich Thaten zu machen für die Gott verlobten Jungfrauen, Cölln 1700 (Sommervogel III, 93).

[47]) Horologium Sacerdotale sacerdotibus tam Ecclesiasticis, quam Religiosis, praesertim Neomystis ordinem diei, et praxes indicans opera quotidiana exacte, sancteque obeundi. Concinnatum a R. P. Joanne Dirckinck S. J., Coloniae Typis Judici Henrici Kramer ante S. Paulum sub signo Arboris 1691 (Sommervogel III, 91).

[48]) Praxes ex via vitae aeternae R. P. Antonij Sucquet Soc. Jesu. In usum cuiusvis Generis ac Status Hominum pie vivere volentium, potissimum vero

schon nicht mehr unter die Gebetbücher einreihen. Es ist ein Unterricht über das tugendhafte und fromme Leben, enthält selbst keine Gebete, wohl aber Belehrungen über alle Gebetsübungen, die von den Jesuiten besonders empfohlen werden. So z. B. Kapitel II *de oratione*, das über die verschiedenen Gebetsweisen spricht[49]). Besonders empfohlen werden hier auch die Schußgebete, die in anderen Gebetbüchern sehr zahlreich aus der Heiligen Schrift und aus den Vätern gesammelt werden. In der Besprechung der Betrachtung findet sich ein Kapitel über die *contemplatio* oder das affektive Gebet, das über die *meditatio* gestellt wird[50]). Über das affektive Gebet sprechen die Andachtswerke der Jesuiten im allgemeinen sehr wenig. Die Schlußkapitel handeln über die Berufsstände: Eheleute, Witwen, Ledige, Ordensleute, über die Beharrlichkeit und die Vorbereitung auf den Tod.

Mit derartigen Werken stehen jedoch die Jesuiten nicht allein da. Auch von anderen Orden kennen wir ähnliche Andachtsbücher[51]). Die „Manualia" der Jesuiten haben aber auf die Ent-

---

eorum, quibus prolixioribus Meditationis, Orationis, Lectionis, aliisve pietatis Exercitijs, per negotia vacare non licet. Breviter excerptae et in lucem datae per R. D. Georgium Murer, Presbyterum Episcopi Augustani Consiliarium Ecclesiasticum, eiusdem Curiae episcop. Sigilliferum. Authoritate et Licentia Superiorum. Augustae Vindelicorum Anno 1660. Typis Veronicae Apergern Viduae (Sommervogel VII, 1690).

[49]) S. 45—49.

[50]) S. 407—423.

[51]) R. P. Bartholomaei Salutij, Reformierten Franziskaner Seelenparadies, darinnen der getreue Engel die Andechtige Seel zu himlischen Betrachtungen underweiset. Durch Joachim Michael verteutscht. In Johann Sadelers Verlag. (Schlußblatt:) getruckt zu München / bei Anna Bergin Wittib. 1623 (Schwaz, Franziskaner R V/11,17). — Dieses Seitenstück zur Andachtsliteratur der Jesuiten ist durchaus ein Führer zum mystischen Gebet. Im Zwiegespräch mit ihrem heiligen Engel erfährt die Seele, was ihr nötig ist zur vollkommenen Vereinigung mit Gott. Zuerst erhält sie eine Unterweisung über die theologischen und die Kardinaltugenden. Dann wird sie belehrt über die verschiedenen Wege, auf welchen man zur Beschauung kommt. Diese Unterweisungen werden als Weg des „würcklichen Lebens" bezeichnet. Die folgenden Ausführungen führen die Seele auf die Höhen des mystischen Gnadenlebens. Ein Unterricht über die Gaben des Hl. Geistes bildet den Schluß. — Vgl. auch: Tyrocinium Seraphicum Sive Rudimenta verae Devotionis Atque Evangelicae Perfectionis Absolutissima, Quibus et in calce accedit Theologiae Mysticae Naturalis Summa Utilissima. Omnia ad divinarum Scripturarum Adamussim, singulari studio et labore, ex Ss. Patrum Scriptis Asceticis, necnon praecipuorum Mysticorum Regulis ac Doctrinis compilata. Per A. R. Mauritium Schrembgen, Ord. Seraphici Fr. Min. Recoll. Prov. Col. Sacerd. Theol., Coloniae, Apud Thomam et Henricum... Anno 1717. 12°, 642 u. 62 S. (Innsbruck, Jesuitenkolleg 372). — Favus Devotionis ad Melli-

wicklung der Gebetsliteratur am nachhaltigsten eingewirkt. Die beschriebenen „Manualia", „Thesauri", „Enchiridia" können ein Kompendium alles dessen genannt werden, was der Jesuit für sein geistliches Leben braucht und übt und was er nun auch seinen Mitbrüdern im Weltpriesterstande und allen Laien, die nach Vollkommenheit streben, empfiehlt. Diese Andachtsbücher beherrschen das Frömmigkeitsleben des ablaufenden 16. und des ganzen 17. Jahrhunderts überall dort, wo der Jesuitenorden seine Schulen und Kongregationen leitet und wo er Exerzitien und Missionen hält.

Es wurde aus dem Gebetbuch ein Handbuch des geistlichen Lebens geschaffen. In bündiger Form, aber im barocken Kleid — für uns oft nur zu weitschweifig — ist hier alles enthalten, was den Geist der Exerzitien des hl. Ignatius in den Ordensmitgliedern erhalten sollte. Die verschiedenen Übungen, die selbst nicht aus dem Exerzitienbuch stammen, sind gleichsam der organisierte Exerzitiengedanke. Diese äußeren Formen sind langsam gewachsen und haben sich hier kristallisiert. Daß die Exerzitien des hl. Ignatius und die daraus erwachsenen Andachtsformen Eigengut des Jesuitenordens sind, wird von niemand bezweifelt. Haben nun schon in früheren Epochen die religiösen Orden einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der christlichen Frömmigkeit ausgeübt[52]), so muß man von vorneherein erwarten, daß die junge Gesellschaft Jesu in der Zeit der Gegenreformation auch mit ihrer Eigenart die bestehende Andachtsliteratur stark beeinflußt hat. Dies ist um so wahrscheinlicher, als die Gesellschaft Jesu gerade durch ihr schriftstellerisches Wirken stärker als je ein Orden zuvor hervorgetreten ist.

Die Eigenart dieser neuen Andachtsliteratur ist kurz gekennzeichnet mit dem Titel des Exerzitienbüchleins[53]): *Exercitia spiritualia ut homo vincat seipsum et ordinet vitam suam, quin se determinet ob ullam affectionem, quae inordinata sit.* Bisher hat das Andachtsbuch den Beter gleich zu Gott emporgeführt. Es hat ihm Formeln geboten mit Gott zu verkehren. Jetzt lenkt das Andachts-

fluum Ecclesiae Doctorem S. Bernardum, Distillans Varia Pietatis Exercitia, et Instillans Divini amoris dulcorem, Ab Apicula Solitaria Collectus. Cum Permissu Superiorum. Salisburgi, Typis Joannis Mayr, Aulico Academici Typographi, et Bibliopolae. Anno MDCCXIX. 12°, 4 u. 305 S. (Hall i. T., Franziskaner P I, 33) Die Widmung ist an den Abt von Stams gerichtet.

[52]) Vgl. E. Bishop, a. a. O. (oben S. 4) — Im 13. Jahrhundert brachten die Orden der Franziskaner und Dominikaner neue Elemente in die Andachtsliteratur, wie den Rosenkranz, den Kreuzweg.

[53]) J. Roothaan, Exercitia Spiritualia S. P. Ignatii de Loyola (Bibliotheca Ascetica), ²Ratisbonae 1920.

buch die Aufmerksamkeit des Beters auf ein gottgefälliges Leben. Es gibt Anweisungen, alle menschlichen Handlungen vom Aufstehen bis zum Schlafengehen gottgefällig zu gestalten. Es gibt Mittel an die Hand, die Schwierigkeiten, die sich einer solchen Lebensgestaltung namentlich durch die ungeordneten Leidenschaften entgegenstellen, zu beheben. Das Jesuitengebetbuch bietet nicht bloß Gebete, es gibt auch Vorschriften und Regeln, wie man das Gebet einrichten soll, wo und wann man beten soll, welche Andachtsübungen man verrichten soll. Ferner begnügt sich das Gebetbuch nicht bloß damit, den Beter nach seiner Lage und nach der entsprechenden Zeit zu Gott emporzuführen, obwohl es auch anleitet, alle wichtigen Ereignisse des Tages und des Lebens mit Gebet zu begleiten, es mahnt immer wieder zur Tugend und zur Selbstüberwindung. Besonders aber muß hervorgehoben werden, daß die letzte Klasse der beschriebenen Gebetbücher allen Gläubigen ohne Ausnahme das Vollkommenheitstreben als Ziel vorstellt. Canisius erstrebt mit seinem Gebetbuch ein sicheres Wissen um den Glauben und ein rechtes, kerniges Gebet; das Vollkommenheitsstreben hat er in seinem Gebetbuch noch nicht betont. Die „Thesauri" machen nun die Gläubigen ohne Ausnahme mit den Mitteln zum Vollkommenheitsstreben, wie sie ein Ordensmann oder Priester anwendet, vertraut. Dieser Zug ist sicher neu in der Gebetsliteratur.

3. GEBETBÜCHER AUS DER XENIENLITERATUR

Daß wir mit dieser Charakterisierung der von den Jesuiten geschaffenen Gebetsliteratur nicht fehlgehen, zeigt ein Blick auf die Xenienliteratur. „Xenien" sind Schriften hauptsächlich erbaulichen Inhaltes, die die Jesuitenkongregationen alljährlich herausgaben, vielfach auch sich gegenseitig widmeten[54]). Meist sind es Neudrucke oder Übersetzungen und Umarbeitungen berühmter aszetischer Werke, die den Sodalen zu ihrer religiösen Weiterbildung vorgelegt wurden, wie Kongregationshandbücher, Exerzitienbetrachtungen, Triduen, aszetische Unterweisungen, manchmal sind es auch Offizien- und Litaneienbücher.

Einige Titel und Inhaltsangaben werden zeigen, daß sich die Xenienliteratur auf denselben Bahnen bewegt, wie die „Thesauri"

[54]) Vgl. B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge IV/2, Regensburg 1928, 276—282; G. Kolb S. J., Mitteilungen über das Wirken der PP. Jesuiten in den marianischen Kongregationen in Linz während des 17. und 18. Jahrhunderts. Aus alten Berichten gesammelt. Linz a. D. 1908. Mit dem Überblick der Xenia oder Jahresandenken der Kongregationen in Linz vom Jahre 1678—1783.

und „Manualia". Charakteristische Titel, die häufig wiederkehren, sind z. B. folgende:

Philosophia Christiana ad beate vivendum et moriendum ...[55])
Calendarium ascetico-christianum[56]).
Politica christiana[57]).
Diarium hominis christiani[58]).
Ars salutis sive institutio perfecte vivendi tribus praeceptis comprehensa[59]).
Circulus menstruus christianarum cogitationum[60]).
Stimuli virtutum adolescentiae christianae dicati[61]).
Scala virtutum cum nonnullis exercitiis ad sodalitatem ipsam et B. Virginis cultum spectantibus[62]).
Praxis bonarum intentionum[63]).
Vera pietas, seu virtutum, devotionum, orationum diurnarum exercitatio[64]).

---

[55]) Würzburg, Kolleg 1669 (Sommervogel VIII, 1300).

[56]) Würzburg, Kolleg 1703 (Sommervogel VIII, 1301).

[57]) Politica christiana complectens axiomata evangelica Christi et Apostolorum verbis concepta, Item Idioma seu Methodum Deo colloquendi ex Psalmis collectam a R. P. Petro de Campo Novo, Societatis Jesu Sacerdote. Pro Xenio..., Viennae Anno MDCLXIX. 18°, 169 S. (Innsbruck, Jesuitenkolleg 4102).

[58]) Diarium hominis christiani, auctore Wilhelmo Landsheere, Ypern 1653, und andere Ausgaben (Sommervogel IV, 1467).

[59]) Ars salutis sive institutio perfecte vivendi tribus praeceptis comprehensa, Coloniae primum, mox Romae impressa in gratiam Sodalium Congregationis generalis S. D. N. Alexandro septimo Pont. Max. inscripta, Romae typis Ignatii de Lazaris 1655 (Sommervogel IX, 948).

[60]) Circulus menstruus christianarum cogitationum, Constantiae (Kollegium) 1689 (Sommervogel II, 1381) — eine Übersetzung des französischen „Pensées chrétiennes pour tous les jours des mois" des P. Dom. Bouhours, Paris 1660 (vgl. Sommervogel I, 1887—1899).

[61]) Stimuli virtutum adolescentiae christianae dicati, libri tres conscripti primum lingua Italica a D. Gulielmo Baldesano D. Theol. Can., archiepiscopi ecclesiae Taurinensis ad sodales B. Virginis Annunciatae. Nunc recens in gratiam sodalium germanorum latine redditi a quodam Societatis Jesu, Coloniae 1594 (Sommervogel II, 419).

[62]) Scala virtutum cum nonnullis exercitiis ad sodalitatem ipsam et B. Virginis cultum spectantibus, auctore Philippo Bebio, Coloniae 1618 (Sommervogel I, 1084).

[63]) Praxis bonarum intentionum omnibus christianis profectus sui spiritualis cupidis utilissima, auctore Philippo Bebio, Coloniae 1619 (Sommervogel I, 1084). Bebius hat auch andere aszetische Werke übersetzt oder auszugsweise herausgegeben.

[64]) Vera pietas, seu virtutum, devotionum, orationum diurnarum exercitatio. Eine Übersetzung der „Pratique de piété" des P. Georg de Maistre (Sommervogel V, 374). Die meisten derartigen Andachtswerke sind Übersetzungen und verkürzte Ausgaben von damals bedeutenderen aszetischen Werken. Charakteristische Titel wie der letztgenannte kehren immer wieder. Vgl. G. Ottonis, Dies diurnus seu praxes omnia opera bene peragendi, Lovanii 1648, und Pie-

Alle diese Titel zeigen die starke Betonung der Tugendübung in der Andachtsliteratur. Eine andere Art von Xenien bringt nur Andachtsübungen für eine bestimmte Andacht, oder solche, die in dieser oder jener Kongregation üblich sind; so z. B.:

Breviarium Sodalis Mariani et hominis christiani[65]).
Manuale Missae et Mortis[66]).
Officium S. Patris Ignatii Societatis Jesu Fundatoris[67]).
Hebdomas Mariana[68]).
Heliotropium mysticum[69]).
Pia cum Jesu vulnerato colloquia[70]).
Fasciculus Myrrhae et Agoniae Christi in cruce pro felici Morte[71]).
Hebdomas sacra[72]).

---

tas inflammata instructione et oratione quotidiana per gradus triplicis perfectionis pro omni statu, Coloniae 1660 (Sommervogel VI, 15; II, 1309).

[65]) Breviarium Sodalis Mariani et hominis christiani hoc est compendium ad pii sodalis Officium et boni christiani exercitium spectantium. Cum facultate Superiorum Oeniponte apud Michaelem Wagner, Caes. Typogr. et Bibliopol. Anno MDCCXI (Innsbruck, Servitenkloster 1451).

[66]) Manuale Missae et Mortis id est piae aspirationes audientibus missam et obeuntibus mortem peraccommodae a P. Leopoldo Mancino Soc. Jesu consignatae. Monachii MDCLIX (Sommervogel V, 464).

[67]) Officium S. Patris Ignatii Societatis Jesu Fundatoris, cum facultate Superiorum, Dilingae formis academicis apud Ignatium Mayer Anno MDCLXVII (Innsbruck, Jesuitenkolleg 4125; bei Sommervogel nicht verzeichnet).

[68]) Hebdomas mariana ex orthodoxis Cath. Rom. Ecclesiae Patribus collecta. In memoriam septem festorum Beatissimae Virginis Mariae per singulas hebdomadae dies distributa auctore Richardo Stanihursto Hiberno Seren. Princ. sacccano, Antverpis in officina Platiana apud Joannem Moretuno MDCIX (Innsbruck, Servitenkloster; bei Sommervogel nicht verzeichnet).

[69]) Heliotropium mysticum hoc est selectae industriae ad unionem cum Deo consequendam D. D. Sodalibus Almae Congregationis Maioris Immaculatae Virginis ab angelo salutatae in academico Soc. Jesu Collegio Graecii erectae et confirmatae in Xenium oblatum. Anno MDCIC (Sommervogel II, 1392). Das Büchlein handelt vom Wandel in der Gegenwart Gottes und enthält 15 *„industriae"* und ebensoviele *„praxes"* für diese Übung.

[70]) Pia cum Jesu vulnerato colloquia bono publico vulgata a Ioanne Paullino Soc. Jesu Sacerdote, Monachii MDCLXVIII (Sommervogel VI, 382) — eine Andacht zur Verehrung der hl. fünf Wunden Christi mit 15 *„affectus"* und entsprechenden Gebeten.

[71]) Fasciculus Myrrhae et Agoniae Christi in cruce pro felici Morte ad usum omnium vitae beatum finem exambientium praesertim confoederatorum sub titulo Agoniae Christi in cruce ab alma sodalitate eiusdem Agoniae Habelschwerdae erecta, fundata et confirmata recusus et oblatus, Glacii typis Andreae Pega Anno MDCLXXXVII (Innsbruck, Jesuitenkolleg 74014) — ein Bruderschaftsbüchlein.

[72]) Hebdomas sacra in officia, litanias, preces distributa illustrissimaeque Dominorum Sodalitati Xenii loco oblata. Accedit dispositio ad Ss. poenitentiae et

Die „Hebdomas sacra", ein Titel, der uns öfter begegnet, kann als vollständiges Gebetbuch betrachtet werden. An ihm tritt der Wochenzyklus, der mehr oder weniger allen Gebetbüchern in der Einteilung der Andachten zugrunde liegt, klar hervor[73]). Der Plan ist folgender: Sonntag Heiligste Dreifaltigkeit, Montag Arme Seelen, Dienstag Schutzengel, Mittwoch Heilige, Donnerstag Altarssakrament, Freitag Leiden Christi, Samstag Mutter Gottes. Für jeden Tag werden die kleinen Tagzeiten, eine Litanei und einzelne Gebete vorgelegt. Am Schlusse des Gebetbuches stehen die Beicht- und Kommuniongebete.

So sehr diese Xenienbüchlein im einzelnen voneinander verschieden sind, so läßt sich doch ihr Gesamtinhalt ungefähr auf den Inhalt der „Thesauri" und „Enchiridia" zurückführen. So zeigt außer den schon angeführten Beispielen der oft erschienene „Dies christianus" des P. Nikolaus Caussinus[74]) folgenden Inhalt:

1. Was am Morgen zu tun ist: Morgengebet, Unterricht über die heilige Messe mit Betrachtungsstoff; Übungen während des Tages, kurze Tagzeiten; Unterricht über die heilige Beichte, Gebete; Unterricht über die heilige Kommunion, Gebete.

2. Unterricht über die Tugenden: die Würde der Menschennatur, die Wohltaten Gottes, das Leiden Christi, die Leiden und Tugenden der Heiligen, die Ruhe des Gewissens, unser Lebensstand, die Kürze des Genusses und die Länge der Trauer, die Hinfälligkeit der Vergnügungen, ihre schlechten Folgen, die größte Strafe der Gottlosen — die Unbußfertigkeit, die Gefahr des Todes, der Tod, der enge Weg in die Ewigkeit, Betrachtung der himmlischen Dinge, die Liebe Gottes.

---

eucharistiae sacramenta. Viennae typis Petri Pauli Viviani MDCLXXXII (Innsbruck, Jesuitenkolleg 74010); vgl. G. Heser, Hebdomas officiosae pietatis, Ingolstadt 1653 (Sommervogel IV, 332). — Der seelsorgliche Einfluß der Jesuiten erstreckte sich im 17. und 18. Jahrhundert sowohl auf den Weltklerus wie auf die anderen Orden. So geben auch andere Ordensleute Xenienbüchlein heraus mit dem charakteristisch jesuitischen Inhalt. Z. B.: Aureum Thuribulum Simplicis Devotionis Quod Sibi Ad Incensum Deo Offerendum Varie Collectum propria Manu confecit B. M. Wilhelmus Canonicus Praemonstratensis in Rothensi Sveviae Coenobio Devotissimus B. Virginis Sodalis Amator, In Gratiam Iuventutis Partheniorum imprimis Sodalium. Sub hac Forma Typis expositum et paucis Notis Illustratum a R. P. Martino Merz Eiusdem Coenobij Canonico et Priore. Dilingae, Sumptu Casparis Sutoris. Anno 1630. 12°, 269 u. 7 S. (München, Bayr. Staatsbibliothek, Asc. 1656 n).

[73]) Der Wochenzyklus spielt auch in der Liturgie ursprünglich eine viel größere Rolle als der Jahreszyklus. Man kannte ja anfänglich nur das Osterfest und den Sonntag. In unserer Liturgie tritt der Wochenzyklus noch im Brevier und in den Votivmessen hervor. In den Gebetbüchern können wir die Weiterentwicklung des Wochenzyklus verfolgen.

[74]) Dies christianus seu praxes bene vivendi P. Nicolai Caussini Soc. Jesu cum figuris aeneis. Lucernae 1646, Typis Davidis Hautt, Bibliopolae (Sommervogel II, 917).

die Offenbarung, der Geschmack an himmlischen Dingen, die ewigen Verdienste, die Tugendakte des hl. Bonaventura, Übung der Vollkommenheit, Versuchungen gegen das Vollkommenheitsstreben, zwölf Sätze Pico de Mirandolas zur Überwindung der Versuchungen.

3. Über die Berufsarbeiten, ihre Eigenart, die Lage der Dienstboten, Familienordnung, Unterricht für jene, die Dienstboten vorstehen; Eifer für die Ehre Gottes, Mitleid, Geduld, gutes Beispiel, Diskretion, Andacht.

4. Über die Erholung: wie sie sein soll, das Würfel- und Kartenspiel, der Tanz, die ausgelassenen Gesänge, die schlechten Bücher, mit wem man sich unterhalten soll, die lasterhafte Unterhaltung, Abendgebet, Zeichen der Auserwählung.

Hier wird also ein Unterricht über das Vollkommenheitsstreben auf den Laienstand angewandt. Die kurzen Kapitelchen sollen als geistliche Lesung dienen oder auch als Betrachtungsstoff. Die Gebete treten hinter der Belehrung fast ganz zurück. Dieses Andachtsbuch will zu einem soliden christlichen Leben weisen.

Ähnlich ist der „Circulus menstruus christianarum cogitationum", den wir bereits angeführt haben. Er wie der „Dies Christianus" sind verkürzte Ausgaben der „Pensées chrétiennes", die wir auch bereits erwähnt haben. Der Inhalt ist hier zwar wieder verschieden, der Gesamtzweck aber der gleiche.

Wir lassen kurz die Kapitel des „Circulus menstruus" in deutscher Wiedergabe folgen:

Über die Glaubenslehre, das Ziel des Menschen, das letzte Gericht, den Tod, das Paradies, die Hölle, die ewige Strafe, die Allgegenwart Gottes, das Mißtrauen auf sich selbst, die Flucht vor der Sünde, die Sorge für das eigene Seelenheil, die eigene Bekehrung, die Verachtung des Menschengeredes, den rechten Gebrauch der Gnade, den rechten Gebrauch der Zeit; über die Sakramente, die Messe, das Almosen, das gute und schlechte Beispiel, das Ertragen der Feinde; über die Übereinstimmung unseres Willens mit Gottes Willen, das Gottvertrauen, die Gottesliebe, Christusliebe, Nächstenliebe, Feindesliebe, die Nachfolge Christi; über die Verehrung der Mutter Gottes, der Heiligen, der Engel; über den Eifer im Dienste Gottes.

Hier werden keine Gebete, sondern nur Erwägungen geboten. Die Gestaltung des christlichen Lebens im einzelnen ist wieder das Thema. Ein ähnliches Werk, das nichts anderes sein will als eine verkürzte Ausgabe des „Enchiridion" des P. Christian Mayr, ist das „Horologium piarum actionum" des P. Leonhard Lerchenfeldt[75]). Hier ist nur von *actiones* die Rede. Das Büch-

[75]) Horologium piarum actionum in industrias XXIV et praxes totidem distributum a R. P. Leonardo Lerchenfeldt Societatis Jesu Sacerdote, Ingolstadii 1645, und viele andere Ausgaben (Sommervogel IV, 1709). Vgl. dazu: Pia colloquia dirigendis in viam salutis adolescentulis accommodata ab Anonymo Soc. Jesu (Innsbruck, Jesuitenkolleg 4196, bei Sommervogel nicht verzeichnet); Clava Herculis Christiani, qua multiceps illa hydra tartarea innocenti iuventuti tam infecta, fugatur, neci datur. Piis potissimum Congregationis B. Virg. Annunciatae

lein enthält *industriae* und *praxes* d. i. Belehrungen und Gebete, die sich wieder auf das ganze Tagewerk erstrecken.

4. DREI BESONDERS VOLKSTÜMLICHE JESUITENGEBETBÜCHER

Zum Abschluß unserer Darstellung wollen wir noch drei Gebetbücher herausgreifen, die eine gewisse individuelle Eigenart zeigen und aus der großen Zahl der Gebetbücher, die von Jesuiten geschaffen wurden, auch durch die zahlreichen Neuausgaben, die sie erlebt haben, hervorragen. Sie wollen vollständige Gebetbücher sein und nicht bloß einem bestimmten Zwecke dienen. Es sind dies: das „Himmlisch Palmgärtlein“ [76]) des Wilhelm Nakatenus, der „Panis Coeli“ [77]) des Nikolaus Elffen und das „Bett- und Tugendbuch“ [78]) des Alexander Wille. Alle drei werden uns die bisher dargestellte Entwicklung bestätigen.

Das Himmlisch Palmgärtlein des P. Nakatenus weist folgenden Inhalt auf:

Kirchenkalender, Unterricht über das Gebet, „Vornembste Glaubenspunkte“, Tagzeiten der seligsten Jungfrau, Tagzeiten für die Verstorbenen, die 15 „Staffelpsalmen“, die sieben Bußpsalmen, Litanei von allen Heiligen Gottes.

Kleine Tagzeiten mit entsprechenden Litaneien und Gebeten für die ganze Woche. (Der Wochenplan ist folgender: Sonntag Heiligste Dreifaltigkeit und alle Heiligen; Montag Hl. Geist und die Verstorbenen; Dienstag der heiligste Name Jesu und die Heiligen Joachim und Anna; Mittwoch die heiligen Schutzengel und die Heiligen Ignatius und Franz Xaver; Donnerstag das heiligste Altarsakrament und die heilige Barbara; Freitag das heilige Kreuz und die sieben Schmerzen Marias; Samstag die Unbefleckte Empfängnis und der heilige Josef.)

Sodalibus ad manum parata. Monachii apud Viduam Bergianam Anno MDCXVI (Sommervogel VII, 926).

[76]) Himmlisch Palmgärtlein zur beständigen Andacht und geistlichen Übungen nit allein mit Tagzeiten, Litaneyen, Gebett, Betrachtungen etc. sondern auch mit heylsamen aus göttlichem Wort und H. H. Vättern gezogenen Underweisungen und Lehrstücken reichlich besetzt, fruchtbarlich gegründet, annemblich gezieret: durch Wilhelmum Nakatenum Societat Jesu Priester. Fünffter Truck... Cölln. Bey Wilhelm Friessen, Anno 1680 (Die erste Ausgabe erfolgte im Jahre 1660. Sommervogel gibt 78 deutsche und 58 lateinische Ausgaben dieses Gebetbuches an, außerdem noch verschiedene andere Übersetzungen; ebd. V, 1544—1553).

[77]) Panis coeli authore Nicolao Elffen, Societatis Jesu Sacerdote. Editio altera auctior et emendatior. Coloniae Apud Petrum Alstorff. Anno 1672 (Sommervogel III, 374—377).

[78]) Vollständiges Gebeth- und Tugendbuch oder kurze Lebensregeln und Übungen andächtig zu bethen, fromm zu leben und selig zu sterben. Zum Nutzen aller Stände verfaßt von P. Alexander Wille aus der Gesellschaft Jesu. Neueste von P. Joseph Stark verbesserte und vermehrte Auflage. Augsburg 1825 (Sommervogel VIII, 1137f.). Eine ältere Auflage konnten wir leider nicht erreichen. Im Text ist der Titel der 1. Auflage nach Sommervogel zitiert.

Kurze Unterweisung für den Morgen und den ganzen Tag (Morgen- und Abendgebete, Tischgebete, geistliche Lesung, Stoßgebete, Gewissenserforschung).

Unterricht über das heilige Meßopfer (verschiedene Weisen die heilige Messe mitzufeiern).

Übung der Andacht in verschiedenen Gebeten (Vaterunser- und Ave-Maria-Erklärung, Andacht zum Herzen Jesu, Gebete der heiligen Brigitta zum Leiden Christi, Passionsgebete d. i. eine Kreuzwegandacht mit zwölf Stationen).

Unterricht über das Sakrament der Beicht und über das Sakrament des Altars; sieben verschiedene Kommunionandachten.

Unterricht über die Ablässe, Ablaßgebete.

Kleine Tagzeiten für die Verstorbenen.

Unterweisungen über die Standeswahl, über das Predigthören, Gebete.

Evangelien und Kirchengebete für alle Sonntage des ganzen Jahres. Lebensbilder der Heiligen mit Gebeten.

Die Passion unseres Herrn Jesu Christi nach den vier Evangelisten dargestellt.

Unterricht für die Kranken, *commendatio animae*.

Unterricht über das Betrachten, Betrachtungen für die sieben Tage der Woche.

Das Glaubensbekenntnis des Konzils von Trient und „Rüsthäuslein der Glaubenswaffen".

Die einzelnen Elemente dieses Gebetbuches sind uns alle schon begegnet. Der erste Teil schließt sich ganz dem mittelalterlichen Horenbuche an. Die Belehrungen hat Nakatenus meist aus dem heiligen Chrysostomus geschöpft, aber auch aus den aszetischen Werken der Jesuiten. Die Sonntagsevangelien und die Gebete zu den Heiligen erinnern uns an Canisius. Nur fügt Nakatenus zu den Sonntagsevangelien auch kleine Betrachtungen hinzu, z. B. am 1. Sonntag im Advent:

Evangelium: Christi Eintritt in die Stadt Jerusalem. Saget der Tochter Sion / siehe dein König kommt dir sanftmütig etc. (Math. 21,19).

„O Seel, hie lehret dich Christi Exempel die Sanftmütigkeit. Was kannst du angenehmeres deinem Heiland an diesem und folgenden Sonn- und Festtagen des ganzen Jahres für die vielfältigen und herrlichen Lehren und Exempel, für die unerschätzlichen Gnaden, so er dir jederzeit mitteilet, hingegen zur Dankbarkeit leisten als ein wohlgestaltes Herz ihm aufopfern? Dies allein begehrt er. Prov. 23,26: Mein Kind, gib mir dein Herz. So mache denn heute den Anfang! Tue hinweg den Zorn aus deinem Herzen. Eccl. 10,10; Und gib Christo ein sanftmütiges Herz; wie denen ein vollkommenes Vorbild er dir in seinem Herzen darstellt! Math. 11,19; Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen" (S. 699).

Bekannt sind uns auch schon die kurzen Betrachtungen für die Tage einer Woche. Canisius scheint deren Urheber zu sein. Die Meßandachten sind ähnlich wie bei P. Christian Mayr. Die verschiedenen Kommunionandachten zeigen die stark subjektive Richtung in der Andacht, die durch die Verbindung der Betrachtung mit der heiligen Messe und der heiligen Kommunion bedingt ist. Den letzten Abschnitt seines Gebetbuches leitet Nakatenus so ein:

„Rüsthäuslein zum Himmlischen Palm-Gärtlein mit genugsammen Glaubenswaffen versehen. Deren sich ein katholischer Christ zu seinem eigenen Unterricht und in allen dieser Zeit Religionsstreitigkeiten wider alle Widersacher füglich gebrauchen kann. Glaubensbekenntnis nach Ordnung des hl. Konzils von Trient geht vorher. NB. Gegenwärtiger kurzer Bericht vom Glauben wird vornehmlich deswegen diesem andächtigen Büchlein angehängt, weil der Glaube eine Wurzel und Grundfeste ist der wahren Andacht und aller christlichen Tugenden. Da es an Erkenntnis der Glaubenslehre mangelt, neigt sich die Andacht leicht zum Aberglauben und entstehen bald allerlei Irrtümer, wie ausführlicher erklärt wird in der Vorrede dieses Büchleins" (S. 395).

Behandelt werden: Streitigkeiten von der wahren Kirche und vom Glauben, von den guten Werken, von den heiligen Sakramenten, von der Anrufung der Heiligen, von der Verehrung der Reliquien und Bilder, vom Fegfeuer, von den Indulgenzen.

Hier haben wir den Katechismus in polemischer Form vor uns.

Elffen hat zwei ursprünglich getrennte und verschiedene Werke: „Panis coeli" und „Panis Parvulorum", das erstere ein Gebetbuch, das letztere ein Katechismus, meist als ein Werk herausgegeben. So ist wiederum Gebet und Belehrung in einem Andachtsbuch vereint.

Der „Panis coeli" enthält:

1. *Calendarium, symbolum, Pater noster, Ave Maria, modus ministrandi sacro.*
2. *Officia B. Mariae Virginis, Defunctorum, Immaculatae Conceptionis, Ss. Trinitatis, S. Spiritus, Ss. Nominis Jesu, angelorum custodum, Ss. Sacramenti, S. Crucis, S. Joseph.*
3. *Litaniae ad Ss. Trinitatem, de Ss. Nomine Jesu, de venerabili Sacramento, de Spiritu Sancto, litaniae lauretanae* und *litaniae ad B. Virginem Mariam ex S. Scriptura, Psalmi poenitentiales, litaniae de omnibus Sanctis.*
4. *Hymni et preces dominicarum et feriarum.*
5. *Preces miscellaneae.*

Der „Panis parvulorum" enthält folgende Unterrichte:

1. *Quid christianus credere debeat* (eine kurze Glaubenslehre).
2. *Quid christianus fugere debeat: peccatum; quotuplex sit; motiva fugiendi peccatum; tentatio fugienda; quid lapso faciendum.*
3. *Quid christianus facere debeat quotidie* (hier werden wie in anderen Gebetbüchern die täglichen Gebete und Übungen beschrieben).
4. *Quid christianus facere debeat diebus festis* (Messe, Kommunion, Katechese und Beichte werden verlangt).
5. *Cibus electus: de binis ad perfectionem obtinendam mediis, meditatione et particulari examine* (hier fügt Elffen einen Wochenzyklus von Betrachtungen über den leidenden Heiland ein; Nakatenus nimmt für diesen Wochenzyklus die Gedanken des Fundamentes der Exerzitien); *de perfecta cordis puritate; de exercitio solidarum virtutum; pii affectus cupientis sancte mori.*

Das Gebetbuch ist für alle Gläubigen bestimmt. Es ist eine Verbindung von Katechismus und Gebetbuch, gibt aber darüber hinaus

noch Anleitung zu einem vollkommenen Leben. Diese Erweiterung des Inhaltes der Gebetbücher erscheint erst im 17. Jahrhundert. Dort ist sie aber allgemein.

Das „Bett- und Tugendbuch" des P. Wille bekennt schon im Titel, daß es nicht bloß Gebete, sondern eine Anleitung zu einem frommen und vollkommenen Leben geben will. Dieser und ähnliche Titel begegnen uns in der Gebetsliteratur des 18. und 19. Jahrhunderts sehr häufig. Der Gebetbuchtyp, den wir hier vor uns haben, ist in der Folgezeit der herrschende geworden.

Willes Gebetbuch hat elf Teile:

1. Morgen- und Abendandachten. (Den Gebeten werden kurze Belehrungen vorangeschickt, z. B.: „Wie man gottselig möge schlafen gehen." Für das Morgengebet wird die Gute Meinung, für das Abendgebet die Gewissenserforschung empfohlen)[79].

2. Von den täglichen Werken: wie man ein frommes Leben führen kann; die Werke eines Christen sollen immer in der Gnade Gottes geschehen; über die Gute Meinung und Stoßgebete zur Erweckung derselben; über die Verrichtung des Tagewerkes und das Gebet; Regeln für das Verhalten während des Essens und auf Reisen; Übungen und Stoßgebete zur Überwindung der Leidenschaften[80].

3. Über das Verhalten in Gesellschaft; über die Versuchungen und über die zu ängstlichen Gewissen; über das Verhalten nach begangener Sünde; über das Verhalten in Kreuz und Verfolgungen: Gebete für diese Gelegenheiten[81].

4. Vom Anhören der heiligen Messe. (Drei Meßandachten werden vorgelegt: die erste schließt sich an die Liturgie an, die zweite leitet zur Betrachtung des Leidens Christi während des heiligen Opfers an, die dritte zum Gebet für die Armen Seelen.) Unterricht, wie man den armen Seelen zu Hilfe kommen kann[82].

5. Von besonderen Andachten zu Jesus dem Gekreuzigten, zu seinen heiligen Wunden, zu Maria und zu verschiedenen Heiligen. (Die Heiligen werden in bestimmten Anliegen angerufen, so z. B. der heilige Ignatius für gesegnete Frauen. Für diese wird auch ein eigener Unterricht vorgelegt.)[83]

6. Von der heiligen Beichte. (Die Gewissenserforschung ist nach Gedanken, Worten und Werken eingeteilt. Der Beichtspiegel leitet an, alle Sünden, schwere und läßliche, der Zahl nach zu beichten, wird aber in einer Anmerkung richtig erklärt.) Über die Reue, Reuegebete; über die Beichte, Danksagungsgebete, die sieben Bußpsalmen; Unterricht über die Wahl des Beichtvaters[84].

7. Von der heiligen Kommunion: Belehrungen und Gebete[85].

8. Von den Andachtsübungen für die Sonn- und Feiertage: welche Werke an diesen Tagen zu verrichten seien; welche Frage man sich stellen soll; Erweckung der theologischen Tugenden; Litaneien[86].

9. Von den verschiedenen Ständen. (Salbungsvolle Unterrichte für die Ledigen, für den geistlichen Stand, für solche, die sich Gott durch ein Gelübde verbunden haben, für den Ehestand und für den Witwenstand.)[87]

[79]) S. 1—36. [80]) S. 37—59. [81]) S. 65—82.
[82]) S. 82—123. [83]) S. 124—172. [84]) S. 173—214.
[85]) S. 215—248. [86]) S. 249—289. [87]) S. 290—342.

10. Von der Krankheit und von der Vorbereitung zum Tode. (Besonders wird die Bruderschaft vom guten Tod empfohlen.)[88])

11. Übung der vornehmsten Tugenden. (Eine Anzahl von Gebeten zur Erweckung der guten Meinung und der verschiedenen Tugendakte. Die Litanei vom Hl. Geist bildet den Schluß.)[89])

Das Gebetbuch ist sehr einfach gehalten und ganz auf das schlichte Volk zugeschnitten. Wir sehen aber, wie immer nach demselben Plan gearbeitet wurde. Die Gliederung in Standesgebetbücher, die im 18. Jahrhundert einsetzen wird, kann man hier schon voraussehen. Ein Unterricht zu einem vollkommenen Leben macht eine solche Gliederung notwendig.

III. DIE GEBETSLITERATUR DES 18. JAHRHUNDERTS

Verfolgen wir die Gebetsliteratur des 18. Jahrhunderts, so stoßen wir dabei wieder auf die Namen Canisius, Coster, Nakatenus, Elffen, Wille, Martin von Cochem[1]), auch Verrepäus, Blosius und Gertrudenbücher kehren wieder. Die Kongregationsbücher, die wir beschrieben haben, erleben in diesem Jahrhundert noch zahlreiche Neuauflagen[2]). Darüber hinaus erscheinen zahlreiche neue Gebet-

[88]) S. 343—389.

[89]) S. 390—464.

[1]) Guldener Himmels Schlüssel oder Neues Gebett-Buch zu Erlösung der lieben Seelen des Fegfeuers. Darin zuvörderst in dreyen Capitlen die Grausamkeit des Fegfeuers, die Nutzbarkeit und leichte Weiss den Seelen zu helffen, und dann eine schöne Manier seine Werck fruchtbarlich zu verrichten erkläret wird. Darnach aber in 16 Teilen allerhand kräfftige Morgens- und Abends- Mess- Vesper- Beicht- und Communion-Gebetter, wie auch zum Hochwürdigen Sakramente und der Hl. Dreifaltigkeit, zu Christo und seinem bitteren Leiden, zur Mutter Gottes und den Heiligen, An allen hohen Festen und besonderen Tagen in gemeinsamen und besöndren Nöthen, fur geistliche und weltliche Jungfrauen, für verehelichte Männer und Weiber, für krancke und sterbende Personen, dann letztlich für die lieben Seelen dess Fegfeuers begriffen sind. Krafft der ihnen dieser feurige Kercker eröffnet, die Himmel Pforte mit Gottes Hülff aufgeschlossen werde. der sibende Druck Durch P. Martin von Cochem Capuc. Ordens. Cum gratia et privilegio Sac. Caes. et Reg. Cath. Mai. Augspurg und Dillingen im Verlag Jo. Casp. Bencards sel. Witt. und Consorten. Im Jahre Christi 1740. 12°, 960 S. (Brixen, Priestersem.)

[2]) Enchiridion Sodalium Congregationis Brixinensis. 1770 (Brixen, Priestersem.). — Officium Rakoczianum, Sive Varia Pietatis Exercitia Cultui Divino Magnae Matris Mariae, Sanctorumque Patronorum Honori debita. Editio novissima, omnibus auctior et locupletior. Viennae, Typis Joannis Thom. Nob. de Tratthern, Caes. Reg. Aul. Typogr. et Bibliop. MDCCXII (Sommervogel VII, 1792). Dieses Kongregationshandbuch enthält 24 Offizien und 15 Litaneien.

bücher, ohne jedoch wesentlich neue Elemente ins Andachtswesen einzuführen. So z. B. ein „Neues Andachtsbuch für wahre Christen" von Hermann Goldhagen[3]). Er sucht sich in der Auswahl seiner Gebete möglichst eng an die Hl. Schrift anzulehnen. So bietet er eine „Schriftgemäße Litanei für jeden Tag der Woche", „Schriftgemäße Gebete in verschiedenen Lebensumständen". Diese Gebete sind dem Alten Testament entnommen. Auch seine Unterrichte und Betrachtungen sucht er der Hl. Schrift zu entnehmen. Das anonym erschienene „Exercitium Quotidianum"[4]) bevorzugt die Litanei. Für 18 Heilige wird eine Litanei als Andacht geboten. Ein ebenso anonym erschienenes Gebetbuch enthält in seinem ersten Teil eine volkstümliche Aszetik „Hauptkunst dem Allerhöchsten Gott auf das allervollkommenste zu dienen", im zweiten Teil „Christliche Andachtsübungen"[5]). Die Anweisungen für das Vollkommenheitsstreben sind teils dem Franziskaner Alphons von Madrid, teils dem Jesuiten Alphons Rodriguez entnommen. Unter den Andachtsübungen befindet sich ein Unterricht über die wöchentlichen, monatlichen und jährlichen Pflichten eines der Vollkommenheit beflissenen Christen. Zu den wöchentlichen Übungen gehört die Bruderschaftsversammlung, Messe, Predigt, geistliche Lesung und Abendrosenkranz; zu den monatlichen Beicht und Kommunion, Gewissenserforschung über die besondere Tugend (Partikularexamen); zu den jährlichen Generalbeicht und geistliche Übungen.

[3]) Neues Andachtsbuch für wahre Christen, durch füglicher Unterricht, Betrachtungen und Gebethe meistens aus der Hl. Schrift gezogen von Hermann Goldhagen, Seiner Churfürstlichen Durchlaucht zu Pfalzbayern geistlichen Rath, der Hl. Schrift Doctor etc. Cum facultate Ordinarii. Maynz, gedruckt und zu finden bey Johann Joseph Alef, Häfners sel. Erben 1784 (Neustift, Brixen, Stiftsbibl.)

[4]) Exercitium Quotidianum, Variis ante et post Confessionem atque Communionem Necnon Pro Solemnioribus Sanctorum per Annum Festis ac pro Defunctis Piis adauctum Precibus. Cum facultate Ordinarii. Typis Jacobi Maximiliani Swoboda et inveniendum Brunae apud Martinum Sier Bibliopegam. 1734 (Neustift, Brixen, Stiftsbibl.)

[5]) Haupt Kunst dem Allerhöchsten Gott auf das allervollkommenste zu dienen. Das ist: Kürtzester Weg auff das ehiste den höchsten Gipfel der Evangelischen Vollkommenheit zu ersteigen, Theils Auss dem Ehrwürdigen P. Alphonso Madriliensi, Ordens der Mindern Brüdern, theils auss dem Ehrwürdigen Pater Rodericio der Societet Jesu gezohen und verteutschet. Gedruckt und verlägt zu Wien in Oesterreich durch Andream Heyinger Universitätischen Buchdrucker im Jahr 1693 (I. Teil). Christliche Andachts Übungen Zu Gebrauch Der Durch Ihro Kayserl. und Königl. Cathol. Majestät im Land Tyrol Eingeführten Heiligen Mission. Cum Permissu Superiorum. IHS Innsprugg, gedruckt und zu finden bey Michael Anton Wagner, Kayserl. Hof Buchdrucker. Im Jahr 1719 (II. Teil) (Brixen, Priestersem.)

Grundlegende Neuerungen hat somit das Gebetbuch des 18. Jahrhunderts nicht aufzuweisen. Doch läßt sich in verschiedenen Punkten eine Weiterentwicklung feststellen. Sie bezieht sich vor allem auf die Andacht zu Christus, zur Gottesmutter und zu den Heiligen. Auch die Bemühungen um eine volkstümliche Meßandacht, die dem Wesen des heiligen Opfers am besten entspräche, treten mehr hervor.

Die Verehrung Christi findet in der Volksandacht des 18. Jahrhunderts ihren vornehmlichen Ausdruck in der Herz-Jesu-Andacht[6]). Hier soll nicht über Geschichte und Charakter der Herz-Jesu-Andacht die Rede sein, sondern nur über die volkstümliche Herz-Jesu-Verehrung, wie sie das Gebetbuch wiederspiegelt. Diese hat namentlich durch die Jesuiten die weiteste Verbreitung erfahren. Gleichzeitig mit ihr tritt die Herz-Maria-Andacht auf[7]). Beide Andachten finden in der Gebetsliteratur vielfachen Ausdruck.

P. Schauenberg S. J. gibt im Jahre 1763 ein „Manuale Devotionis Erga Amabilissimum Cor Jesu“ [8]) heraus. Es enthält außer den gewöhnlichen Gebeten verschiedene Andachten zum heiligsten Herzen Jesu, das Offizium, eine Litanei, einen Rosenkranz, mehrere *„affectus“*, eine *„deprecatio“*, ein *„foedus“* und eine Betrachtung. Die Meßandacht besteht in einer Anleitung zur Betrachtung des Leidens Christi während des heiligen Opfers.

Ein anonym erschienenes Gebetbüchlein[9]) unterrichtet in der Einleitung über Begriff, Geschichte und Nützlichkeit der Herz-Jesu-Andacht. Unter dem Titel „Herz“ sei die Menschheit und Gottheit,

[6]) Vgl. K. Richstätter, Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters, Regensburg 1924. Die Anfänge der neueren Herz-Jesu-Verehrung gehen auf den hl. Johannes Eudes zurück. Vgl. Pourrat, a. a. O., III, 586—596 und Bremond III, 640—671 (Le père Eudes et la dévotion au Sacré-Coeur). Nach den Offenbarungen der hl. Margareta Maria Alacoque haben sich besonders die Jesuiten um die Herz-Jesu-Verehrung verdient gemacht. Vgl. J. Croiset, La dévotion au S. Coeur, 1691; J. de Gallifet, L'Excellence de la dévotion au Coeur adorable de J.-Chr., 1728; H. Goldhagen, Andacht zum hlst. Herzen Jesu, 1769.

[7]) Die Herz-Maria-Andacht hat ihren Ursprung zugleich mit der neuzeitlichen Herz-Jesu-Andacht in der „französischen Schule“. Vgl. Bremond III, 88—98 (Jésus en Marie) und ebd. 494—496 (Jean-Jacques Olier). Ihre weitere Verbreitung fand diese Andacht in der Folgezeit durch den sel. Grignion von Montfort: vgl. Pourrat IV, 397—400.

[8]) Manuale Devotionis Erga Amabilissimum Cor Jesu Piis Hominum Cordibus oblatum a P. Francisco Schauenberg S. J. Sup. Perm..... Augustae Vindelicorum apud Joannem Georgium Dorner prope Collegium S. J. MDCCLXIII (Sommervogel VII, 719).

[9]) Andachtsübungen zu den Allerheiligsten Herzen Jesu und Mariae, Aus Verschiedenen Bett-Büchern Herausgezogen. Zweyte Auflag. Mit Genehmhaltung der Obern im Verlag der Jungfräulichen Versammlung In Landsperg, Mindelheim

Leib und Seele Christi zu verstehen. Im Anhang wird ein ähnlicher Unterricht über die Herz-Maria-Andacht angefügt. Die Gleichförmigkeit des Herzens Mariä mit dem Herzen Jesu und die besondere Leitung Marias durch den Hl. Geist werden als Gründe der Andacht bezeichnet. Unter den Andachten stehen eine „Verehrung der Geheimnisse des Herzens Jesu" (Dornenkrönung, Kreuz, offene Wunde, feurige Flamme), eine „Reinigung des Herzens von den sieben Hauptsünden durch die sieben Blutvergießungen Jesu" (Beschneidung, Ölberg, Geißelung, Dornenkrönung, Kreuzigung, Beraubung der Kleider, Seitenwunde), „Sieben Bitten zum Gedächtnis der sieben Worte am Kreuze". Das Büchlein scheint aus der „französischen Schule" zu stammen.

P. Pinamontis „Sanctissimum Cor Mariae"[10]) trägt wieder den Charakter der von den Jesuiten geschaffenen Andachtsliteratur. Es bietet Betrachtungen, Gebete und „Praxes" für die sieben Tage der Woche.

Herz-Jesu-Büchlein werden seit Beginn des 18. Jahrhunderts namentlich als Bruderschaftsbüchlein sehr zahlreich[11]). Herz-Jesu- und Herz-Maria-Andacht fehlen von da ab kaum noch in einem Gebetbuch.

Wir haben hier wieder ein Beispiel, wie die Gebetbuchliteratur sich bestrebt, den Inhalt größerer Andachtswerke und aszetischer Schriften in sich aufzunehmen. Die Werke von Joh. Eudes, J. Jacques Olier, Croiset, Gallifet, Goldhagen u. a. haben in diesem Punkte die Gebetsliteratur beeinflußt.

Die Andacht zum leidenden Heiland findet seit dem 18. Jahrhundert ihren allgemeinen Ausdruck im Kreuzweg. Die heutige Form dieser Andacht wurde im Laufe des Mittelalters im Franziskanerorden ausgebildet, dem die Sorge für die heiligen Stätten in Jerusalem übertragen war. Die Zahl der Stationen stand lange nicht fest. Der große Franziskaner und Volksmissionär, der heilige Leonardus a Porto Mauritio trug viel zur Verbreitung der heutigen Kreuzwegandacht bei[12]). Seither fehlt sie in keinem Gebetbuch mehr.

gedruckt bei Joh. Peter Steiner. Anno 1767, 8°, 124 u. 6 S. (München, Bayr. Staatsbibliothek, Asc. 88 l).

[10]) Sanctissimum Cor Mariae, Sive Summa Mariae Sanctitas Per septem Selectissimas Considerationes, Et Pulcherrimas Sanctorum praxes, primum Italico idiomate a P. Joanne Pinamonti Proposita, Nunc in Latinum translata Et DD. Sodalibus Maioris Academicae Congregationis in Xenium distributa. Ingolstadii Anno MDCCXXII (Sommervogel VI, 782).

[11]) Neue vom Himmel gesandte Andacht zu dem göttlichen Herzen Jesu. München 1707 (München, Bayr. Staatsbibl., Asc. 79).

[12]) Vgl. C. A. Kneller, Geschichte der Kreuzwegandacht von den Anfängen bis zur völligen Ausbildung, Freiburg i. Br. 1908.

Die eucharistischen Andachten erhalten in unserem Jahrhundert durch die „Visite al S. Sacramento“ des heiligen Alphons Liguori eine Bereicherung. Viele Gebetbücher nehmen seither auch Gebete bei Besuchung des heiligsten Altarsakramentes in einer eigenen Sparte auf[13]).

Die Heiligenverehrung nimmt in der Andachtsliteratur des 18. Jahrhunderts einen breiteren Raum ein als bisher. Es treten bestimmte Lieblingsheilige auf, die durch besondere Andachten geehrt werden. So der heilige Michael[14]), der heilige Joseph und die heilige Anna[15]), der heilige Joh. Nepomuk[16]), der heilige Antonius[17]), Aloysius[18]), der heilige Franz Xaver[19]); zu ihnen werden „Novenen“[20]) gehalten. Sie sind die Schutzpatrone in bestimmten, meist irdischen Anliegen. Daneben wird auch die Verehrung der Ortspatrone und einer Reihe anderer Patrone eifrig gepflegt: der heilige Florian als Patron gegen Feuersgefahr, der heilige Sebastian wider die Pest, der heilige Donatus gegen Ungewitter, die heilige Apollonia wider Zahnweh, die heilige Ottilia wider Augenschmerzen, die heilige Barbara für eine glückliche Sterbestunde[21]). Im 19. Jahrhundert wird sich der Gegenstand der Heiligenverehrung noch einmal verschieben, die Heiligen werden nicht so sehr als Nothelfer, sondern vielmehr als Vorbilder christlichen Lebens betrachtet werden.

Die Andachtsformen der Privatandacht sind so vielgestaltig geworden, daß es kaum noch möglich ist, alle zu erfassen. Als Beispiel dafür sei ein Bändchen von gesammelten Andachtszetteln angeführt[22]). Sind auch die meisten von diesen Zetteln erst im 19. Jahr-

---

[13]) Officium Rakoczianum 411 ff.

[14]) Andacht zum hl. Erzengel Michael. München 1766 (München, Bayr. Staatsbibl. Asc. 76 n).

[15]) Verehrung des hl. Joseph, München 1796 (München, Bayr. Staatsbibl. Asc. 22). Officium Rakoczianum 192 ff. 179 ff.

[16]) Officium Rakoczianum 215 ff. 219 ff.

[17]) Vgl. Christliche Andachtsübungen größtenteils aus den Psalmen Davids gezogen von Franz Peichhart. Nebst dem hl. Kreuzweg. Mit Erlaubnis der Obern, Augsburg in der Mart. und Mich. Riegerschen Buchhandlung 1826. 16°, 232 u. 4 S.

[18]) Verehrung des hl. Aloysii Gonzaga, Bamberg 1764 (München, Bayr. Staatsbibl. Asc. 21 r); Officium Rakoczianum, 236—240.

[19]) Zehen Freytägige Andacht zu Ehren des hl. Franz Xaverii, Würzburg 1678 (München, Bayr. Staatsbibl. Asc. 77).

[20]) Vgl. Sommervogel IX, 1204—1209.

[21]) Vgl. Peickhart, Christliche Andachtsübungen 137. — Ähnliche Andachten finden sich in vielen anderen Gebetbüchern.

[22]) Gebete. Sammlung von Gebeten meist auf fliegenden Blättern (aus Bayern, 18. u. 19. Jh.) (München, Bayr. Staatsbibl., Asc. 2030 y).

hundert gedruckt worden, so wurden die Andachten, die sie wiedergeben, doch schon im 18. Jahrhundert geübt. Wir finden hier:

1. Andacht zur Schmerzensmutter um eine gute Sterbestunde.

2. Andächtige Gebetlein zu unserer lieben Frau auf die drey goldenen Samstag-Nächte. 1884. (Aus P. Matthäus Brandl, Die marianische Goldgruben [1728] stammend.)

3. Gebet und Litanei zu dem hl. Bischof, Martyrer und Nothelfer Erasmo. 1836. (Wer es alle Samstag spricht, wird niemals von Gott durch seine Fürbitte in einer Not verlassen werden.)

4. Andacht zu den fünf Freuden der hl. Anna. 1836.

5. Mehrere Andachten zum hl. Joseph.

6. Eine Andacht durch zwölf Freitage zu Ehren der Gottesmutter gefeiert... (Man soll bei Wasser und Brot fasten und ein Gebet sprechen). Von Clemens XII. approbiert.

7. Andacht der neun Rosenkränze für die Charwoche. Am Palmsonntag 40 Pater und Ave zu Ehren des Fastens Christi; am Montag 33 Pater und Ave zu Ehren der 33 Lebensjahre Christi; am Dienstag 30 Pater und Ave zum Andenken an die 30 Silberlinge; am Mittwoch 15 Pater und Ave zu Ehren der 15 Spitzen in der Dornenkrone; am Donnerstag: erster Rosenkranz stehend: Jesus hat von Maria Abschied genommen; der zweite Rosenkranz sitzend: Maria hat die Botschaft empfangen, daß Jesus gefangen wurde; dritter Rosenkranz kniend: Jesus hat Blut geschwitzt; Freitag: erster Rosenkranz stehend: Jesus trägt das Kreuz; zweiter kniend: Jesus ist am Kreuze gestorben; dritter stehend: Maria steht unter dem Kreuze; Samstag: erster Rosenkranz gehend: Maria geleitet Jesus zum Grabe; zweiter kniend: Jesus wird gesalbt; dritter stehend: Jesus ist auferstanden; Ostersonntag: 40 Pater und Ave zu Ehren der 40 Tage nach der Auferstehung.

8. Neun Rosenkränze zu Ehren der neun Engelchöre.

9. Gebet zur Achselwunde Jesu (vom hl. Bernhard, dem dieses unbekannte Leiden des Herrn geoffenbart wurde).

Nicht geringen Raum nehmen seit dem 18. Jahrhundert im Gebetbuch die Meß- und Kommunionandachten ein. An ihnen läßt sich im 18. Jahrhundert auch eine gewisse Weiterentwicklung erkennen. Sicher hat zu dieser Entwicklung Martin von Cochem mit seinem Werke „Medulla Missae Germanica“ beigetragen[28]).

[28]) Medulla Missae Germanica. Das ist Mess-Erklärung Uber Honig süß. Darin eine ausführliche und nachtrückliche Erklärung Der höchsten Fürtrefflichkeit und grössten Nutzbarkeit des allerhochwürdigsten Opfers der H. Mess Samt Fünffzig Exemplen von der H. Mess und lauter tröstlichen Sprüchen der H. Vätern von der Krafft und Würckung der H Mess begriffen seynd. Fürwahr ein güldenes über die massen tröstliches und bisher niemals in Truck gebrachtes Buch darüber ein jeder fromme Christ sich höchlich verwunderen die H. Mess hinführo viel höher schätzen selbige viel öfter und andächtiger hören und ein vestes Vertrauen die Seligkeit unfehlbarlich zu erlangen schöpfen wird. Der dritte Truck. Viel vermehrt und verbessert. Darin zum Dienste der Predigeren viele Exordia auff die Sonn-Tag auss den Evangelio zugesetzt seynd. Durch Mühe und Fleiß

Cochem leitet wie Merlo Horstius und Coster an, der Messe auf verschiedene Weise betrachtend beizuwohnen. Seine Meßandachten sind somit ganz auf das private Beten zugeschnitten. Neben diesen Bemühungen zeigen sich auch Bestrebungen, die Meßandacht der Gläubigen möglichst eng an das offizielle Beten der Kirche anzuschließen. Doch wagen die Vertreter dieser Bestrebungen es nicht, auch den Kanon ins Deutsche zu übersetzen[24]). Erst Sailer wird eine Meßandacht bieten, in der er den ganzen Kanon ins Deutsche übersetzt[25]). Wenn ein neueres Gebetbuch[26]) zu den einzelnen Teilen der Messe eine „Erinnerung" und eine „Anmutung" setzt, in der Erinnerung den betreffenden Teil erklärt und in der Anmutung das entsprechende Gebet gibt, so sieht man auch darin das Bestreben, das Volk in der Meßandacht mit dem Priester enger zu verbinden.

Die Kommunionandachten lassen unter dem Einfluß der nachtridentinischen Theologie[27]) die einzelnen „Akte" oder „Übungen" des Glaubens usw. stärker hervortreten. Es erscheinen auch eigene Büchlein, die nur diese Tugenden enthalten[28]).

Das bedeutendste Gebetbuch, das im 18. Jahrhundert erschien, ist Sailers soeben erwähntes „Vollständiges Lese- und Betbuch"[29]). Es muß deshalb hier noch zur Behandlung kommen. Sailer sandte diesem Gebetbuch eine Schrift voraus: „Über Zweck, Einrichtung

---

P. M. v. Cochem der Rheinischen Provinz Capuzinern. Cum gr. et priv. Cöllen. Bey Peter Langenberg auff dem Alten Markt im Jahr 1718.

[24]) Vgl.: Neues und sehr kräftiges Gebetbuch für Katholische Christen... von Ignaz Reuter, Bamberg 1799.

[25]) J. M. Sailer, Vollständiges Lese- und Betbuch II, 1—68.

[26]) F. Peickhart, Christliche Andachtsübungen, Augsburg 1826, 16—52.

[27]) Vgl. Denzinger-Umberg, Enchiridion Symbolorum, Freiburg 1928, n. 1101. 1155ff. (Verurteilung der falschen Mystik Molinos und des Quietismus).

[28]) Höchst nothwendige Übung Theologischer Tugenden. München, im Verlag dess guldenen Allmosen. 1740 (München, Bayr. Staatsbibl., Asc. 5008). Vgl. auch Dirckinck, Pharetra Infirmorum Instructa Sagittis electis: Sive Affectus Selecti Pro aegris et Moribundis ad mortem sanctam, et aeternitatem beatam disponendis. Coloniae 1714 (Sommervogel III, 94). Das Werk ist für Seelsorger bestimmt. Es enthält im ersten Teil nur verschiedene „Affekte" des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, der Furcht Gottes, der Reue, der Geduld, der Demut, der Ergebung in Gottes Willen. Für jeden Affekt hat Dirckinck Gebete aus der Hl. Schrift, den Kirchenvätern und den Aszeten zusammengestellt. Im zweiten Teil folgen Übungen und Affekte für Kranke und Sterbende beim Empfang der Sakramente und in der Todesstunde. Ähnliche Werke sind in der Andachtsliteratur des 18. Jahrhunderts zahlreich.

[29]) J. M. Sailer, Vollständiges Lese- und Betbuch. Zum Gebrauche der Katholiken. I. Teil, München-Ingolstadt 1783; II. Teil, Bamberg 1784.

und Gebrauch eines vollkommenen Lese- und Betbuches“ [30]). Der Titel dieser Schrift zeigt, daß sich Sailer mit der bisherigen Gebetsliteratur auseinandersetzen will. Die Andachten und Belehrungen, die ins Volksgebetbuch Aufnahme begehren, sind so zahlreich geworden, daß diese Auseinandersetzung einmal kommen mußte. Die Aufklärung brachte die Frage ins Rollen. Sailer läßt uns sehen, daß eine gewisse Reform notwendig war. In der genannten Schrift legt er dar, daß die Gebetbücher so viel Ablehnung und Kritik erfahren. Unzählbar an Zahl, seien sie leider so oft arm an Kraft und dürftig an lebendiger Nahrung für Geist und Herz. Daher komme es, daß man Gebetbücher meist nur in den Händen frommer Frauen sehe, die deren Formeln geistlos herunterleierten, daraus aber keinen Nutzen zögen. Die Schwierigkeit liege darin, daß die Gebetsformeln nicht auf den Einzelnen zugepaßt sein könnten, das Gebet einer betrübten Seele passe nicht für einen Fröhlichen. Außerdem müsse durch die oftmalige Wiederholung der Gebete die Aufmerksamkeit sehr geschwächt werden. Daraus entsprängen die zu beantwortenden Fragen: Wie muß ein Gebetbuch eingerichtet sein, um diese Übelstände zu vermeiden, und wie muß man es benützen, um die Absichten des Verfassers und den Zweck des Gebetbuches zu erreichen?

Sailer antwortet auf diese Fragen: Das Gebetbuch müsse die Menschen dahin führen, daß sie Jesus Christus immer mehr verherrlichen und ihm immer ähnlicher würden. Es müsse aber auch die Menschen bessern, bilden, beruhigen, befriedigen, beseligen. Es müsse also den Menschen Gott, Christus, Tugend, Seligkeit näherbringen und sie mit den Wahrheiten der Religion vertrauter und in der Ausübung des Christentums vollkommener machen. Zu diesem Zwecke müsse es ein „Lese- und Gebetbuch“ sein. Das Lesen solle das Herz in die nötige Stimmung zum Beten bringen, die nötigen Begriffe und Empfindungen schaffen, Aufmerksamkeit und Ordnung im Verstand herstellen. Das Gebetbuch solle ferner ein Hausbuch sein, das in ruhigen Stunden Geistesbeschäftigung und Geisteserquickung biete, das Herrschaft und Dienstboten, Eltern und Kinder über ihre Pflichten und über das Ideal eines christlichen Lebens belehre. Nicht nur die volle Erfüllung der Berufspflichten, sondern das Ideal der christlichen Frömmigkeit sollen sie daraus kennen lernen. Die Gebete müßten an diese grundlegenden Wahrheiten anknüpfen.

[30]) Ders., Über Zweck, Einrichtung und Gebrauch eines vollkommenen Lese- und Betbuches. Samt der skeletischen Anzeige eines vollständigen Lese- und Betbuches, das bereits unter der Presse ist, München-Ingolstadt 1783.

Damit sucht Sailer nur die Tradition, die die Jesuiten in der Gebetsliteratur durch ihre „Manualia“ und „Enchiridia“ geschaffen haben, auf eine neue Grundlage zu stellen und weiterzuführen.

Wir setzen hier das Inhaltsverzeichnis des Sailerschen Gebetbuches her, weil es noch einmal einen Idealtyp des Gebetbuches unserer Zeitperiode und zugleich den Ausgangspunkt der Weiterentwicklung im 19. Jahrhundert darstellt.

1. Unterricht vom Gebete. Paraphrase über das Vaterunser und Credo. Erklärung oder Unterricht über das Messehören (man soll an das Leiden Christi denken und sich selbst mit Christus aufopfern).

2. Der christliche Sonntag. Hochamt (die liturgischen Texte der ganzen Messe ins Deutsche übersetzt)[31]. Beichte und Kommunion (besonders ausführlicher Unterricht über die Reue)[32]. Betrachtung über das Leiden Christi (der Kreuzweg).

3. Das liturgische Jahr (Evangelien und Episteln der Sonn- und Festtage mit kurzen Anwendungen).

4. Unterricht für die Fest- und Gedächtnistage der Heiligen[33]. Unterricht über die wahre und falsche Verehrung der Heiligen. (Hier entwickelt Sailer seine Ansichten über die falsche Heiligenverehrung.)[34])

5. Besondere Andachtsübungen nach den besonderen Bedürfnissen (Unterrichte und Gebete für alle Stände).

---

[31]) S. 1—69.

[32]) S. 69—130.

[33]) 2. Teil, S. 3—9.

[34]) Als falsch bezeichnet S. die Heiligenverehrung: „1. Wenn wir den Heiligen Vorzüge, Gaben und Tugenden zuschreiben, die sie nicht hatten und haben. 2. Wenn wir die Wundertaten, die Gott durch die Heiligen gewirkt hat, nicht Gott, sondern diesen zuschreiben. 3. Wenn wird en Andachten zu den Heiligen gewisse Wirkungen zutrauen, die sie nicht hervorbringen können. 4. Wenn wir der Andacht zu den Heiligen gleichen oder größeren Wert beilegen, als dem Glauben an Gott und an Jesus Christus. 5. Wenn wir die Andachten zu den Heiligen als ein unumgänglich notwendiges Stück der christlichen Frömmigkeit halten. 6. Wenn wir uns wegen der Andacht zu den Heiligen für fromme, gut christliche Leute halten, obgleich wir nicht besser sind als früher. 7. Wenn wir die äußerlichen Übungen der Andachten zu den Heiligen gar sehr vervielfältigen, und deshalb die wesentlichen Übungen des Glaubens an Gott, des Zutrauens auf Jesus Christus unterlassen. 8. Wenn wir bei der Andacht zu den Heiligen stehen bleiben und sie nicht gleichsam zur Leiter machen, zu Gott und Jesus Christus aufzusteigen. 9. Wenn wir in unseren Angelegenheiten mehr allmählich zuerst bei den Heiligen anklopfen, und gar selten unser Flehen unmittelbar zu Jesus Christus gelangen lassen. 10. Wenn uns die Festtage der Heiligen wichtiger und teurer sind als die Tage des Herrn und Festtage des Herrn. 11. Wenn wir die Andachten zu unbekannten Heiligen obenansetzen und deshalb so sehr betreiben, weil diese wenig Verehrung haben. 12. Wenn wir lieber von den Tugenden der Heiligen als von den Vollkommenheiten Gottes reden hören. 13. Wenn wir die Heiligen Gottes mehr und anders verehren, als sie selbst Zeit ihres Lebens auf Erden die Heiligen Gottes verehrt haben.“

6. Alttestamentliche Begebenheiten in biblischen Litaneien für den Verstand und das Herz des Erbauung suchenden Volkes[35]).
365 Denksprüche aus dem Alten Testament[36]).
Biblische Gesänge und Psalmen[37]).
Lieder[38]).

IV. ZUSAMMENFASSENDE CHARAKTERISTIK DER GEBETSLITERATUR DER ZEIT DER KATHOLISCHEN RESTAURATION

Wir haben uns in dieser Arbeit die Aufgabe gestellt, die inhaltliche Entwicklung des Gebetbuches seit der Zeit der Gegenreformation bis zur Aufklärung zu verfolgen. Zu diesem Zwecke haben wir Gebetbücher herangezogen, die sicherlich für die gesamte Gebetsliteratur der damaligen Zeit richtunggebend waren. Wenn die Quellendarstellung auch sehr unvollständig ist, so sind doch die gewählten Vertreter der Gebetbuchautoren und -typen charakteristisch für alle anderen und geben uns einen genügenden Einblick in den Inhalt der damaligen Gebetsliteratur. Auf die Hauptlinien der Entwicklung werden wir aus ihnen einen Schluß ziehen dürfen, wenn dieses sehr beschränkte Quellenmaterial auch sicher bei weitem nicht alle bestehenden Andachts- und Gebetsformen der bezeichneten Zeitperiode wiedergibt. Mehrmals konnten wir in der Darstellung unserer Quellen eine weitgehende innere Abhängigkeit der Gebetbücher untereinander feststellen. Wenn diese Abhängigkeit auch besteht unter Gebetbuchverfassern der verschiedenen Orden und aszetischen Schulen, wie es tatsächlich der Fall ist, dann haben wir einigermaßen die Gewähr, daß wir den Gebetsschatz und Andachtsschatz unserer Zeitperiode wenigstens der Hauptsache nach erfaßt haben.

Fassen wir nun das Ergebnis unserer Untersuchung zusammen, so müssen wir folgendes feststellen:

Durch die Gegenreformation und durch die katholische Restauration hat die katholische Gebetsliteratur eine große Bereicherung erfahren. Doch wurde das Gebetbuch mehr als an neuen Gebeten an Belehrung bereichert. Neue Andachten hat diese Periode nur wenige hervorgebracht. Die großen Andachten, die wir schon in allen Gebetbüchern des Mittelalters finden, bestimmen auch noch in unseren Gebetbüchern den Grundplan: die Andacht zur Heiligsten Dreifaltigkeit und zu den drei göttlichen Personen, zu Chri-

[35]) 3. Teil, S. 1—51.
[36]) S. 52—86.
[37]) S. 86—121.
[38]) S. 122—210.

stus[1]) und zu seinem heiligen Leiden, die Andacht zu Maria der Gottesmutter, zu ihren Schmerzen und Freuden[2]), zu den Engeln und Heiligen, für die Sterbenden und Verstorbenen[3]). Neue Andachten finden wir nur zu einzelnen neueren und modernen Heiligen, besonders zu den Stiftern der neueren Orden; in den Andachten zu Christus und Maria entstehen durch die Herz-Jesu- und Herz-Maria-Andacht neue Formen[4]).

Größer ist der Wandel, der sich in den Beicht-, Kommunion- und Meßandachten vollzogen hat. Die Ursache dafür liegt wohl in den tridentinischen Reformdekreten. Daß in Deutschland gerade die Jesuiten als Vorkämpfer der Reform in diesem Punkte entscheidenden Einfluß hatten, wird von niemand bestritten. Ihre treu kirchlichen Methoden in der Seelsorge haben auch rasch auf die Gebetsliteratur eingewirkt. Schon Canisius hat ein Beicht- und Kommunionbüchlein verfaßt, das zahlreiche Auflagen erlebt hat. Bisher hatten sich die Gebetbücher damit begnügt, Gebete für die Beichte, vielleicht auch einen Beichtspiegel, sowie Gebete für die Messe und zum Empfang der heiligen Kommunion zu bringen. Diese Gebete treten jedoch aus der Reihe der übrigen Andachten nicht hervor. Sie wollen wie alle anderen Gebete dem frommen Beter nur Nahrung und Anregung für seine Andacht bieten. Seit Canisius besonders erhalten Messe, Beichte und Kommunion im Gebetbuch einen viel bedeutenderen Raum. Sie werden zu einem Hauptstück des katholischen Gebetbuches. Die Meßandachten schließen sich teils ganz eng an die Liturgie an, wobei man es jedoch in der ganzen Zeitperiode vermeidet, den Kanon der Messe in das Volksgebetbuch aufzunehmen[5]), teils leiten sie zur Betrachtung des Leidens Christi während des heiligen Opfers an. Diese Art die heilige Messe mitzufeiern war wohl in unserer Zeitperiode die gebräuchlichste und beliebteste und wurde in verschiedener Weise geübt. Merlo Horstius gibt uns dafür ein Beispiel. Er legt in seinem Gebetbuch mehrere Meßandachten vor. Die erste leitet zur Betrachtung des Leidens Christi während des heiligen Opfers an; z. B.:

---

[1]) Seit Canisius begegnen wir oft den „preces horariae de aeterna Sapientia". Canisius hat sie aus Suso. Sie sind an die zweite göttliche Person gerichtet.

[2]) Diese Andachten werden im einzelnen namentlich von den Bruderschaften gepflegt. Vgl. oben 27 f.

[3]) Diese Andacht fehlt kaum in einem größeren Gebetbuch, sie fand aber noch besondere Pflege durch die Bruderschaft vom guten Tod.

[4]) In einem einzigen Gebetbuch, nämlich im Himmlischen Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus haben wir bereits im 17. Jahrhundert Spuren der Herz-Jesu-Andacht gefunden.

[5]) Vgl. Bremond, a. a. O., IX, 129—207.

Ad confessionem, quam sacerdos ad pedem altaris... facit: Aspice uti Christus assumptis discipulis et totius mundi peccatis ad montem Oliveti procidens in faciem suam oret et ob passionis et mortis imminentis angorem, sed magis peccatorum nostrorum horrorem fiat sudor eius tamquam guttur sanguinis decurrentis in terram. Et ego ulterius offendere te potero peccatis meis, o dulcissime Domine, qui tanta fecisti et talia passus es? (S. 348).

Ad Evangelium... Aspice uti Christus a Caipha ad Pilatum transeat, examinetur ab impiis de doctrina et discipulis, accusetur ob praedicatum Evangelium ideoque multis iniuriis et contumeliis afficiatur. O sapientissime Domine... (S. 349).

In einer zweiten Meßandacht, die sich mehr an die liturgischen Texte anschließt, fallen die zahlreichen Gebete zur und nach der Elevation der heiligen Gestalten auf.

Die Beicht- und Kommunionandachten sind vielfach mit Belehrungen über den Empfang dieser Sakramente und Ermahnungen zum häufigen Empfang verbunden. Merlo Horstius bietet uns auch dafür ein schönes Beispiel[6]). In den Gebeten tritt überall die

[6]) Über den Empfang der hl. Kommunion (S. 270f.): *Frequentia, qua ad SS. Mysteria accedendum.* — Christus: *Ego novi, quam proni sint sensus hominum ad mala; quam levibus et frivolis ex causis se retrahi et impediri sinant a cultu et servitio meo, quia alias studiose nimis omnem captant occasionem serviendi mundo, carni et voluptatibus. O quam facile credunt Daemoni suadenti voluptatem, invitantem ad esum pomi vetiti et divinitatem mendaciter pollicenti. Et mihi, qui carnem in cibum offero et ad manducandum feliciter hortor et invito, quin et manducantes divinae consortes naturae necnon immortales fore spondeo, credere et parere recusant! Mihi, qui sum ipsa Via, Veritas et Vita... Non sic olim fideles mei, non sic, sed ambulabant in simplicitate cordis sui; amore et zelo pleni, perseverantes erant in communicatione fractione panis et orationibus. Ita nimirum quotidiano huius cibi usu crevit et adolevit primitiva ecclesia mea, ut prae illius desiderio facile contemnerent omnia, nec ullis minis, tormentis aut blandimentis seduci sese sinerent. Recole, o Christiane, sed tu imprimis, o Clerice, ista primordia nascentis ecclesiae, quando credentium erat cor unum et anima una; admirare zelum et amorem. Ecce, quo maior illis erat contemptus rerum terrenarum, eo maior erat cura cultus et honoris mei...*

S. 274f.: *An titulo humilitatis et reverentiae abstinendum a frequente communione.* — Christus: *Obsecro vos, o fideles mei, sed in hoc non satis fideles, ne ultra dicatis malum bonum; et socordiam et tepiditatem vestram virtutis specie induatis, fallentes vosmetipsos; nam oculos meos lucidiores sole fallere difficile erit. Vosne raritas et mora temporis, aut dilatio disponit, ut digniores fiatis mensa mea? Ecce, ego novi, quid sit in homine, qui novi omnia abscondita cordis. Sed quam praeparati veniatis ad me post moram satis longam, testis est mihi conscientia vestra, quam ego intime pervideo, arguam vos et statuam contra faciem meam, quia impia haec pietas est... Sed apertius loquar tecum, mi homo, ut agnoscas, quam graviter hic cum multis erres. Sacramentum corporis et sanguinis mei confert gratiam, nisi suscipiens aliunde ponat obicem, hoc utique fateris; nonne ergo quo frequentius sumis, eo plus gratiae percipis? Cres-*

genaue Unterscheidung der einzelnen Tugendakte hervor. Als Vorbereitungs- und Danksagungsgebete nach der heiligen Kommunion treten nicht selten eucharistische Litaneien auf[7]). Merlo Horstius legt auch Vaterunserparaphrasen als Kommuniongebete vor.

Unter den übrigen Andachten hat die Marienverehrung von den Jesuiten in Deutschland am meisten Förderung gefunden. Ihrem Inhalt nach ist diese Marienverehrung aber die einfach-kindliche des Mittelalters[8]).

Finden wir in den Andachten der Gebetbücher nicht so zahlreiche Neuschöpfungen, so ist dies um so mehr der Fall in den Andachtsformen.

Am Beginn der Gegenreformation beobachten wir eine gewisse Abkehr von den bisher gebräuchlichen Andachtsformen. Die Tagzeiten treten in vielen Gebetbüchern ganz zurück. Die Mariengebete und die Heiligengebete werden bedeutend eingeschränkt[9]), in einigen katholischen Gebetbüchern fehlen sie ganz[10]).

Man sucht im Gebet engen Anschluß an die Hl. Schrift. Das Gebetbuch des ausgehenden 15. Jahrhunderts war einem übertriebenen Heiligenkult, der nicht selten an das Abergläubische grenzte, und den maßlosen Ablaßversprechungen, die den Heiligengebeten

---

cente autem gratia, simul crescit fides, spes, caritas, devotio, reverentia, puritas, ceteraeque virtutes, quae intellectum illuminant, affectum excitant, cor purificant etc. Nonne hic est ornatus, haec vestis illa nuptialis, quam praecipue requiro a te, ut digne venias ad mensam meam? Vides ergo, quomodo una communio disponat ad aliam... — Hier werden also die Gründe zur Oftkommunion dargelegt.

[7]) *Litaniae eucharisticae tum sacrificantibus, tum communicantibus utiles. — Pater de coelis Deus, qui dilexisti mundum, ut Filium tuum unigenitum dares eumque pro nobis carnem sumere et crucem subire fecisti, miserere mei, ut cum totis visceribus et intimis amoris affectibus Eum accipiam et meipsum totum, quantus sum, tibi reddam nec mihi, sed tibi vivam. — Fili, Redemptor mundi Deus, qui ex infinita caritate opus nostrae redemptionis suscepisti et in castissimo Mariae Virginis utero carnem sumens in similitudinem hominum factus es et habitu inventus ut homo, miserere mei, ut tam immensae caritatis tuae et sanctissimae incarnationis memoriam intimo corde recolam, quoties per hoc sacramentum nasceris in anima mea* (S. 286). — Ähnliche Bitten werden an den Hl. Geist, an Maria und die Heiligen gerichtet.

[8]) Vgl. Bremond, a. a. O. IX, 249—266; J. Miller, Die Marianischen Kongregationen im 16. und 17. Jahrhundert. Ihr Wesen und ihr marianischer Charakter: ZkTh 58 (1934) 83–109.

[9]) Verrepäus hat in seinem Gebetbuch nur ein kurzes Kapitel Marien- und Heiligengebete (S. 152–175). Witzel hat keine Heiligengebete aufgenommen.

[10]) Vgl. die Gebetbücher der beiden Humanisten Erasmus von Rotterdam und Ludwig Vives: Precationes aliquot Erasmi Rot., Basel 1535; Excitationes animi in Deum, Brügge 1535.

beigefügt waren, erlegen[11]). Eine Reform war notwendig. Der Protestantismus bekämpfte den Marien- und Heiligenkult der Katholiken. Die Gegenreformation brauchte also auch neue, gereinigte und einwandfreie Gebetbücher. Auf Seite der Neuerer entstanden ja auch Gebetbücher, die sich mit Vorliebe als „biblisch" bezeichneten[12]). Aus diesen Umständen ist die erste Gruppe von Gebetbüchern erwachsen, die wir beschrieben haben. Sorgfältig sammeln ihre Verfasser die Gebete aus der Hl. Schrift oder verfassen selbst Gebete, die sich eng an die Hl. Schrift anschließen. Um aber der Frömmigkeit genug Nahrung zu geben läßt man auch die Vätergebete nicht außer acht. Gleichsam um die Echtheit seiner Gebetsformeln zu beweisen, zitiert der Gebetbuchverfasser vielfach genau Buch und Kapitel der Hl. Schrift oder des Kirchenvaters, aus dem er das Gebet genommen hat. Bald werden auch wieder neuere Autoren herangezogen, namentlich die mittelalterlichen Mystiker. Ihre Gebete fanden großen Anklang. Selbst die protestantische Gebetsliteratur hat sich an ihnen bereichert[13]).

Die Tagzeiten tauchen ebenso wieder in der Gebetsliteratur auf und erfahren im 17. Jahrhundert noch eine bedeutende Bereicherung. In keinem größeren Gebetbuch fehlen sie. Ihre Entwicklung und ihre mannigfaltigen Formen wären einer Bearbeitung würdig, sind aber noch nicht erforscht worden[14]).

Charakteristischer als die Tagzeiten sind für unsere Zeitperiode jedoch die Litaneien. Während bisher außer der Allerheiligenlitanei keine andere in Gebetbüchern gedruckt wurde, werden jetzt zu allen Andachten Litaneien verfaßt und wir werden beinahe keinem Gebetbuch des 17. Jahrhunderts begegnen, das nicht eine Anzahl Litaneien unter seinen Gebetsformeln zählte. Canisius hat zum erstenmale in seinem Gebetbuch die lauretanische Litanei und die Namen-Jesu-Litanei in ihrer heutigen Form gedruckt[15]). Die Litanei war aber in vielen Gebetbüchern die Gebetsform für jede Andacht. Sie tritt neben die Tagzeiten als Bereicherung derselben oder auch an die Stelle der Tagzeiten zum Ersatze derselben. Auch die Litanei wird wie andere Gebete „aus der Hl. Schrift gezogen". Biblische Litaneien, deren Anrufungen alle aus der Hl. Schrift entnommen sind, waren sehr beliebt[16]). Neben der lauretanischen Li-

[11]) Vgl. Beißel, a. a. O. 178—185.

[12]) Vgl. Althaus, a. a. O.

[13]) Althaus und Hagedorn (oben 7. 10).

[14]) E. Bishop, Liturgica historica 211—237, hat einiges über ihren ersten Ursprung festgestellt.

[15]) Vgl. dazu A. de Santi S. J., Die lauretanische Litanei, Paderborn 1900.

[16]) Vgl. Sailly, Thesaurus Litaniarum (oben 222 f.).

tanei steht in den meisten Kongregationshandbüchern eine biblische Litanei zu Maria[17]). Nicht selten begegnen wir ganzen Wochenzyklen von Litaneien[18]). Selbst Litaneienbücher sind entstanden, wie einige Beispiele, die wir angeführt haben, zeigen. Die Litaneienbildung hat wohl auch ihr Maß manchmal überschritten und zu Auswüchsen geführt. Davon zeigt uns das Einschreiten der kirchlichen Behörden[19]). Auf welche Ursachen die starke Vorliebe für die Litanei im 17. Jahrhundert zurückzuführen ist und wer mit der Litaneienbildung den Anfang gemacht, steht nicht fest[20]). Im 17. Jahrhundert war die Litanei Allgemeingut der katholischen Frömmigkeit und sie wird als Privatgebet auch nach den strengen Erlässen Clemens VIII., die nur den liturgischen Gebrauch der Litaneien betrafen, eifrig weitergepflegt.

Großer Beliebtheit erfreut sich auch der Rosenkranz. Nicht nur verschiedene Rosenkränze zu Ehren Marias, auch solche zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit und zu Ehren der Heiligen waren üblich. Horstius hat in sein Gebetbuch die häufigsten aufgenommen[21]).

Die bedeutendste Änderung hat das Gebetbuch des 16. und 17. Jahrhunderts durch die Aufnahme von belehrenden Elementen erfahren. Eine zweifache Belehrung läßt sich in den Gebetbüchern unserer Periode unterscheiden. Die eine bezieht sich nur auf die notwendigen Glaubenslehren, die andere will zur christlichen Vollkommenheit führen.

Canisius hat mit seinem Gebetbuch den kleinen Katechismus verbunden. Auch einen ausführlichen Unterricht über die Beichte und Kommunion hat er den entsprechenden Gebeten eingefügt.

[17]) Vgl. das Manuale Sodalitatis des P. Coster und andere (oben 221 f.).

[18]) Das „Aureum Thuribulum" bringt Tagzeiten und Litaneien für alle Tage der Woche, ebenso die „Hebdomas sacra" (oben 231).

[19]) Clemens VIII. hat durch die Konstitution *Sanctissimus* (1601) den Gebrauch von nicht approbierten Litaneien bei öffentlichen Andachten verboten und die Einführung neuer Litaneien beim Gottesdienste von einer besonderen Genehmigung der Ritenkongregation abhängig gemacht. 1599 war zum erstenmal der „Thesaurus litaniarum et orationum" des P. Sailly erschienen. 1727 hat die Indexkongregation das Verbot Clemens VIII. erneuert und Benedikt XIV. (1740—58) hat alle nicht approbierten Litaneien auf den Index gesetzt. Vgl. auch Cod. Jur. Can., can. 1259 § 2.

[20]) Vgl. dazu Bremond, a. a. O., X, 183—208: Les moules liturgiques I. Les Litanies; J. Thill, Litaneien: Pastor bonus 3 (1891) 275—283; 217—224.

[21]) Vgl. St. Beißel, Geschichte der Verehrung Marias im 16. u. 17. Jahrhundert, Freiburg 1910. — Merlo Horstius hat unter den Andachten zur Hlst. Dreifaltigkeit einen Rosenkranz, ebenso unter den Andachten zum Leiden Christi; unter den Muttergottesandachten werden mehrere Rosenkränze gegeben. — Vgl. auch M. Gorce, Le Rosaire et ses Antécédents Historiques d'après le manuscrit 12 483, fonds français de la Bibliothèque Nationale, Paris 1931.

Diese Belehrungen bleiben von nun an fast unzertrennlich mit dem Gebetbuch verbunden. Brillmacher gibt wieder ein Gebetbuch mit dem Katechismus heraus. Elffen fügt zum Gebetbuch den Katechismus, Nakatenus fügt als Anhang das „Rüsthäuslein" an. Wille schickt jedem Kapitel seines Gebetbuches Belehrungen voraus.

Die „Thesauri" und „Manualia Sodalitatis" ziehen den Unterricht über die Mittel zu einem vollkommenen Leben in das Gebetbuch hinein. Dazu war als erstes Mittel die methodische Betrachtung herangezogen. Schon lange vor der Gegenreformation war die Betrachtung als ein Mittel der religiösen Erneuerung namentlich in den Klöstern und in Kleruskreisen gepflegt worden[22]).

In der Zeit der katholischen Restauration wurde sie durch die Wirksamkeit der Jesuiten zum Allgemeingut des katholischen Volkes. Betrachtungen finden wir auch in den älteren Gebetbüchern. Die zahlreichen Vätergebete, namentlich aus den Meditationes S. Augustini können als solche angesehen werden. Man hat aber Betrachtung und mündliches Gebet nicht unterschieden. Durch die Einführung der methodischen Betrachtung tritt die strenge Zweiteilung des Gebetes in mündliches und betrachtendes Gebet ein. Rein äußerlich zeigt sich diese Zweiteilung in der Unterscheidung zwischen Betrachtungsbüchern und Gebetbüchern.

Die Betrachtungsbücher bringen Sammlungen von Betrachtungsthemen. Da sie ein Zweig der Gebetsliteratur sind, wären sie auch hier zu behandeln. Dies würde jedoch die Arbeit sprengen. Es müßten nicht bloß die Betrachtungsstoffe dargestellt und untersucht werden, sondern auch die verschiedenen Methoden, wie sie praktisch gelehrt wurden. Dieses Thema bietet reichlichen Stoff für eine eigene Untersuchung[23]).

In den Gebetbüchern spiegelt sich die ganze Entwicklung des betrachtenden Gebetes wieder. Nur ein gewiegter Kenner der Geschichte der Betrachtung könnte hier alle verschiedenen Strömungen und Entwicklungsphasen herausfühlen. Wir müssen uns mit der Feststellung begnügen, daß das betrachtende Gebet von der Gegenreformation an einen neuen Bestandteil des Gebetbuches bildet, oft auch andere Andachtsformen, wie die Tagzeiten oder Litaneien, verdrängt[24]). Daß in keinem vollständigen Gebetbuch unserer Zeitperiode Betrachtungen fehlen, legt uns ferner den Schluß nahe, daß das religiöse Leben dieser Zeit wieder eine bedeutende Höhe erreicht hatte.

---

[22]) Vgl. oben 218 f.

[23]) Die Geschichte der Betrachtung sollte einen Teil der Geschichte des Gebetes bilden.

[24]) Vgl. das Gebetbuch Brillmachers (oben 217 f.).

Die methodische Betrachtung war nur ein Mittel des Vollkommenheitsstrebens, zu dem unsere Gebetbücher anleiten wollten. Auch die anderen aszetischen Übungen, wie sie das Exerzitienbüchlein bietet und wie sie innerhalb der Gesellschaft Jesu sich zu einem gewissen System herausgebildet haben, müssen dem Volke vorgelegt werden. So umfaßte das Gebetbuch einen Unterricht über das vollkommene Leben. Schon die methodische Betrachtung bedarf einer Anleitung. Aber die Anleitungen unserer Gebetbücher erstrecken sich nicht bloß auf das Gebet, sondern auf das ganze Leben. Bis ins einzelnste werden Regeln und Übungen geboten um jeden Teil des Tagewerkes nach Gottes Willen zu verrichten. So nehmen Unterricht und Regeln oft einen viel weiteren Raum ein als die Gebete.

Diese Gebetbücher tragen also alle die besondere Art der Exerzitienfrömmigkeit an sich. Wir haben gezeigt, daß auch andere Orden Gebet und aszetischen Unterricht in den Andachtsbüchern eng miteinander verbanden. Letztes Ziel aller Übungen ist immer die „Reform" des Lebens. Darum ist soviel die Rede von der Tugendübung, das Gebetbuch will beten lehren, will im Glauben festigen, will aber besonders zur Tugend erziehen. Ist damit dem Gebet und dem Gebetbuch nicht ein ganz neuer Sinn gegeben? Ursprünglich bezweckte das Gebetbuch doch den Beter in unmittelbaren Verkehr mit Gott zu setzen, Herz und Sinn zu Gott, zu den Geheimnissen seiner Heiligkeit, Macht, Liebe und Güte zu erheben. Jetzt soll der Beter in allen Übungen, auch bei der heiligen Messe und bei der heiligen Kommunion den Blick immer wieder auf sich selbst richten, auf seine Unordnungen und Schwächen, und jede religiöse Übung soll ihm dazu dienen sich mehr und mehr davon loszumachen. So bekommt das Gebetbuch und das Beten eine anthropozentrische Richtung. Es wurde die Frage aufgeworfen, ob damit nicht ein neuer Begriff des Gebetes geschaffen, eine neue „Philosophie" des Gebetes aufgestellt werde[25]). Wir nehmen hier zu dieser Frage nicht Stellung, da wir es nur mit der vulgarisierenden Andachtsliteratur zu tun haben. Die Frage sollte nur angedeutet sein, um die Bedeutung der Umwälzung in der Gebetsliteratur zu beleuchten[26]). Aufs Ganze gesehen zeigt sich gewiß die Neigung zur anthropozentrischen, individualistischen Frömmigkeit. Das starke Eindringen der aszetischen Übungen in das Gebetbuch hat sicher viel dazu beigetragen.

[25]) Bremond, a. a. O., VII. u. VIII. Bd.

[26]) Vgl. R. Grosche, Die Metaphysik des Gebetes: Hochland 29. II (1932) 410—424. — Vgl. auch J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936: Wandlungen im Gebetsleben (93—112), und Ordnende Prinzipien im Andachtswesen (193—214).

Der Schatz der Gebete und religiösen Übungen ist im Zeitalter der katholischen Restauration sehr angewachsen. Tagzeiten und Hymnen, Litaneien und Rosenkränze, Betrachtungen und Prosagebete sind neu erstanden. Die Werke großer Aszeten und Mystiker wie Lansperg, Ludwig von Granada, Alvarez de Paz, Ludwig de Ponte, haben mit ihren Ideen und Übungen auch das Volksgebetbuch beeinflußt. Nebenher haben auch noch die Mystiker des Mittelalters ihren Einfluß auf die Volksfrömmigkeit nicht verloren. Wie die zahlreichen kirchlichen Barockbauten, die das Städtebild vieler süd- und mitteldeutscher Städte beherrschen, heute noch mächtige Zeugen des religiösen Wiedererwachens jener Zeit sind, so ist auch das religiöse Schrifttum jener Zeit und namentlich die große Zahl der volkstümlichen Andachtswerke Zeuge regster religiöser Betätigung. Die Jesuiten haben zu dieser Andachtsliteratur sehr viel beigetragen. Ihr Einfluß hat wohl in dieser Zeitperiode den Einfluß aller übrigen Orden weit übertroffen. Sie waren doch auch ungemein rege tätig für die Verbreitung guter Bücher[27]). Die Alleinherrschaft auf dem Gebiete der religiösen Volksliteratur kann man ihnen aber nicht zuschreiben.

Für die inhaltliche Gestaltung des Gebetbuches trug die beschriebene Entwicklung bereits die Keime zu manchen Schwierigkeiten in sich. Mit dem Zurücktreten der gemeinsamen Andacht nach der vom Trienter Konzil verfügten Vereinheitlichung der Liturgie gewann das Privatgebet immer mehr an Bedeutung. Die Gebetbuchverfasser sammelten fleißig Gebete und Andachtsformen, aszetische Unterrichte und Belehrungen, um dem Beter Anregung und Abwechslung für sein religiöses Leben zu bieten. Die religiösen Übungen und Andachten der neuen Orden, Lieblingsgebete neuerer Heiliger und Andachten zu ihnen, neuaufkommende Andachten bereichern den Inhalt des Gebetbuches, die aszetischen und mystischen Werke der Zeitgenossen beeinflussen es mit ihren Ideen, Belehrungen und Andachtsformen. Viele Andachten und vor allem das Eindringen der belehrenden Elemente kann man nur verstehen, wenn man ihren Hintergrund kennt, d. h. die aszetischen Strömungen, den geistigen Kampf gegen die Irrlehren der Zeit, Protestantismus, Verwerfung der Werkheiligkeit, Jansenismus und Quietismus des 18. Jahrhunderts. Es dürfte von Interesse sein, Beicht- und Kommunionunterrichte und -gebete, auch die marianischen Andachten dieser Zeit, auf den jansenistischen Einfluß oder die Reaktion darauf zu untersuchen.

---

[27]) Vgl. Duhr II, 54—57. — P. Emeran Welser gründete bereits im Jahre 1614 in München eine Stiftung zur Verbreitung guter Bücher.

Zugleich mit dem Anwachsen des Inhaltes wächst aber auch das Problem der Gestaltung eines idealen Gebetbuches. Jeder Verfasser ist in der Auswahl der Gebete und Unterrichte nach seinem Geschmacke vorgegangen und hat das in den Mittelpunkt gestellt, was ihm am bedeutendsten schien. Die Anzahl der Gebetbücher ist ins Ungemessene gewachsen und wahrscheinlich wurden schon damals Gebetbücher gerne verlegt ohne viel Rücksicht auf ihre Qualität, nur mit der Aussicht auf großen Absatz und reichen Gewinn. Daß dabei nicht immer Rücksicht genommen wurde auf den Allgemeinnutzen bezüglich der Belehrungen und Andachten, kann uns nicht wundernehmen. Andererseits mußte jeder Seelsorger darauf bedacht sein, dem Volke ein gutes Gebetbuch in die Hand zu geben. So erklärt sich auch die große Zahl und Mannigfaltigkeit der Gebetbücher. So entstand das Problem, wie das rechte Volksgebetbuch beschaffen sein soll. In der angedeuteten Entwicklung liegt zugleich der Grund für die vielen Geschmacklosigkeiten und für die Verwässerung der Gebetbücher, Erscheinungen, die nicht übersehen werden können.

Diese Schwierigkeiten bestimmen die Weiterentwicklung des Gebetbuches. Sie führen, wie bereits angedeutet wurde, zur Ausbildung der Standesgebetbücher. Grund dafür war namentlich der belehrende Teil des Gebetbuches. Derselbe Grund führt zu einer unübersehbaren und vielgestaltigen Zahl von Kommunion-, Herz-Jesu-, Marien-, Josef-, Aloisiusbüchlein usw., die dem Beter die Wahl eines seinen persönlichen Bedürfnissen entsprechenden Gebetbuches eher erschweren als erleichtern[28]).

Die Gebetbuchgeschichte des 19. Jahrhunderts ist von unserer Zeitperiode durch die Aufklärungszeit getrennt. Da an ihr eine Reihe von neuen Fragen zu besprechen sind, bringen wir sie hier nicht mehr zur Behandlung.

Mag unter der Andachtsliteratur der besprochenen Zeitperiode viel sein, was man heute als religiösen „Kitsch" bezeichnen würde, so darf doch nicht übersehen werden, daß noch mehr wertvolles Kulturgut dabei ist. Es wäre nur wünschenswert, daß dieses Kulturgut noch besser gehoben würde. Es bedarf dazu einer guten Sichtung des Materials, damit Echtes von Unechtem geschieden und das Echte sorgfältig gesammelt werde. Diese Arbeit könnte richtungweisend sein für die gegenwärtige und zukünftige Gestaltung des Andachtswesens. Wertvolle Andachtsformen und Gebete verdienen nicht nur gesammelt, sondern auch in Zukunft gepflegt

[28]) Vgl. H. Binder, Im Geist und in der Wahrheit. Ein Wort über unsere Gebetbücherliteratur: Lit. Handweiser 55 (1918/19) 410—416.

zu werden. Sie zeigen die Reichhaltigkeit unserer Religion und den Reichtum religiöser Kultur.

Der Gebetsschatz ist zum großen Teil schon gehoben. Der Inhalt des Psalters, der Stundenbücher, der Hortuli ist bereits fleißig gesammelt worden, wie wir eingangs gezeigt haben[29]). Auch Vätergebete, Mystikergebete sind vielfach schon gesammelt und neu herausgegeben worden. Was die geschichtliche Darstellung betrifft, so haben einzelne Volksandachten in Monographien eine eingehende Darstellung erfahren, z. B. die Kreuzwegandacht[30]), die Herz-Jesu-Andacht[31]), der Rosenkranz[32]). Über Litaneien wurde, wie oben gezeigt wurde[33]), manches geschrieben, eine vollständige Darstellung dieser Andachtsform fehlt jedoch. Keine Bearbeitung haben auch die so zahlreichen kleinen Tagzeiten bisher gefunden. Verschiedene Formen der Andacht zum leidenden Heiland, die zeitweise und in manchen Gegenden sehr volkstümlich waren und noch sind, wie die Andacht zu den heiligen fünf Wunden, die Heilig-Haupt-Andacht, die Andacht zur schmerzhaften Mutter Gottes, haben noch wenig Beachtung gefunden. Die Heiligenverehrung und ihre besonderen Formen im Andachtswesen müßte ebenso in diesem Zusammenhang bearbeitet werden. Alle diese Bausteine könnten dann einmal zusammengefügt werden zu einer vollständigen Geschichte des Gebetes.

[29]) Außer den bereits angeführten Sammlungen vgl. O. Karrer, Volksgebetbuch aus alten Gebeten und Liedern, München 1929; Ders., Gottesminne. Gebete des Mittelalters, München 1929; Ders., Wie unsere Väter beteten, München 1927; Ders., Gertrudenbüchlein. Aus den Quellen gesammelt, München 1929; K. Richstätter, Herz-Jesu-Gebete des deutschen Mittelalters, München 1930.

[30]) Vgl. oben S. 241 Anm. 12.

[31]) Vgl. oben S. 240 Anm. 6.

[32]) Vgl. oben S. 252 Anm. 21.

[33]) Vgl. oben S. 251 Anm. 19. 20.

EIN MESSALIANISCHES FRAGMENT ÜBER DIE TAUFE

VON KARL RAHNER S. J. — INNSBRUCK

I.

Bei Migne PG 40[1]) sind drei Fragmente unter dem Namen eines Presbyters Hieronymus von Jerusalem[2]) abgedruckt. Das zweite dieser Fragmente ist bei Migne überschrieben: *De effectu baptismi*[3]). Über diesen Presbyter Hieronymus von Jerusalem ist herzlich wenig bekannt. Sein Leben wurde früher ins 4. Jahrhundert gesetzt. Batiffol[4]) datiert es in die Mitte des 8. Jahrhunderts, wobei er sich auf eine Untersuchung der beiden anderen Fragmente stützt, zu denen er ein anderes Fragment aus der Pariser Nationalbibliothek (Regius 854) nachweist. Alle diese vier Fragmente betrachtet Batiffol als Bruchstücke einer Abhandlung gegen die Juden, die dann im 9. Jahrhundert von einem Pseudo-Anastasius Sinaita in einem *Adversus Judaeos* benutzt wurde. Das erste[5]) und dritte[6]) Fragment bei Migne sind nun offenbar aus einem *Dialogus inter Judaeum et Christianum* stammend, da in ihnen ein Jude und ein Gläubiger redend auftreten. Batiffol will aber auch das zweite Fragment[7]) bei Migne in diesen Dialogus einordnen. Den Verlauf des Dialogs rekonstruiert sich Batiffol so: zuerst wird gegen die Juden das Trinitätsgeheimnis verteidigt (1. Fragment: *De Trinitate*), dann wird die Christologie dargelegt, wobei die Sprache auch auf die Anbetung des Kreuzes kommt (3. Fragment: *De cruce*) und schließlich wird der schon mehr oder weniger bekehrte Jude auch über den Eintritt in das Christentum durch die Taufe belehrt (2. Fragment: *De effectu baptismi*). Nun ist zwar a priori möglich, daß in einem Dialog mit Juden auch über die Taufe verhandelt wird. Es fragt sich aber, ob dieses hier vorliegende Fragment über die Taufe in einen solchen Dialog hineinpaßt. Das läßt sich nur durch eine genauere Untersuchung seines Inhalts ausmachen. Diese Untersuchung hat Batiffol nicht vorgenommen.

Die Gründe, derentwegen Batiffol das 2. Fragment in den Dialog einreihen zu können glaubt, sind recht dürftig. Zunächst ist das Fragment nach Batiffol auch ein Stück eines Dialogs zwischen einem Juden und einem Christen. Nun handelt es sich tatsächlich um einen Dialog. Die Teile dieser Wechselrede sind aber nur gekennzeichnet durch ἐρώτημα und ἀπόκρισις im Gegensatz zu ὁ Ἰουδαῖος und ὁ πιστός im ersten Fragment. Zwar steht auch im dritten Fragment nur ἐρώτησις und ἀπόκρισις, und wir wollen doch Batiffol zugestehen, daß auch dieses Fragment zu einem Dialog *adversus Judaeos* gehört. In diesem dritten Fragment ergibt sich aber wenigstens aus der Frage, daß der Fragende zum mindestens auch im Namen der Juden spricht: εἴπατε ἡμῖν τοῖς Ἰουδαίοις καὶ Ἕλλησι... Dies ist aber im zweiten Fragment durchaus nicht der Fall. Nichts verrät hier, daß der Fragende ein Nichtchrist und speziell ein Jude sei. Zwar

[1]) PG 40,848—865.

[2]) Über Hieronymus von Jerusalem: Dict. théol. cath. VIII 983—985; Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur III, 620—621; V, 47. — Vgl. ZkTh 59 (1935) 372 f.

[3]) Es ist bei Migne auch überschrieben: τοῦ μακαρίου Ἱερωνύμου φιλοπονία παντὶ Χριστιανῷ ὠφελοῦσα. Über andere Titel in früheren Ausgaben: PG 40,846; Dict. théol. cath. VIII, 984.

[4]) P. Batiffol, Jérome de Jérusalem: Revue des questions historiques 39 (1886) 248—255.

[5]) PG 40,848—860. [6]) PG 40,865. [7]) PG 40,860—865.

meint Batiffol, wer frage: διὰ τί ὑπάρχεις Χριστιανός[8]), verrate dadurch, daß er selbst kein Christ sei. Schon diese Frage, nur nach ihrem bloßen Wortlaut genommen, scheint uns diese Behauptung nicht zu rechtfertigen. Warum sollte in einem doch nur literarisch fingierten Dialog nicht auch ein Christ so fragen können? Ein Katechismus fragt doch auch heute noch so. Eine Frage als literarisches Kunstmittel, wenn sie so allgemein und unpersönlich wie hier formuliert wird, verrät überhaupt nichts über den Fragenden selbst. Wenn Batiffol dann weiter meint, dieser fragende „Nichtchrist" müsse ein Jude sein, weil in der Antwort gegen ihn mit Schriftargumenten gearbeitet wird, so übersieht er nur, daß der größte Teil dieser Schriftworte aus dem Neuen Testament stammt, während im ersten Fragment tatsächlich kein einziges solches zitiert wird[9]). Wollte man annehmen, daß der „Jude" im Lauf des Gesprächs schon so weit bekehrt sei, daß er in diesem Fragment über die Taufe auch schon die Autorität des Neuen Testaments anerkenne, so gerät man mit solchen Annahmen doch allmählich ins Phantasiereich des bloß Möglichen, in dem alles bewiesen werden kann. So wie nun die zitierte Frage in unserem Fragment gemeint ist, braucht sie nicht bloß nicht von einem Juden zu stammen, sondern sie erscheint auch schon fast sicher als im Munde eines Juden unmöglich. Denn mit dieser Frage will der Fragende, wie er in seiner ἀνταπόδοσις[10]) erklärt, wissen, welches der (ontologische) Grund des wirklichen Christseins (die αἰτία ... δι' ἣν γέγονας Χριστιανός) ist im Gegensatz zu einer bloß äußeren Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche (das διὰ τί ὀνομάζῃ Χριστιανός). So muß dieser Gegensatz zwischen dem Grund des Genanntwerdens und dem des Seins aufgefaßt werden, wie die weiteren Ausführungen des Fragments zeigen. Denn im weiteren Verlauf des Dialogs wird erklärt, daß nichts das Zeichen eines wirklichen Christen (τὸ σημεῖον τοῦ ἀληθινοῦ Χριστιανοῦ[11]) sei als das mystische Erlebnis der inneren Begnadigung. Kreuzzeichen, Kirchenbesuch, Eucharistieempfang, überhaupt alles, was wir äußerlich sichtbar tun, ja selbst der Glaube für sich allein genommen sei kein Zeichen des wirklichen Christen. Damit zeigt sich, daß auch der Empfang der Taufe als eines äußeren sakramentalen Zeichens noch nicht Beweis des wahren Christen sein kann, da sich nach dem Fragment der Empfang der wirklichen Taufe überhaupt nur aus der mystischen Gnadenerfahrung mit Sicherheit feststellen lasse[12]). Kurz, wenn gleich zu Anfang des Fragments zwischen Christgenanntwerden wegen des Glaubens und wirklichem Christsein unterschieden wird, so ist damit der Unterschied zwischen einer Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche und dem innerlichen Grund eines eigentlichen Christseins gemeint. Es ist so die Frage nach dem Grund des Christseins, wie der Fragende selbst erklärt, ein Problem, auf das nur sehr wenige richtig zu antworten wissen[13]). Es handelt sich also offenbar um eine sehr subtile theologische Frage. Eine solche ist aber undenkbar im Mund eines noch zu bekehrenden Juden, der in den andern Fragmenten vom Antwortenden tüchtig geschulmeistert wird.

Ferner ist noch zu beachten, daß die Frage im zweiten Fragment eine ganz andere Rolle spielt als im ersten Fragment. In *De Trinitate* sind die Sätze des Juden einfache sachliche Fragen oder auch Zugeständnisse, die er dem fragenden Christen macht, sodaß die Form einer Wechselrede zwischen einem wissenden Lehrer (dem Christen) und einem nur aufnehmenden Schüler (dem Juden) relativ gut gewahrt ist. In *De effectu baptismi* hingegen ist die Dialogform nur ganz äußerliche Einkleidung einer rein thetischen Auseinandersetzung. Denn der „Fragende" weiß selbst von vornherein, wie seine subtile Erklärung seiner ersten Frage (die ἀνταπόδοσις) zeigt, wohin die ganze Untersuchung gehen soll, so daß der Fragende, der nach Batiffol der in *De Trinitate* so hart angefahrene Jude sein soll, seinen „Lehrer" selbst tadelt: ἀμωθῶς καὶ ἀλόγως ἀπεκρίθης[14]). Auch

[8]) PG 40,860 B.

[9]) Die Tatsache, daß der Jude im ersten Fragment (PG 49,857 B) sich für die Trinitätslehre des Neuen Testaments interessiert, ist noch kein Beweis dafür, daß er auch das Neue Testament als dogmatische Autorität betrachtet.

[10]) PG 40,860 B. [11]) 865 A/B, [12]) 861 C.

[13]) 860 B. [14]) 860 B.

die weiteren Fragen treiben von sich aus den Gedankengang des Fragments voran, so daß sich zeigt, daß einerseits der „Fragende" das Ziel der Abhandlung schon vorausweiß, anderseits doch auch der Antwortende ebenso von vornherein im Bilde ist, wie seine langen Ausführungen beweisen. Der Charakter der beiden Dialoge ist also schon in ihrer literarischen Form merklich verschieden.

Was Batiffol an sprachlichen Parallelen zwischen *De effectu baptismi* und dem Fragment aus Regius 854 beibringt, beschränkt sich auf die eine Parallele: ἄκουσον Παύλου... λέγοντος[15]) in unserem Fragment und ἄκουσον τί Μωϋσέως λέγοντος in Regius 854. Alle andern sprachlichen Parallelen beziehen sich nur auf das Verhältnis von *De Trinitate* und dem unveröffentlichten Codexfragment. Diese eine Parallele, die für unsere Frage überhaupt in Betracht kommt, dürfte doch zu wenig sein, um etwas über das Verhältnis des Codexfragments und unseres Fragments auszumachen, ganz abgesehen davon, daß sie selbst im günstigsten Falle einen und denselben Verfasser bewiese, nicht aber die Zugehörigkeit zu einer Schrift. Batiffol muß sogar einen merklichen Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Fragment bei Migne zugeben, der schon früher Sinclair[16]) aufgefallen ist. Er sucht diesen Wechsel im Ton aus dem Fortschritt des Dialogs zu erklären: im zweiten Fragment *(De effectu baptismi)* ist der Jude schon ziemlich bekehrt, darum wird er nicht mehr mit den Grobheiten bedacht, wie sie im ersten Fragment *(De Trinitate)* der Christ recht freigebig austeilt. Diese Deutung des Unterschiedes im Ton der beiden Fragmente ließe sich hören, wenn schon aus andern Gründen ihre Zusammengehörigkeit feststände. So wie der Fall aber hier liegt, ist sie nur eine Ausflucht.

Es bleibt schließlich als Grund, auch *De effectu baptismi* in den Dialog einzureihen, nur noch der, daß auch dieses Fragment unter dem gleichen Namen eines Presbyters Hieronymus von Jerusalem überliefert wird wie die andern Fragmente. Doch selbst wenn diese Zuweisung zurecht bestehen sollte, so beweist sie durchaus nichts für die Zugehörigkeit zum gleichen Werk desselben Verfassers.

Es ist also zu sagen: Nach dem bisherigen Stand der Hieronymusfrage ist eine Zugehörigkeit von *De effectu baptismi* zu einer Schrift gegen die Juden, zu der auch die andern Fragmente gehören, noch in keiner Weise bewiesen. Vieles spricht sogar schon aus den bisherigen Überlegungen dagegen. Ob es dennoch möglich ist, dieses Fragment in einen *Dialogus adversus Judaeos* einzureihen, kann daher nur durch eine genauere Untersuchung seines Inhalts ausgemacht werden.

II.

Wir versuchen nun zunächst, den Inhalt des Fragments in einigen Sätzen zusammenzufassen:

1. Es handelt sich um die Frage nach dem sachlichen Grund des wirklichen Christseins, aus dem der wirkliche Christ von dem bloß scheinbaren Christen und dem Heiden sich feststellbar und deutlich unterscheidet (αὐτὸ τὸ χρῆμα διὰ τί γέγονας [Χριστιανός][17]), um das σημεῖον τοῦ ἀληθινοῦ Χριστιανοῦ[18]).

2. Dieses σημεῖον setzt zwar faktisch und notwendig den Empfang der Taufe voraus[19]), ist aber mit dieser als einer äußeren Handlung und ihrer eventuellen unbewußten Wirkung nicht identisch. Das ist so wenig der Fall, daß man gerade aus dem empirisch feststellbaren Besitz des eigentlichen „Zeichens" erst und zwar allein erkennt, ob man wirklich getauft ist. Denn dafür genügt eine äußere Bezeugung durch die taufenden Eltern oder irgend

[15]) 861 C.
[16]) Sinclair in: Smith-Wace, Dictionary of christian biography III 28.
[17]) 860 B. [18]) 865 A. [19]) 861 A B; 864 D.

eine andere äußere Feststellung des Taufempfangs in keiner Weise weder für den ἰδιώτης noch für den σοφός[20]).

3. Dieser wahre Grund unseres Christseins, der auch dessen einzige und sichere Bezeugung ist, ist daher auch das Notwendigste und Höchste im ganzen Christentum[21]).

4. Er besteht in der mystischen fühlbaren Erfahrung der Gnadenwirkung des Geistes in unsern Herzen[22]).

5. Dieses fühlbare Erlebnis läßt sich folgendermaßen beschreiben: Sein Sitz ist gleichsam der „Mutterleib", in dem wir die Gnade „empfangen"[23]), das Innere des Menschen[24]), das Herz[25]). Dort fühlt (αἰσθάνεσθαι, αἴσθησις[26]), „erleidet" (πάσχειν[27]) der Mensch den einwohnenden Gottesgeist[28]), den Reichtum, die Gabe, den Schatz[29]). Er empfindet das Wirken (ἐνέργεια[30]), die Einwirkungen (ἐνεργήματα[31]) des Geistes. Diese Einwirkungen werden erfahren als innere, erfüllende und tröstende Gewißheit der Anwesenheit des Geistes im Herzen und so des eigenen Christseins (πληροφορία, πληροφορεῖσθαι[32]), als Trost (παράκλησις[33]), als Süßigkeit (γλυκύτης[34]) und Freude (χαρά[35]), als Fühlen des göttlichen Feuers (αἴσθησις τοῦ θείου πυρός[36]), auch als Zerknirschung (κατάνυξις[37]) oder als Frohlocken (ἀγαλλίασις, ἀγαλλίασμα[38]), innere Heiterkeit (εὐφροσύνη[39]), ja selbst wie ein inneres „Stechen" der Freude (νύγμα[40]), wie ein inneres „Springen" und „Hüpfen" (σκίρτημα, πήδημα[41]): die wie im Mutterleib empfangene Gnade hüpft gleichsam auf. Selbst die Möglichkeit zum Prophezeien (προφητεύειν[42]) kann mit einer solchen Erfahrung der Taufgnadenwirklichkeit gegeben sein. Sie äußert sich schließlich auch in einer Tränengabe (δάκρυα[43]). Dieses Gnadenwirken ist im Herzen „verborgen"[44]), ist „eingewirkt" in den Menschen (ἐγγίγνεσθαι[45]) und ist — bei aller Möglichkeit des Verlusts der Gnade, die der Verfasser offenbar nicht zu bestreiten wagt[46]) — πρᾶγμα ἐνυπόστατον[47]), ein „wesentlicher Vorgang".

6. Eine solche Erfahrung ist einem Heiden und Ungetauften wesentlich unzugänglich und setzt die Taufe voraus[48]). Aber sie ist auch anderseits das einzige und notwendige Kriterium des Empfangs der wirklichen Taufe und des wahren Christseins[49]).

---

[20]) 860 C/D; 861 C; 865 A. [21]) 864 C. [22]) 861/864.
[23]) 861 A—C.
[24]) 861 D. (Es ist hier im letzten Satz der Spalte wohl noch einmal ἐγκάτοις zu ergänzen aus dem Satz vorher.)
[25]) 861 A und immer wieder.
[26]) 861 A; 864 A. [27]) 864 B. [28]) 864 A.
[29]) 864 D; 865 B. [30]) 861 A; 864 B; 864 D. [31]) 861 A; 864 B.
[32]) 861 A; 861 C; 864 B; 864 C.
[33]) 864 A. [34]) 864 B. [35]) 861 B; 864 A; 864 B.
[36]) 864 A. [37]) 864 B. [38]) 861 A; 861 B; 864 A.
[39]) 861 B; 864 A; 864 B. [40]) 861 A.
[41]) 861 A; vgl. 861 B; 864 A.
[42]) 864 A. [43]) 864 A; 864 B. [44]) 864 D.
[45]) 861 B.
[46]) 861 B; 861 D; 865 B. Das Fragment stimmt in diesem Punkt mit den Makarioshomilien zusammen; vgl. J. Stiglmayr: ZkTh 49 (1925) 249.
[47]) 865 B. [48]) 861 A/B; 864 D.
[49]) 860 C/D; 861 B; 861 C/D: ὁ ἀληθινὸς Χριστιανὸς οὐκ ἐξ ἀνυῆς γονέων τῶν βαπτισάντων, οὐδὲ ἐξ ἑτέρου τρόπου, ἀλλ' ἐκ τῆς αὐτοῦ καρδίας, ὀφείλει τὴν πληροφορίαν ἔχειν, ὅτι ἔλαβεν τὸ ἅγιον βάπτισμα, καὶ ὅτι ἠξίωται τοῦ ἁγίου Πνεύ-

7. Diese Erfahrung ist der eigentliche Glaube, die ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων[50]). Der Glaube aus dem Hören, die Überzeugung von seinem Christsein auf Grund äußerer Bezeugung der Taufe, der Glaube, so wie er sich ohne die innere Bezeugung durch das Gnadenerlebnis in der Lehre der Propheten und Lehrer und durch die Schrift zeigt, ist nur Wortglaube (πίστις ῥηματική[51]), sodaß seine Annahme noch kein wirkliches Christsein, sondern nur ein Christgenanntwerden bedeutet[52]).

Damit ist der wesentliche Inhalt des Fragments angegeben. Wie man sieht, ließe sich sein Inhalt noch besser als durch: *De effectu baptismi* angeben durch ein: περὶ τοῦ σημείου τοῦ ἀληθινοῦ Χριστιανοῦ. Dieses Fragment liest sich wie eine griechische Übersetzung einer pietistischen Abhandlung über das *testimonium Spiritus Sancti*, durch das der Mensch seiner Rechtfertigung und Heiligung gewiß und getrost wird. Es erhebt sich nun die Frage, welches der geschichtliche Ort in der Patristik ist, in den die Anschauungen dieses Fragments hineinpassen. Wir behaupten, daß wir hier die Grundanschauung des Messalianismus in ihrer klaren und eindeutigen, wenn auch in ihren Konsequenzen noch vorsichtig gefaßten und mit der rechtgläubigen Lehre noch möglichst harmonisierten Gestalt vor uns haben. Der Nachweis der Richtigkeit dieser Ansicht erfordert zunächst ein kurzes Wort über die Grundauffassung des Messalianismus.

III.

Es kann sich hier nicht darum handeln, die Lehre des Messalianismus in all ihren Einzelheiten und in ihrer Geschichte darzulegen[53]). Wir suchen nur jene Grundvoraussetzung zu fassen, die allen messalianischen Gedankengängen, wenn oft auch nur stillschweigend, zugrundeliegt, und aus der sich dann mit mehr oder weniger eindeutiger Konsequenz jene messalianischen Sätze ergeben, die aus der Polemik der Kirchenväter als die Summe der messalianischen Anschauungen bekannt sind.

Diese Grundanschauung besteht in der Identifikation dessen, was der Mensch tatsächlich und seinshaft vor Gott im Guten und Bösen ist, mit seinem subjektiven Erlebnis, in einem pseudomystischen psychologischen Empirismus. Wir brauchen das hier nicht eingehend nachzuweisen. Es genügt für unsern Zweck, auf die ausgezeichnete Studie von J. Hausherr, L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme, hinzuweisen[54]). Von dieser Grundvoraussetzung des Messalianismus verstehen sich von selbst die wesentlichen Sätze dieser mystischen Irrlehre, so wie sie bei den Vätern formuliert sind. Es ist dann klar, daß die Sünde mit dem Erlebnis der Begierlichkeit, dem dämonischen Wirken im Menschen zusammenfällt und folgerichtig der Dämon in seinshafter Weise dem Menschen einwohnen muß. Das Grundprinzip macht verständlich, daß Heiligkeit und übernatürliche Erhöhung des Menschen identisch sein müssen mit einem Erlebnis, das vor allem durch das „Gebet" erzielt wird, und in dem der ἀναθής

ματος; 864 A; 864 C: ταῦτα ἀνάγκη πᾶσα τὸν Χριστιανὸν ἐπίστασθαι.... ἐκ τούτου γὰρ πληροφορεῖται ὁ ἄνθρωπος, ὅτι θεός ἐστιν ἐν αὐτῷ καὶ μετ' αὐτοῦ...; 865 A: ταῦτα δὲ ἡμῖν ἀναγκαίως εἰς μέσον ἦλθε, πόθεν ὀφείλει γιγνώσκειν ὁ Χριστιανός, ὅτι ἔλαβε τὸ ἅγιον βάπτισμα, καὶ ὅτι ἔστι Χριστιανὸς ἀληθινός.

[50]) 865 B. [51]) 865 B. Vgl. 864 C/D; 865 A. [52]) Vgl. 860 B.

[53]) Die ältere Literatur über den Messalianismus darf als bekannt vorausgesetzt werden. Über neuere Literatur vgl. Rauschen-Altaner, Patrologie[11] 211; Dict. théol. cath. X, 75. — Außerdem: E. Peterson, Die Häretiker der Philippusakten: Zeitschr. für neutest. Wissenschaft 31 (1932) 273—88; E. Peterson, Zum Messalianismus der Philippusakten: Oriens christ. 29 (1932) 172—179.

[54]) Orientalia Christiana Periodica 1 (1935) 328—360.

(der von Begierlichkeit-Sünde-Dämon Freigewordene) seine Vereinigung mit dem Gottesgeist unmittelbar („sinnlich") erfährt.

Wichtig ist in unserem Zusammenhang, was sich aus dieser Grundauffassung für die Einschätzung der Taufe ergibt.

Es ist zunächst zu beachten, daß in einer Theorie, die so wie der Messalianismus auf dem Gebiet der unmittelbaren Erfahrung des geistlichen Lebens entstanden ist und nicht so sehr aus philosophischen und theologischen Spekulationen, die falsche Grundanschauung sehr klar vorhanden und bejaht sein kann, ohne daß deshalb schon auch jede Folgerung aus ihr klar gesehen und ausdrücklich ausgesprochen werden müßte. Man konnte z. B. im 17. Jahrhundert wirklich Quietist sein, ohne deshalb schon jeden der 68 verurteilten Sätze von Molinos als notwendige Konsequenz des Quietismus zu sehen oder zu unterschreiben. Ja, man konnte die quietistische Grundauffassung bejahen und so wirklich Quietist sein und doch den Versuch machen, diese Grundauffassung im Gegensatz zu Molinos mit den Lehren der Kirche zu harmonisieren. Wenn daher bei den Vätern immer die Verwerfung der Taufe als Lehre des Messalianismus auftritt, so ist diese Verwerfung von der genannten Grundauffassung her zu sehen, und nicht umgekehrt. Diese Verwerfung der Taufe und der übrigen Sakramente liegt von der Grundanschauung des Messalianismus her gesehen sehr nahe: Da die Taufe die „Sünde" (im messalianischen Sinn) nicht aufhebt, so ist sie zugunsten des „Gebets", das diese Wirkung der Tilgung der Sünde-Begierlichkeit besitzt, zu verwerfen.

Schlechthin notwendig ist jedoch diese Verwerfung in einem messalianischen System nicht. Wollte einer die messalianische Grundauffassung halten und doch nicht die Taufe und die übrigen Sakramente als bedeutungslos beiseiteschieben, so konnte er auch umgekehrt schließen: Das mystische Erlebnis der Gottvereinigung ist das eigentliche Konstitutivum des Christseins, also muß dieses durch die (als Grund des Christseins nicht zu bestreitende) Taufe hervorgebracht werden, und diese Taufe und die übrigen Sakramente sind dadurch und insoweit (und nur soweit) wirkliches Sakrament, als sie „Reizmittel" des Erlebnisses sind, in dem der Mensch seine Gottvereinigung erfährt und so seines Christseins gewiß wird.

Tatsächlich kann man gar nicht sagen, daß der Messalianismus eine sakramentale Gnadenvermittlung von vornherein und schlechthin verwirft. So ist zunächst in den pseudomakarischen pneumatischen Homilien, die doch wohl heute trotz Stiglmayrs[55]) Einspruch als gemäßigt messalianisch gelten müssen, von einer ausdrücklichen Verwerfung der Taufe nicht die Rede. Stiglmayr glaubt sogar, aus ihnen das Gegenteil herauslesen zu dürfen[56]). Wenn man in ihnen gar mit Mariott das ἀσχητικόν sehen dürfte, das als die messalianische Grundschrift auf dem Ephesinum 431 verurteilt wurde, und in ihnen nicht starke Eingriffe von orthodoxer Hand annehmen muß — beide Voraussetzungen sind freilich nicht restlos gesichert —, dann könnte man sogar aus ihrer Lehre schließen, daß die Verwerfung der Sakramente nicht von Anfang an zu den Grundsätzen des Messalianismus gehört habe, sondern nur eine freilich naheliegende und bald auch ausgesprochene Konsequenz war. Jedenfalls ist in dem Messalianismus, so wie er von seinen Bekämpfern gezeichnet wird, keine unbedingte Verwerfung aller sakramentalen Gnadenvermittlung zu bemerken. Zunächst bezieht sich die Lehre von der „Unwirksamkeit" der Taufe nur auf die Tilgung der Begierlichkeit (des „Dämons") aus der Seele, nicht auf die Vergebung der Sünden überhaupt. Denn die Sündenspitzen (τὰ πρότερα τῶν ἁμαρτημάτων) werden wie durch ein Rasiermesser „abgeschabt", wenn freilich diese Tilgung auch nicht bis zur Sündenwurzel, bis

[55]) J. Stiglmayr, Pseudo-Makarius und die Aftermystik der Messalianer: ZkTh 49 (1925) 244—260.

[56]) Stiglmayr, 250f.

zu der Sünde, zum Dämon vordringt[57]). Man sieht selbst aus dieser Formulierung der messalianischen Verwerfung der Taufe, wie sie bei Theodoret erhalten ist, daß bei den Messalianern nicht von vornherein eine Bestreitung jeglicher Wirksamkeit einer sakramentalen Gnadenvermittlung vorgelegen haben kann. Eine solche lag nur dort und insoweit im Zug der Konsequenz ihrer Grundanschauung, als für sie die Wirkung der Sakramente in einem unmittelbar erfahrbaren Erlebnis gelegen sein mußte: Wo man ein solches Erlebnis beim Sakramentenempfang erfuhr oder glaubte behaupten zu können, ohne mit der alltäglichen Erfahrung der Empfänger allzusehr in Widerspruch zu geraten, hatte man nichts gegen die Sakramente. Im Gegenteil.

So gut wie in dem Messalianismus der pneumatischen Homilien neben dem „Gebet" auch andere Mittel der Hervorrufung einer solchen παράκλησις (z. B. Fasten usw.) als nützlich erscheinen[58]), so gut konnte man auch die Sakramente als dazu nützliche (ja unter Umständen als notwendige) Mittel betrachten. So sehen wir z. B., daß manche Messalianer nach Johannes Damascenus ausdrücklich erklären, daß sie an den Geheimnissen nur dann teilnehmen, wenn sie zu dieser Stunde die Gegenwart des Geistes fühlbar (αἰσθητῶς) empfinden[59]). Offenbar also betrachteten sie auch die Eucharistie als ein unter Umständen geeignetes Mittel für das Erlebnis der Parusie des Geistes. Und es ist doch auch dann noch nicht diese messalianische Auffassung der Sakramente verlassen, wenn das Sakrament als notwendiges Mittel für dieses Erlebnis aufgefaßt wird, wofern nur umgekehrt betont wird, daß nur daran der wirkliche und wirksame Empfang des Sakraments erkannt wird, daß es dieses mystische Erlebnis hervorruft. Ja, selbst die extremen Euchiten, die eine Geistmitteilung ohne Sakrament für möglich hielten, gaben noch zu, daß auch in Taufe und Handauflegung eine solche stattfinden könne, wofern diese Weise der Gnadenvermittlung begleitet war von ihren „Gebeten"[60]). Auch ihr Bestreben, Priester unter ihren Anhängern zu haben[61]), zeigt, daß sie nicht unter allen Umständen die Sakramente ablehnten. Darf man in den Makarioshomilien wenigstens die Möglichkeit eines heilsamen Sakramentenempfangs (Taufe und Eucharistie angedeutet finden[62]), so lehrt der *Liber Graduum* trotz seines Messalianismus sogar die Notwendigkeit der Taufe: *sine hoc baptismo quidem visibili nemo baptizatur igne et spiritu... si quis baptizatur aqua visibili, baptizatur per illam igne et spiritu*[63]). Die Taufe im Feuer-Geist meint aber auch im *Liber Graduum* ein bewußtes und fühlbares Erlebnis[64]).

---

[57]) Theodoret, Haeret. fab. comp. IV. 11 (PG 83.429 B); Timotheus von Konstantinopel, De recept. haereticorum (PG 86,48 B).

[58]) Vgl. z. B. hom. 29,2. 5 (PG 34.716 D; 717 C). Auch der messalianische *Liber graduum* empfiehlt eindringlich das Fasten.

[59]) Johannes Damasc., De haeresibus 80 (PG 94,736 A).

[60]) Johannes Damasc., De haeresibus 80 (PG 94,733 A).

[61]) l. c. (PG 94,733 D).

[62]) Stiglmayr 250f.

[63]) Liber graduum, Sermo 12 n. 4 (ed. M. Kmosko, Patrologia Syriaca III, Paris 1926, 295).

[64]) So ist der Hl. Geist das *charisma omnium maximum*, das die Vollkommenen empfangen (sermo 3 n. 12; Kmosko 71). Dafür, daß der Vollkommene als Mystiker betrachtet wird, vgl. sermo 6 n. 2 (Kmosko 142f); sermo 15 n. 16 (Kmosko 374). Freilich unterscheidet sich der Liber graduum in seiner Lehre als Ganzes genommen doch insofern vom Fragment, als er entgegen seinem eben zitierten Satz doch nicht so unbedingt wie das Fragment die sichtbare Taufe

Wir dürfen also zusammenfassend sagen: Wo das Sakrament so als Erreger des mystischen Erlebnisses des Geistbesitzes betrachtet wird, daß es sich notwendig in dieser Erregung als echt bewähren muß, haben wir die typisch messalianische Grundauffassung, mag nun von diesem Prinzip aus das Sakrament als für diesen Zweck geeignet oder sogar als notwendig oder auch als unter Umständen ungeeignet beurteilt werden. Das eigentliche Zeichen des wahren Christen ist ja immer und unter jeder dieser Annahmen das unmittelbar fühlbare Erlebnis des Geistbesitzes, der Tröstung und des inwendigen Feuers.

IV.

Nach diesen Überlegungen dürfte es nicht mehr schwer sein, in unserem Fragment die typisch messalianische Grundauffassung zu erkennen. Zwar wird in ihm die Taufe als notwendig erklärt. Aber die Gnade, die durch die Taufe vermittelt wird, wird schlechthin identifiziert mit ihrer ἐνέργεια, mit dem mystischen Erlebnis, mit der αἴσθησις τοῦ θείου πυρὸς ἐνοικοῦντος, so daß das Fragment sicher nicht nur in unvorsichtiger Weise sagt: χάρις ἡ ἐνέργεια[65]). Die χάρις und ihre ἐνέργεια sind identisch. So notwendig daher auch die Taufe für dieses Erlebnis ist (kein Heide kann es besitzen)[66]), so sehr gilt auch konsequent umgekehrt: das Erlebnis ist der erste und einzige Grund der Überzeugung, die wahre Taufe empfangen zu haben, der einzige Grund für die Gewißheit, die Eucharistie und nicht bloßes Brot genossen zu haben[67]). Nur durch die πληροφορία erkennt man, daß man des Heiligen Geiste gewürdigt wurde[68]). In diesem „pragmatischen" Beweis (ἀπὸ πραγμάτων) erkennt man das Einwohnen des Geistes so sicher, wie eine Mutter das Kind unter ihrem Herzen spürt, ohne daß sie darüber durch Worte belehrt zu werden braucht[69]). Der Gebildete ist auf dieses *testimonium Spiritus Sancti* angewiesen, und auch dem ἰδιώτης, auch dem Verheirateten steht es zu Gebote[70]). Es ist das notwendige, unerläßliche und sichere Zeichen des wahren Christen. Der wesentliche Inhalt dieser Tauflehre hat deutlich messalianischen Charakter.

Wir sind jedoch nicht auf diese allgemeinen Erwägungen allein angewiesen. Es lassen sich aus der noch vorhandenen messalianischen und antimessalianischen Literatur auch im einzelnen Parallelen zu den Anschauungen unseres Fragments aufweisen. Diese Parallelen sind natürlich immer in ihrem Zusammentreffen als ein Ganzes zu werten. Wir setzen voraus, daß wir in den pseudomakarischen pneumatischen Homilien eine messalianische Schrift vor uns haben, und daß die Polemik bei Markus von Ancyra, dem „Eremiten", antimessalianischen Charakter hat, wie Hausherr deutlich nachgewiesen hat[71]).

In der 18. pneumatischen Homilie, Abschnitt 7—9[72]), beschreibt „Makarios" die Gnadenwirkungen der „Geburt von oben". Wir nehmen mit Stiglmayr an,

---

und das Geisterlebnis (die *cognitio veritatis*) in eine schlechthin unmittelbare Verbindung bringt; vgl. sermo 24 n. 1 (Kmosko 714). Aber es zeigt sich doch unzweifelhaft auch so, daß die unbedingte Verwerfung der Taufe nicht notwendiges Bestandstück jeder Spielart des Messalianismus ist.

[65]) PG 40,861 A. [66]) 861 A; 864 D. [67]) 864 B.

[68]) 861 C. Vgl. im übrigen Anm. 49.

[69]) 861 C; 865 B. [70]) 861 C; 864 A.

[71]) Sein ganzer Artikel (vgl. Anm. 54) vergleicht immer wieder die Lehre der Messalianer mit der des Markus von Ancyra, wodurch es deutlich genug wird, daß Markus fortwährend gegen die Messalianer polemisiert.

[72]) PG 34,640.

daß diese „Geburt von oben" die Taufe meint. In dieser kurzen Schilderung des Taufgnadenerlebnisses kehren von den oben angeführten Begriffen, mit denen unser Fragment dieses Erlebnis beschreibt, wieder: ἀγαλλίασις, εὐφροσύνη, ἐνέργεια, ἐνεργήματα Πνεύματος, χαρά, πῦρ (wenigstens in ἐκπύρεσθαι). Die δάκρυα und die κατάνυξις des Fragments finden sich bei Makarios wieder als κλαυθμός, ὀδυρμός und πένθος. Das Bild von der Taufe als Feuer (βάπτισμα πυρὸς καὶ Πνεύματος) findet sich auch sonst öfters bei Makarios[73]). Ist dies alles nur Zufall? Wer dieses Zusammentreffen als Zufall deuten wollte und nicht als Ergebnis der gemeinsamen Grundanschauung, der müßte zeigen, daß auch bei rechtgläubigen Schriftstellern das Erlebnis der Taufgnade so betont und mit solch einem Reichtum gleichlautender Bilder beschrieben wird. Zu beachten ist dabei ferner, daß, wie nachher noch gezeigt werden wird, auch die anderen Begriffe, die das Fragment zur Beschreibung des Taufgnadenerlebnisses verwendet (Mystik als „Tanzerlebnis"), die sich in diesem kleinen Makariosstück nicht finden, doch auch als typisch messalianisch wahrscheinlich gemacht werden können. Ebenso läßt sich das Wort πληροφορία (πληροφορεῖσθαι), das fünfmal im Fragment vorkommt[74]), auch sonst bei den Messalianern nachweisen[75]), wenn auch dieser Begriff nicht spezifisch messalianisch ist.

Der messalianische Charakter des Fragments ergibt sich auch aus einem Vergleich seiner Lehre mit der antimessalianischen Polemik. Es ist dabei reizvoll, zu beobachten, wie in dieser Polemik — wie dies immer bei solchen Anlässen der Fall ist — von gemeinsamen Voraussetzungen ausgegangen wird, die beiderseits als selbstverständlich erscheinen, sodaß nur der neutrale Zuschauer von außen die Problematik in den gemeinsamen Voraussetzungen sieht. Rein äußerlich gesehen ist es schon beachtenswert, daß auch Markus Eremita einen Dialog περὶ τοῦ θείου βαπτίσματος schreibt[76]), in dem ebenso ἐρώτησις und ἀπόκρισις abwechseln. Markus spricht ferner ebenfalls von der ἐνέργεια[77]), von den ἐνεργήματα[78]) der Taufe, von einem πεῖραν λαβεῖν[79]) der in der Taufe mitgeteilten Gnade, der man auch nicht für eine Stunde gerne beraubt ist[80]). Auch für ihn ist die Gnade ein θεῖον πῦρ[81]) mit Berufung auf die gleiche Lukasstelle (12,49) wie in unserem Fragment. Beide wenden auch Lk 17,21 auf die Taufe an[82]). Auch für Markus ist dieses Erlebnis eine πληροφορία[83]), die Taufgnade soll sich in eine παράκλησις πνευματική[84]) entfalten. Auch Markus kennt, was noch auffallender ist, einen doppelten Glauben: eine ἐπίγνωσις ἀληθείας... ἥτις οὐκέτι ἐξ ἀκοῆς, ἀλλ' ἐξ ἐνεργείας τοῦ παναγίου Πνεύματος πιστεύεται, ἥτις ἐστὶν ἐλπιζομένων ὑπόστασις κατὰ τὴν Γραφήν[85]). Und zum Beweis dieses doppelten Glaubens beruft er sich auf die gleichen Schrifttexte wie das Fragment: ἔστιν γὰρ... πίστις ἐξ ἀκοῆς καὶ ἔστιν πίστις ἐλπιζομένων πραγμάτων[86]). Und diesen Glauben, der eine ἐλπιζομένων ὑπόστασις ist, nennt er auch eine γνῶσις πραγμάτων[87]) ganz parallel zum Fragment, das von einem Belehrtwerden durch Gott οὐ διὰ ῥημάτων ἀκοῆς, ἀλλὰ διὰ πραγμάτων[88]) spricht.

---

[73]) Hom. 27,17 (PG 34,705 B); hom. 32,4 (PG 34,736 D). — Zum Bild des göttlichen Feuers bei Makarios vgl. J. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius des Ägypters, Bonn 1908, S. 148ff.

[74]) PG 40,861 A; 861 C; 864 A; 864 B; 864 C.

[75]) Johannes Damasc., De haeresibus 80 (PG 94,729 B; 732 B).

[76]) PG 65,985 ff.

[77]) Markus Eremita, De his qui putant se ex operibus justificari n. 26 (PG 65,933 D); n. 57 (PG 65,940 A) usw.

[78]) De baptismo (PG 65,1005 A). [79]) De bapt. (PG 65,993 C).

[80]) De bapt. (PG 65,1009 C). [81]) De bapt. (PG 65,996 C).

[82]) De bapt. (PG 65,1005 B) und PG 40,861 B.

[83]) De his qui putant n. 85 (PG 65,944 A).

[84]) De lege spirituali n. 48 (PG 65,912 B).

[85]) De bapt. (PG 65,1001 A/B). [86]) De bapt. (PG 65,1001 B).

[87]) De his qui putant n. 135 (PG 65,950 C). — Vgl. auch De lege spirituali n. 25 (PG 65,908 D).

[88]) PG 40,865 B.

Aber damit beginnt auch schon der wesentliche Unterschied zwischen Markus und dem Fragmentschreiber. Nach Markus kann die Taufgnade auch verborgen bleiben und doch vollkommen in der Seele sein. Sie braucht nicht ἐναργῶς in uns zu sein, sie kann μυστικῶς[89]), d. h. in seiner Terminologie „unbewußt", κρυφίως[90]), κρυπτῶς[91]), ἀφανῶς[92]) in der Seele leben. Wenn die Gnade so „unbewußt" sein kann, dann ergibt sich von selbst, daß damit das messalianische Grundprinzip, der mystische Empirismus der Messalianer grundsätzlich bestritten wird. Wenn die Taufgnade unbewußt und doch vollkommen gegeben sein kann, dann kann die αἴσθησις ihrer ἐνεργήματα nicht wie im Fragment das notwendige Zeichen des wirklichen Christseins sein. Dann ist die πληροφορία nicht die notwendige Manifestation der Taufgnade, ohne die diese gar nicht gedacht werden kann, diese Wahrnehmung kann dann vielmehr unbeschadet der Taufwirklichkeit von andern Ursachen abhängig gemacht werden. Tatsächlich tut dies Markus auch. Χάρις und ihre ἐνέργεια sind bei ihm nicht identisch, sondern er schiebt zwischen sie die ἐργασία τῶν ἐντολῶν: nur nach dem Maß der Beobachtung der Gebote zeigt sich die Gnade ἐναργῶς[93]). Während im Fragment die ἀγαθουργία[94]), das Erfüllen der Gebote Gottes für die Erfahrung so wenig eine Rolle spielt, daß es behauptet, auch wenn ein Heide alle Gebote und alle Gerechtigkeit Gottes erfüllt, so werde er doch nicht des Geistes teilhaftig[95]), und es sei dies noch kein Zeichen eines wahren Christen, und während so — wenigstens folgerichtig zu dieser Auffassung[96]) — das sittliche Leben höchstens eine Folge, nicht aber eine Bedingung des mystischen Erlebnisses sein kann (Gnade und Gnadenerlebnis sind ja identisch!), ist es nach Markus gerade umgekehrt: Das Halten der Gebote wird ausdrücklich als Bedingung, Voraussetzung und nicht als Folge der ἐνεργήματα Πνεύματος erklärt[97]). Dementsprechend ist auch bei ihm die Einschätzung der beiden Arten des Glaubens umgekehrt wie beim Fragmentisten. Das was bei diesem πίστις ῥηματική[98]) heißt und das Geringere ist im Vergleich zum Glauben διὰ πραγμάτων ἐνυποστάτων, ist bei Markus das Höhere und Entscheidendere: die ἀληθείας ἐπίγνωσις als Gegensatz zur γνῶσις πραγμάτων ist das Vollkommenere und unterscheidet sich von der „pragmatischen Erfahrung" wie die Sonne vom Mond[99]). Diese höhere ἀληθείας ἐπίγνωσις ist κατὰ τὸ μέτρον

[89]) De his qui putant n. 85 (PG 65,944 A); n. 56 (PG 65,937 D).

[90]) De his qui putant n. 56 (PG 65,937 D).

[91]) De bapt. (PG 65,1001 B). [92]) De bapt. (PG 65.993 C).

[93]) De his qui putant n. 56 (PG 65,937 D); n. 57 (PG 65,940 A); n. 85 (PG 65,944 A); De bapt. (PG 65,1001 B).

[94]) PG 40,864 C. [95]) PG 40,861 B.

[96]) PG 40,864 A heißt es zwar, daß das Empfinden des göttlichen Feuers usw. geschehe „je nach dem einer das Haus seines Herzens rein bewahre". Außerdem wurde schon darauf aufmerksam gemacht, daß das Fragment den Gnadenverlust für möglich hält, der offenbar als durch die Sünde eintretend gedacht wird (PG 40,861 D). Diese Gedanken würden, logisch richtig weiterverfolgt, zu einer Ansicht über das Verhältnis zwischen Taufgnade, Erfüllung der Gebote, und Erlebnis der Taufgnade führen, die mit der des Markus übereinstimmte. Dann aber könnte die eigentliche Hauptthese des Fragments von dem mystischen Erlebnis als dem einzigen und notwendigen Beweis für den Taufempfang und für das wirkliche Christsein nicht mehr aufrechterhalten werden. Denn hängt einmal das Gnadenerlebnis auch von der unter Umständen noch nicht in vollem Maß durchgeführten Beobachtung der Gebote ab, dann kann sein Fehlen wohl ein Anzeichen sein, daß man die Gebote noch nicht vollkommen beobachtet hat, nicht aber dafür, daß man nicht in der Taufe den Geist empfangen habe. Der Fragmentist war sich offenbar nicht bewußt, daß diese Rolle des sittlichen Handelns, die er noch gelten läßt, mit seiner messalianischen Grundthese nicht mehr richtig vereinbar ist.

[97]) Vgl. Anm. 93.

[98]) Markus kann sich natürlich diese absprechende Terminologie selbst nicht zu eigen machen.

[99]) De his qui putant n. 135 (PG 65,950 C/D). Sonne ist der eine Glaube für den andern offenbar, weil er Grund und Vorbedingung des andern ist. — Daß mit

τῆς εἰς Χριστὸν ἐλπίδος, ein Gottanhangen in „bloßer Hoffnung", oder wie wir heute sagen würden, „in reinem Glauben", man erfährt in solchem Glauben die Anfechtung dämonischer Mächte (wie unmöglich mußte eine solche Ansicht in den Ohren der Messalianer klingen, die sich eine solche Anfechtung nur als von einem Dämon denken konnten, der ἐνυποστάτως mit dem Menschen vereinigt war!) und bleibt doch der Gnade Gottes getröstet[100]) trotz aller Bedrängnis, ist so auch, wenn der Geist nicht ἐναργῶς wirkt, doch in Geduld der Hilfe Gottes gewiß[101]). Während somit für das Fragment die fühlbare Gnadenerfahrung das Höchste und Notwendigste ist, das schlechthin Wesentliche des geistlichen Lebens, ist sie für Markus nur so wie eine bestimmte Phase des geistlichen Weges: vor ihr liegt der Glaube an die „unbewußte" Gnade und dieser Glaube bleibt immer das Höchste — eine συμβατικὴ πεῖρα der Gnade kann auch der Junge von geringer Erfahrung haben[102]) — und bewährt sich gerade dann, wenn die Gnade nicht „offenbar" wirkt und wir glauben müssen, daß sie auch im Verborgenen i m m e r wirkt[103]). Diese grundsätzlich verschiedene Wertung der mystischen Erfahrung im Fragment und bei Markus ergibt sich aus der schon dargelegten Verschiedenheit des Gnadenbegriffs im Fragment und bei Markus von selbst. Daß sich Markus in seiner antimessalianischen Polemik um die ausdrückliche Berichtigung von Begriffen über die Gnade und über die Bedeutung der Gnadenerfahrung bemüht, die sich klar und deutlich im Fragment finden, zeigt, daß wir es im Fragment mit einer messalianischen Arbeit zu tun haben.

Noch einige weitere Beobachtungen seien angefügt, die den Eindruck des messalianischen Charakters des Fragments verstärken können. Das Gnadenerlebnis ist für das Fragment ein πρᾶγμα ἐνυπόστατον. Daß sich der Dämon bzw. der Heilige Geist ἐνυποστάτως mit der Seele vereinige, war nun gerade messalianische Lehre[104]). Stiglmayr nennt diesen Terminus „den stärksten Aus-

der γνῶσις πραγμάτων bei Markus das gleiche gemeint ist wie mit dem Belehrtwerden durch die πράγματα ἐνυπόστατα im Fragment (also mit dem mystischen Erlebnis), ergibt sich daraus, daß diese γνῶσις πράγματων „im Maße des Tuns der Gebote hervorgebracht wird" (PG 65,950 C/D). In dieser Wendung wird aber bei Markus die Ursache der Wahrnehmung der ἐνέργεια der Taufe angegeben (De his qui putant n. 56 [PG 65,937 D]). In De bapt. ist rein terminologisch nicht so genau zwischen den beiden Arten des Glaubens unterschieden. Dort wird unter ἐπίγνωσις ἀληθείας (PG 65,1001 A/B) gerade die γνῶσις πραγμάτων verstanden, oder, genauer gesagt, es wird zur νοερὰ ἐλπίς (die in De his qui putant gerade das Signum der „Erkenntnis der Wahrheit", also des Gegenteils der „pragmatischen Gnosis" ist) gleich noch das „Tun der Gebote" (PG 65,1001 B), die „Verleugnung der Gedanken (der Begierlichkeit)" hinzugenommen, so daß natürlich eine πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, ein Erfahrungsglaube entsteht, wenn sie auch in De bapt. von seiner Wurzel her, von der „Sonne" her gesehen noch „Erkenntnis der Wahrheit" genannt wird. Daß in De bapt. mit diesem zunächst leicht irreführenden Terminus doch der „pragmatische Glaube" gemeint ist, zeigt schon das Stichwort: ἐνέργεια πνεύματος, das an dieser Stelle (PG 65,1001 A; C) öfters fällt.

[100]) De his qui putant n. 135 (PG 65,950 D). Zur Auslegung dieses Textes vgl. H a u s h e r r 341 f.

[101]) De his qui putant n. 91 (PG 65,944 B).

[102]) De his qui putant n. 211 (PG 65,964 D).

[103]) Vgl. Anm. 101; De his qui putant n. 56 (PG 65,937 D).

[104]) J o h a n n e s D a m a s c., De haeresibus 80 (PG 94,729 A). — Daß ἐνυπόστατος ein messalianischer Begriff sei, ist natürlich richtig zu verstehen: Daß die Gnadenerfahrung (bzw. das Erlebnis des einwohnenden Dämons) eine „enhypostatische" Sache sei, das ist messalianisch. Das bloße Wort selbst kommt natürlich auch sonst oft vor. Ἐνυπόστατος scheint übrigens bei den Vätern und so auch bei den Messalianern (wenigstens in der großen Mehrzahl der Fälle) nur zu bedeuten: in sich Wirklichkeit habend, substantiell, handgreiflich, unbezweifelbar, in seinem eignen Selbst. Man wird sich wohl hüten müssen, den Satz der Messalianer: συνοικεῖ τῷ ἀνθρώπῳ ἐνυπόστατος ὁ Σατανᾶς (J o h a n n e s D a m a s c., De haeresibus 80 [PG 94,729 A]) einfach wiederzugeben mit: „Der Satan wohnt

druck" für das Verhältnis des Menschen zu dem ihm einwohnenden (guten oder bösen) Geist und betont, daß er sich bei Pseudomakarios nicht finde[106]). Wir glauben nun, ihn in dem πρᾶγμα ἐνυπόστατον wiederzuerkennen.

Man mag den Ausdruck: τὸ θεῖον πνεῦμα ἐν γαστρὶ λαμβάνειν an sich für unverdächtig halten. Die Vorliebe[106]) aber, mit der dieses Bild verwendet wird, erinnert doch fast von selbst an einen messalianischen Vergleich aus dem gleichen Sprachfeld: δεῖ τὴν ψυχὴν τοιαύτης αἰσθέσθαι τῆς κοινωνίας τοῦ οὐρανίου νυμφίου, οἵας αἰσθάνεται ἡ γυνὴ ἐν τῇ συνουσίᾳ τοῦ ἀνδρός[107]).

Auffallend ist auch im mystischen Sprachschatz des Fragments die relativ große Anzahl von Bildern aus dem Sprachfeld: Bewegung. Wir meinen die Ausdrücke: σκιρτήματα, συσκιρτᾶν, πηδήματα[108]). Diese Schilderung des Gnadenerlebnisses als einer inneren Tanzempfindung — νύγματα[109]) (an sich bedeutend:

---

dem Menschen in einer hypostatischen Verbindung ein." Er bedeutet viel einfacher: „Der Satan wohnt dem Menschen handgreiflich (unmittelbar erlebbar) ein." Über die ontologische Natur dieser Einwohnung ist durch diesen Satz allein noch nichts ausgesagt. Etwas anderes ist es freilich, wenn der Dämon als dem Menschen συνουσιωμενος erklärt wird (Timotheus von Konstantinopel, De recept. haereticorum [PG 86.49 B]). Wenn man die Texte selber prüft, auf die die Wörterbücher, besonders Sophocles verweisen, erhält man den Eindruck, daß ἐνυπόστατος heißt: in sich Wirklichkeit (Realität, Unbezweifelbarkeit) habend, aber nicht, oder wenigstens nicht in erster Linie mit einem andern hypostatisch verbunden. Man vergleiche z. B.: Irenäus, frag. 19 (PG 7.1240 C; Harvey II 488); Basilius, Adv. Eunomium 5 (PG 29,772 C vgl. 749 B); Cyrill von Jerusalem, Catech. 4,7 (PG 33,464 A): Ps. Makarius, Hom. 4.11 (PG 34.480 D); Didymus von Alexandrien, De Trin. I.16 (PG 39,337 B), II, 1 (PG 39,452 A); Epiphanius, Adv. haer 62,3 (Holl 2 S. 392 Z. 2); Hieronymus, Epist. 15,3 (Hilberg, CSEL 54 S. 65 Z. 2); Cyrill von Alexandrien, Epist. 1 (PG 77,21 A); Johannes Damasc., De fide orth. I, 6 (PG 94, 804 A). Dementsprechend definiert Michael Psellius (Versus de dogmate [PG 122,813 D]) das ἐνυπόστατον als τὸ ἀληθὲς ὑπάρχον, als πραγματικῶς ὑφεστηκὸς, οὐ ψιλὴ ἐπινοία. Die andere Bedeutung des Wortes, die Psellius ebenda anführt: συγκείμενον μετ' ἄλλου διαφόρου κατὰ οὐσίαν... wird jedenfalls durch die oben zitierten Stellen nicht gefordert, wenn vielleicht auch nicht immer ausgeschlossen. Athanasius, Contra Apollinarium I. n. 20 (PG 26, 1128 B: σῶμα ἐμψυχον λέγεται, ἐφ ᾧ ἐνυποστάτως τὸ τῆς ψυχῆς φέρεται ὄνομα ist vielleicht ein Beispiel für diese andere von Psellius behauptete Bedeutung von ἐνυπόστατος. Weil also jedenfalls die von uns hervorgehobene Bedeutung von ἐνυπόστατος die vorherrschende ist, kann Markus von Ancyra die gottgemäße Trübsal ein ἔργον εὐσεβείας ἐνυπόστατον nennen, etwas, das unzweifelhaft durch seine Realität die wahre Frömmigkeit bezeugt (De lege spirituali n. 65 [PG 65, 913 B]). In diesem Sinn ist dann wohl auch nach den Messalianern der Satan ἐνυποστάτως in der Seele: die Erfahrung der Begierlichkeit bezeugt „handgreiflich" seine „leibhaftige", persönliche Anwesenheit im Menschen. Und so ist parallel auch in unserem Fragment das mystische Erlebnis durch seine Realität der „handgreifliche" Beweis des wahren Glaubens und des Taufempfangs: πρᾶγμα ἐνυπόστατον.

[105]) Stiglmayr S 255. — Aus der vorausgehenden Anmerkung ergibt sich wohl, daß der Satz Stiglmayrs nicht ganz zutrifft. Immerhin bleibt wahr, daß ἐνυποστάτως und ἐνυπόστατος im Zusammenhang mit einem inneren Erlebnis des Menschen für messalianische Gedankengänge charakteristisch zu sein scheint.

[106]) PG 40,861 A: im Isaiasritat (26.18); 861 A: als eigenes Wort des Fragmentisten; ebenso 861 B; 861 B und 861 C: zweimal der Vergleich des Gnadenerlebnisses mit dem Empfinden der Frau, die ihr Kind unter dem Herzen fühlt. Auch Worte wie σκιρτήματα (861 A; 864 A) gehören, wie 861 B C zeigt, in das gleiche Sprachfeld.

[107]) Johannes Damasc., De haeresibus 80 (PG 94,732 A).

[108]) PG 40.861 A (vgl. 861 B); 864 A.

[109]) PG 40,861 A.

Stich, Kitzel des Vergnügens, sinnliche Reizung) betont die Unmittelbarkeit und Derbheit des Erlebnisses ziemlich kraß — ist in dieser Betontheit doch wohl sonst nicht gewöhnlich. Diese Schilderung wird vielleicht verständlicher, wenn man beachtet, daß von den Messalianern berichtet wird: καὶ γὰρ ἐξαπίνης ἡδῶσιν[110]). (Man beachte die verbale Übereinstimmung von ἡδᾶν hier und ἡδημα im Fragment). Wenn das messalianische innere Gnadenerlebnis sich so betont als eine Art inneren Tanzerlebnisses gibt, dann ist es nicht verwunderlich, daß es sich auch äußerlich im Tanz Ausdruck verschafft und umgekehrt nach der Auffassung der Messalianer durch solchen Tanz angeregt werden kann, zumal es offenbar zu den theologischen Axiomen der Messalianer gehörte, daß das „Sichtbare" (Kirche, Sakramentenempfang, Kirchenbesuch usw.) „Bild" der unsichtbaren Gnade sei, und darum unter dieser Rücksicht auch gepflegt werden müsse[111]), so daß sogar zwischen einer *oratio manifesta* und einer *oratio occulta* unterschieden wurde[112]). Warum sollte es also nicht einen Tanz geben, der Ausdruck und Reiz, „Bild" des mystischen Tanzes der Gnade ist?

Wenn das Fragment mit einer für das Altertum und sein doch fast immer aus Mönchskreisen stammendes mystisches Schrifttum auffälligen Entschiedenheit betont, daß auch die Verheirateten solch mystischer Erfahrung des Geistbesitzes fähig seien, steht auch hierfür im *Liber graduum* eine Parallele: *si quis igitur matrimonio iunctus in iustitia iustorum versatur, commixtio Spiritus Sancti fit in eo*[113]).

Wenn das Fragment betont, daß der Glaube durch die πράγματα ἐνυπόστατα das Höchste und Wichtigste sei[114]), dem gegenüber die πίστις ῥηματική eigentlich nicht in Frage komme[115]), da ja ohne das Gnadenerlebnis über die Wahrheit der Schrift und der kirchlichen Lehre gar nichts auszumachen sei[116]), so entspricht auch diese Anschauung der messalianischen Lehre: Nach der mystischen Vereinigung bedürfen sie keiner διδασκαλία τὴν ψυχὴν ῥυθμίζουσα[117]) mehr.

Wenn die Teilnahme am äußern kirchlichen Leben (durch Taufe, Kirchenbesuch, Beobachtung der Gebote) noch ganz irrelevant ist für das wahre Christsein, dann liegt die Unterscheidung zwischen einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche, wie sie der *Liber graduum* ausdrücklich ausspricht[118]) ganz in der Linie der Gedanken auch des Fragments. Zur unsichtbaren Kirche gehört dann nur, wer das wahre Zeichen des wirklichen Christen besitzt.

Damit dürfen wir die Untersuchung des geschichtlichen Ortes, in den das Fragment hineinzustellen ist, beenden. Nach seinem Thema, nach seiner Hauptlehre und nach ungefähr allen seinen Einzelgedanken zeigt es sich als eine Schrift eines gemäßigten Messalianers. Damit hat sich die kleine Zahl unserer unmittelbaren messalianischen Quellenschriften wenigstens um ein bescheidenes Fragment vermehrt.

Es ließen sich nun noch manche Fragen an diese Feststellung anknüpfen, deren Behandlung jedoch einer späteren Untersuchung überlassen bleiben muß. Die beiden wichtigsten seien wenigstens angedeutet. In welche Zeit ist

[110]) Theodoret, Haeret. fab. comp. IV, 11 (PG 83,432 B).

[111]) Vgl. Liber graduum, sermo 12 (Kmosko 286 ff.); sermo 23,8 (Kmosko 703); sermo 28,8 (Kmosko 799): *omnia visibilia typus sunt invisibilium.*

[112]) Liber graduum, sermo 28,8 (Kmosko 798).

[113]) Liber graduum, sermo 15.19 (Kmosko 383). Es muß allerdings gesagt werden, daß mit dem Terminus *commixtio Spiritus* nicht der volle Geistbesitz gemeint ist, wie die Fortsetzung des Textes zeigt. Vgl. auch sermo 3,14 (Kmosko 75). Unser Fragment ist also in der Gleichstellung des Weltmannes und des Mönches, was deren Befähigung zu mystischen Erlebnissen angeht, radikaler als der Liber graduum.

[114]) PG 40,864 C. [115]) PG 40,865 B. [116]) 864 C.

[117]) Timotheus von Konstantinopel, De receptione haereticorum (PG 86, 49B).

[118]) Liber graduum, sermo 12 (Kmosko 286 ff.) usw.

nun dieses messalianische Fragment zu datieren? Diese Frage hängt wieder zusammen mit der anderen: kann das Fragment trotz seines messalianischen Charakters einem Presbyter Hieronymus von Jerusalem (als Stück aus einer anderen seiner Schriften) angehören? Könnte man diese Frage mit Ja beantworten, und gehören auch die andern Fragmente bei Migne wirklich diesem Hieronymus, dann gälte die Datierung Batiffols auch für dieses messalianische Fragment. Es wäre aus der Mitte des 8. Jahrhunderts. Aber es ist doch sehr fraglich, ob man in so späte Zeit noch einen und zwar immerhin noch gemäßigten Messalianismus ansetzen kann. Ferner will es scheinen, daß die Parallelen zu Markus Eremita[119]) (im Gemeinsamen und im Gegensätzlichen) doch so groß sind, daß das Fragment noch aus seiner Zeit stammen muß. Dann müßte es also auch spätestens aus der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert stammen. Dann aber wird es nicht mehr jenem Presbyter Hieronymus von Jerusalem aus dem 8. Jahrhundert zugeschrieben werden können. Damit wird nun das angebliche literarische Gut dieses Mannes geringer, die Zuweisungen von Fragmenten[120]) an ihn überhaupt unsicher, so daß er selbst für eine Literaturgeschichte ungreifbar und seine Existenz überhaupt fraglich zu werden droht.

[119]) Ähnliches ließe sich über das Verhältnis des Fragments zu den Anschauungen des Diadochus von Photike (Mitte des 5. Jh.s) sagen.

[120]) Daß die Zuweisung von Katenenfragmenten an Hieronymus von Jerusalem höchst unwahrscheinlich ist, zeigte schon J. J. K. Waldis. Hieronymi graeca in Psalmos fragmenta, untersucht und auf ihre Herkunft geprüft (Alttest. Abhandl. I, 3), Münster 1908.

PAPST- UND KIRCHENGESCHICHTLICHE DIALEKTIK

I.

ANTWORT

VON PROF. DR. JOSEPH SCHMIDLIN—BREISACH

Unsere Diskussion mit P. Hugo Rahner S. J. in der Note zum Beitrag vom 15. November 1936[1] auf seine Polemik gegen unsere Dialektik in der Besprechung des III. Bandes der „Papstgeschichte der neuesten Zeit" veranlaßt den Innsbrucker Kirchenhistoriker, seine kritische Einstellung aufrecht zuerhalten und dadurch zu begründen, daß er von der papst- zu einer kirchengeschichtlichen Dialektik übergeht und damit eine „Skizze einer Theologie der Kirchengeschichte" zu entwerfen sucht[2]). Dies führt auch uns dazu, zu einer grundsätzlichen und allgemeinen dialektisch-theologischen Betrachtungsweise der papst- und kirchenhistorischen Entwicklung im Anschluß an unsere Papstgeschichte weiter auszuholen, zumal jeder gebildete Katholik für diese tiefsten Probleme des kirchlichen Weltgeschehens das vitalste Interesse hegen muß.

Zunächst möchten wir einerseits betonen, daß wir den dialektischen Geschichtsprozeß des Papsttums als eines Objekts der historischen Evolution keineswegs ausschließlich und erschöpfend in den angeführten beiden Tatsachenreihen (der kontinuierlich steigenden einer innerkirchlichen Überzentralisation und den alternativ wechselnden des Verhältnisses zu den äußeren Kulturfaktoren) erblicken, sondern sie nur als typische Proben aus dem unendlich reichen geschichtlichen Leben der sich folgenden jüngsten Päpste und Pontifikate herausgreifen wollten. Andererseits gibt auch unser Kritiker zu, daß neben der nach seinem Dafürhalten wichtigsten und wesentlichsten göttlichen oder übernatürlichen Dialektik des papstgeschichtlichen Werdegangs auch die Auseinandersetzung des Papsttums mit der an sich außerhalb der Kirche stehenden Weltkultur ihren berechtigten Platz in der dialektisch-papsthistorischen Entfaltung einnimmt, ja sogar „in den innersten Bezirk übergreift, eben weil sie Kultur der Menschen ist, die mit diesem ihrem Menschtum den menschlichen Wesensbestandteil der Kirche konstituieren".

Schon in den methodischen und philosophischen Vorfragen über das Wesen der Geschichtsdialektik und der historischen Erfassung des Übernatürlichen in der Kirche wie im Papsttum gehen wir zwar nicht diametral oder konträr, aber doch partiell und essentiell auseinander. P. Rahner definiert das Dialektische richtig als Auseinanderfallen und doch wieder Zusammenwirken innerer Gegensätze oder Gegensätzlichkeit zur einheitlichen und integralen Synthese. Aber es ist durchaus nicht notwendig, daß diese auseinanderstrebenden und sich wieder zusammenschließenden Gegensätze oder Unterschiede nur im innersten, göttlichen und übernatürlichen Wesen der Kirche wurzeln; vielmehr können sie auch von außen her an das Kirchliche herantreten, ohne es deshalb notwendig aufzuheben oder zu negieren,

[1]) Zur Dialektik der neuesten Papstgeschichte: Schönere Zukunft 12 (1936/37) 169.

[2]) ZkTh 61 (1937) 99—104.

sondern indem sie es ergänzen, entfalten und vervollkommnen, was eben wegen des menschlichen Elements in der Kirchen- und Papstgeschichte vor allem für die weltliche Kultur (in etwa auch Politik) zutrifft. So wird die Entwicklung des kirchlichen Verhältnisses zu dieser Kultur nach Rahners eigenem Geständnis, wenn nicht zum Zentralthema der Kirchengeschichte (was es ja auch in meiner Papstgeschichte nicht ist, da sie vielmehr als ihren Kern die kirchliche Regierung und geistliche Tätigkeit der Päpste und Pontifikate behandelt), wohl aber ein „sehr interessantes Thema" und daher für ihre Dialektik unumgänglich (ähnlich wie die Geschichte eines Staates nicht bloß in seiner innerpolitischen Entwicklung oder Dialektik besteht, sondern auch seine außenpolitischen Beziehungen zu anderen Mächten als äußere Geschichte wesentlich dazu gehört).

Noch schiefer und mißverständlicher ist die Auffassung Rahners über die historische Erkennbarkeit und Zugehörigkeit des göttlichen oder übernatürlichen Wesensbestandteils der Kirche einschließlich ihrer primatialen Spitze wie auch über unsere, allerdings etwas knapp und dunkel gehaltenen Andeutungen dazu. Gewiß ist die Kirche selbst nach der vatikanischen Definition auch als geschichtliche Erscheinung ein *signum elevatum inter nationes*, insofern auch apologetisch ein ständiges Glaubensmotiv und ein unwiderlegliches Zeugnis für ihre göttliche Sendung. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß alles Göttliche und Übernatürliche in ihr Gegenstand der Geschichte und von dieser zu erfassen ist. Abgesehen von den Wundern, die als außerordentliches Eingreifen in die von ihnen durchbrochenen Naturgesetze wohl historisch festzustellen, aber nicht als Wesen der Kirchengeschichte zu betrachten sind, und der göttlichen Vorsehung, die Rahner selbst als *assistentia per se negativa* vom eigentlichen Geschichtsprozeß ausscheidet, vollzieht sich das eigentlich religiöse oder übernatürliche Leben der Kirche teils in den sakramentalen und sonstigen kirchlichen Gnadeneinwirkungen, teils im übernatürlichen Leben der einzelnen Kirchenmitglieder, die aber beide schon wegen ihrer geheimen Innerlichkeit, und ihrer regelmäßigen Dauerhaftigkeit oder Periodizität von der nur das Einmalige und äußerlich Hervortretende beachtenden Geschichtswissenschaft nicht dargestellt werden können. Mögen die Kirchengeschichtschreiber in ihren „Einleitungen" dem spezifisch Innerkirchlichen zu wenig gerecht werden und das darin Gesagte ebenso gut in einer Kulturgeschichte stehen können (?), so dürfte doch auf der andern Seite unbestritten sein, daß die äußeren Geschicke der Kirche vorab nach der kulturellen Seite leichter zu erfassen und dafür bei allem Hinzutreten des innertheologischen Charakters die methodischen Gesetze mit der allgemeinen, auch der profanen Geschichtschreibung gemeinsam sind.

Es kommt hinzu, daß die göttlichen und übernatürlichen Elemente in der Kirche an der Unveränderlichkeit Gottes teilnehmen und darum bei ihrer Konstanz nicht Gegenstand der veränderlichen Geschichte sein können.

Was aber dieses übernatürliche Innenleben der Kirche für eine dialektische Zerlegung in These, Antithese und Synthese besonders ungeeignet macht und meinen Kritiker in Widerspruch mit sich selbst setzt, ist das Fehlen der von ihm zum Wesensbegriff der Dialektik gerechneten Gegensätzlichkeit innerhalb der innerkirchlichen Entwicklung, so daß dadurch tatsächlich keine Differenzierung der Pontifikate, sondern nur ein kontinuierlicher Fortschritt

oder Stillstand, höchstens mit Gradunterschieden, bedingt wird. Dies gilt nach meinem zweiten Artikel auch für die päpstliche Machtsteigerung im stetig wachsenden römischen „Zentralismus", den ich nach wie vor in seinen Übertreibungen und Auswüchsen für eine „Fehlentwicklung" halte. Es ist geradezu ungeheuerlich, wenn P. Rahner diesen Zentralismus als „Wesensnotwendiges" und Unverlierbares zum heiligsten Bereich des Glaubens infolge der vatikanischen Definition rechnet, gegen mich also wenigstens indirekt den Vorwurf der gegen ein Dogma verstoßenden Häresie erhebt: dem muß ich doch entgegenhalten, was ich bereits auf die analoge Konstruktion eines Gegensatzes meiner Aufstellungen zum Kanon des kirchlichen Gesetzbuches im „Romfreien Katholik" erwidert habe, daß in dem vom Vatikanum definierten Primat wahrhaftig nicht die päpstliche Ernennung aller Bischöfe und Dompröpste enthalten ist, wie sie sich im Gefolge der Konkordate und diplomatischen Verhandlungen eingestellt hat. Vielmehr glaube ich, daß eben diese Extreme zu den Menschlichkeiten in der Kirche gehören, wie ja auch Rahner ihre Relativität durch Gegenüberstellung der dadurch in den Hintergrund gedrängten „Episkopalverfassung" als nicht minder „gottgeoffenbarter Wahrheit" betont. Schon darum durfte ich bei der Empfehlung des Abbaus dieser ungesunden Übersteigerungen in eine „wenig ehrfürchtige, technisierte Sprache" verfallen, die im kirchlichen Innenbezirk von „Abrüsten, Reaktion und Stoppen" redete.

Aber auch die von P. Rahner selbst vorgeschlagene antithetische Verbindung zwischen Menschlichem und Göttlichem in der Kirche erscheint uns bei aller darin steckenden Wahrheit nicht als tragbare Basis für eine dialektische „Dynamik" in der kirchenhistorischen Gesetzlichkeit. So sehr die gottmenschliche Analogie auf das geschichtliche Wachstum des Leibes Christi sich übertragen läßt und daher Eusebius bei dieser Verknüpfung der kirchlichen Heilsanstalt mit der Menschwerdung des Erlösers im Rechte ist, sind doch beide Elemente im kirchlichen Organismus weder so geeinigt noch so unterschieden, daß sie sich zuerst zerlegen und dann verknüpfen (namentlich je nach den einzelnen Pontifikaten oder Tiaraträgern); sondern es handelt sich ähnlich wie beim kirchlichen Vorbild und Haupte im Gottmenschen selbst um eine Art von hypostatischer Union, die sich durch das Ganze auch des kirchlichen Geschichtsprozesses zieht und in mannigfacher „Ökonomie" verschlingt. Gewiß wird Göttliches und Menschliches in der Kirche zur gegenseitigen Geltung, Entfaltung und Sichtbarkeit gebracht, tritt das unsterblich Göttliche belebend und stärkend im Menschlich-Sterblichen kraftvoll in die Erscheinung, ergänzt es in seiner Zeitlosigkeit die menschlichen und zeitlichen Schwächen und Sünden der kirchlichen Träger bis zur Vollendung des vollerwachsenen Mannes im ewigen Jenseits, bewahrt uns also nicht nur vor ängstlicher Verschweigung des Menschlichen, sondern auch vor pietätloser Objektivität. Aber einen inneren Plan bringt diese Wechselwirkung nicht als Geheimschlüssel in die bunte und vielfältige Regellosigkeit der Systeme und Äußerungen (nach Bauhofer), namentlich aber keine „Dialektik des Übernatürlichen" als „Ideal aller Kirchen- und Papstgeschichtschreibung", wie ich es angeblich nicht verwirklicht, ja als geschichtlich unfaßbar (statt kaum zu erfassen) abgelehnt hätte.

II.

GEGENÄUSSERUNG
VON HUGO RAHNER S. J. — INNSBRUCK

Der Herr Kritiker möge nun auch mir ein letztes Wort erlauben.

Ich bleibe dabei, auch nach eifrigstem Studium der obigen Zurechtsetzung: wir gehen „zwar nicht diametral oder konträr, aber doch partiell und essentiell" auseinander — wobei ich allerdings gestehen muß, daß ich mit den aus der Logica pura einst gelernten Konzepten diesen Unterschied nicht recht verstehen kann. Der Klärung wird am besten gedient sein, wenn ich zunächst einige Mißverständnisse zurechtrücke, dann aber um so klarer den „partiellen und essentiellen" Gegensatz unserer Auffassungen herausstelle.

1) Ich hoffe nirgendwo behauptet zu haben, daß Sch. in seiner Papstgeschichte nur das Verhältnis der Päpste zur Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts behandelt habe. Aber man wird billig daran zweifeln, daß die innerkirchliche Tätigkeit der Päpste der „Kern" seiner Papstgeschichte ist. Die das ganze Werk leitende und vor allem die grundsätzliche und endgültige Beurteilung der Päpste formende Idee ist doch die Frage: Kirche und Kultur; und eben das ist es, was wir als letztlich einseitig, ja oft als falsch empfunden haben.

2) Es lag mir vollkommen fern, auch nur eine Andeutung des Gedankens zu machen, den Sch. hier als „ungeheuerlich" bezeichnet, es ständen seine in der „Schöneren Zukunft" geäußerten Gedanken zum Abbau des „Zentralismus" auch nur indirekt in häretischem Gegensatz zur Vatikanischen Definition. Sch. hält aber auch in obiger Replik aufrecht, dieser Zentralismus sei eine „ungesunde Übersteigerung", also eine Fehlentwicklung, ein typischer Fall für die Menschlichkeiten, der die Kirche stets ausgesetzt ist. Um hier zu einer das Problem fördernden Klarheit zu kommen, muß genau festgelegt werden, was wir in dieser Auseinandersetzung unter „Zentralismus" verstehen. Nach der feierlichen Definition des Vatikanums hat der Papst eine „ordentliche und unmittelbare Jurisdiktion" über die Gesamtkirche und jede einzelne Bischofskirche. Das also steht außer jeder Diskussion, das gehört nun wirklich zu dem für alle Zeiten unverlierbaren Ertrag der jahrhundertelangen Entfaltung der päpstlichen Gewalt von Gregor VII. bis zu Pius IX. Infolgedessen manifestiert auch das jeweils faktisch ausgeübte Recht, insofern es sich aus dieser unmittelbaren Jurisdiktion herleitet, etwas Wesentliches an der Kirche. Eine ganz andere Frage ist es dagegen, wann und wie weitgehend der Papst von diesem Recht Gebrauch macht und wie die Ausübung dieses Rechtes sich einzufügen hat in die ebenso gottgesetzten Rechte der Episkopalverfassung. Hier mag das Urteil verschieden sein, insofern es einem Katholiken zukommt, dies zu beurteilen; berufen zur Beurteilung ist gewiß auch der Historiker, der in der Kraft seines Blickes über die ganze Geschichtsentwicklung gleichsam im Vorgriff schon zum Propheten des Kommenden werden kann, obwohl auch das ihm nie das Recht zu einer „weniger ehrfürchtigen Sprache" gibt. Den Weg zu ganz kirchlich denkender Beurteilung hat übrigens das Vatikanum selbst gewiesen mit dem

berühmten Wort Gregors des Großen an Eulogius von Alexandrien[1]): *meus honor est fratrum meorum solidus vigor.*

Aber selbst wenn wir den so in seinem Umfang als diskutabel umgrenzten „Zentralismus" zugeben, so gehen doch unsere Ansichten in der geschichtstheologischen Beurteilung dieses Bestands wieder „essentiell" auseinander. Auch so ist Zentralismus keine „ungesunde Übersteigerung" und zu „stoppende Fehlentwicklung", sondern das menschliche Kleid für die im Vatikanum ausgesprochene ewige Wahrheit — weil eben, nach den Gesetzen der in unserem Aufsatz angedeuteten Geschichtstheologie, das Göttliche von der Kirche nie ganz und auf einmal ausgesprochen werden kann, sondern stets nur ein Teilstück; weil sich das Göttliche immer in einem konkret geschichtlichen Gewand zeigen muß, das als solches zeitbedingt und darum veränderlich ist (so wie es einst die hierokratischen Ansprüche Innozenz' III. und Bonifaz' VIII. gewesen sind; so, wie einst Pius IX. in Sachen des Kirchenstaates gesagt hat: *non possumus*) — aber stets auch immer so, daß im Jetzt der gegenwärtigen Existenz der Kirche auf dieses menschliche Gewand des Göttlichen nicht verzichtet werden kann, ohne daß auch das Göttliche selbst sich zu verflüchtigen droht (genau so, wie Bonifaz VIII. in seiner Bulle nicht bloß einen veraltet gewordenen Begriff von Hierokratie verfocht, sodern sehr real seine gottgegebene und unveräußerliche Stellung als Papst zu verteidigen hatte gegen solche, die ihn im „urchristlichen" Sinne gerne wieder zum bloßen Regionalbischof von Rom gemacht hätten). Das Jetzt und Heute der kirchengeschichtlichen Situation steht also vorläufig noch im Zeichen dieses „Zentralismus"; das allzustarke Betonen der Episkopalverfassung dagegen (viel richtiger betont schon im Vatikanum selbst und in den Schemata der Collectio Lacensis und später gewiß einmal Gegenstand eines erneuten Ausbaus der Lehre vom Wesen der Kirche) kommt heute in manchen Fällen noch aus Relikten gallikanischer oder deutschkirchlicher Stimmung oder aus einer die gesamtgeschichtliche Entwicklung romantisch übersehenden „urchristlichen" Haltung, genau wie schon zu Bonifaz' VIII. Zeiten. Ein höheres Geschichtsideal aber ist: das Verstehen der Kirche, wie sie jetzt ist, in Wesen und in Gewand. Denn in den Menschlichkeiten ihres Jetzt offenbart und entfaltet sie ihr Wesen, das über allem Jetzt ist.

3) Damit komme ich zum Wichtigsten unserer Auseinandersetzung: zur geschichtlichen Erkennbarkeit des Übernatürlichen in der Kirche.

Aus obiger Replik geht hervor, daß wir beide auf dem Boden der vatikanischen Definition von der Kirche als ständigem Glaubensmotiv stehen. Also muß jedenfalls soviel von der Übernatürlichkeit der Kirche geschichtlich faßbar sein, daß ich sie *quatenus est Ecclesia* erkennen kann. Daß dazu die historische Nachweismöglichkeit für „alles Göttliche und Übernatürliche in ihr" gehöre, habe ich hoffentlich nie behauptet. Aber daß dazu nur die geschichtlich nachweisbaren physikalischen Wunder und die negative Assistenz der Vorsehung gehöre, und infolgedessen alles andere Übernatürliche in der Kirche, Gnadeneinwirkungen, übernatürliches Leben der Mitglieder, infolge seiner „geheimen Innerlichkeit" nicht von der Geschichte er-

[1]) Denzinger 1828.

faßt und dargestellt werden könne — das ist denn doch ein Minimismus, eine Art übernatürlicher Agnostizismus, der wiederum nach der andern Seite zu weit geht. Was bleibt nun eigentlich übrig, um an dem Jetzt des heutigen Kirchenaspekts das *motivum irrefragabile* des Glaubens feststellen zu können? Hier wird grell deutlich, daß die Geschichtstheologie meines verehrten Kritikers die tiefe hypostatische Union des Menschlichen in der Kirche mit dem Übernatürlichen auseinanderreißt: es bleibt ihm in der einen Hand das geschichtlich veränderliche Menschliche, in der anderen das unveränderlich Übernatürliche, von dem man eigentlich nichts mehr feststellen kann als seine „geheime Innerlichkeit". Weil Sch. das Übernatürliche vom einmalig greifbar und wandelbar Natürlichen so künstlich trennt, muß er, wie früher so auch hier wieder in aller Deutlichkeit, die Unwandelbarkeit des Übernatürlichen betonen: aber woher steht es denn fest (um auch dies einmal in seiner Fragwürdigkeit herauszustellen), daß „die übernatürlichen und göttlichen Elemente in der Kirche an der Unveränderlichkeit Gottes teilnehmen und darum bei ihrer Konstanz nicht Gegenstand der veränderlichen Geschichte sein können"? Ist das denn richtig? Gibt es so ein „Stück" Kirche, das starr und unveränderlich bleibt und sich so der Geschichte entzieht? Sch. denkt hier vermutlich an die geoffenbarten Dogmen, die sich nie ändern und nicht vermehrt werden, seitdem die Offenbarung abgeschlossen ist. Aber ist denn dann Dogmengeschichte nur der (eigentlich sinnlose) Versuch, den geschichtlichen Verlauf des jeweils sich ändernden und vielleicht vervollkommenden Verständnisses dieser starren Wahrheiten darzustellen — oder doch nicht vielmehr eine wahre Geschichte des Dogmas selbst, keineswegs (wie sich das für katholische Dogmengeschichte von selbst versteht) in dem Sinn, als hätte die dogmatische Wahrheit eine Geschichte ihrer Veränderungen zu verzeichnen, aber doch so, daß Dogmengeschichte wirklich und ehrlich die Geschichte des Dogmas selbst ist, so wie es sich selbst in der lebendigen Tradition des unfehlbaren Magisteriums immer vollkommener entfaltet. Wie das zu verstehen sei, möge man nachlesen in der tiefsinnigen Darstellung bei Schultes[7]), wo diejenigen widerlegt werden, die da sagen: *historiam dogmatum proprie dictam esse impossibilem: nam, dicunt, historia considerat id quod fit et mutatur, dogmata vero sunt immutabilia.* Gleiches gilt von anderen Wesensteilen der Kirche, die an einer so aufgefaßten Unveränderlichkeit teilnehmen sollen. Wir lehnen also diese mechanisierte Auffassung ab, als ob es an der Kirche starr unveränderlich Göttliches gäbe, umgeben von lebendig geschichtlich einmaligem Menschlichem. Was man im Geist unterscheiden kann, ist in der gottmenschlichen Wirklichkeit der Kirche beisammen, untrennbar, und so ist und bleibt diese ganze konkrete Kirche Gegenstand der Geschichte und ist so, wie sie jetzt vor uns steht, das „erhabene Zeichen unter den Völkern". Zusammenfassend also ist zu diesem wichtigsten Punkt zu sagen: Sch. ist auch jetzt noch der Ansicht, daß das Übernatürliche, das göttlich Unveränderliche an der Kirche „von der Geschichtswissenschaft nicht dargestellt werden kann". Auf der andern Seite sagt er ebenso klar: „das unsterblich Göttliche tritt

[7]) Reginald Maria Schultes, Introductio in Historiam Dogmatum, Paris 1922, S. 297 ff.

belebend und stärkend im Menschlich-Sterblichen der Kirche kraftvoll in die Erscheinung". Was heißt aber „in die Erscheinung treten" anderes als „geschichtlich feststellbar sein"? Hier klafft also ein Widerspruch. Hier gehe ich nicht nur „partiell und essentiell", sondern „diametral und konträr" einen anderen Weg der geschichtstheologischen Grundlegung meiner Auffassung von Kirchen- und Papstgeschichte.

Wenn aber dieser kleine Federkrieg dazu gedient hat, vitale Fragen der heutigen Geschichtsauffassung, die wahrhaft jeden Gebildeten innerlichst angehen, wenn nicht zu lösen, so auch nur auszusprechen, so war auch hier wieder einmal „der Krieg der Vater aller guten Dinge".

REZENSIONEN

Gerhard Hartmann S. J., Der Aufbau des Markusevangeliums. Mit einem Anhang: Untersuchungen zur Echtheit des Markusschlusses (Neutest. Abhandlungen XVII, 2/3). 8° (XV u. 276 S.) Münster 1936, Aschendorff. M 10.32 (Auslandspreis).

H. greift im Hauptteil seines Buches eines der schwierigsten Probleme auf, das bisher jeder wirklich befriedigenden Deutung getrotzt hat: Nach welchen Gesichtspunkten hat Markus seinen Traditionsstoff geordnet, welches ist der Aufbau von Mk? H. geht von den Reden und Briefen des hl. Petrus aus und zeigt darin einerseits die semitische Palindromie (d. i. Rückkehr zu einem bereits behandelten Punkt, gedankliche Inklusion), andererseits die sieben am Namen Jesu orientierten Hauptgedanken der Petruspredigt (Zusammenfassung S. 34f.). Von hier aus tritt H. nun an das Evangelium des Petrusschülers Markus heran. Der Name Jesus ist in Mk in eigenartiger Weise verteilt; er tritt gruppenweise auf, streckenweise aber fehlt er gänzlich. Wo er gruppenweise steht, findet ihn H. stets mit irgend welchen petrinischen Hauptideen verbunden, so zwar, daß diese Ideen weite Strecken ausschließlich beherrschen (vgl. S. 54). Nur selten fällt indes „Jesus" auf den Anfang einer Perikope. H. zählt elf Fälle auf und deutet sie als Anfänge größerer Teile des Mk, nur daß 1,1 das ganze Ev. einleitet, und 1,9; 8,27 und 14,53 am Anfang von Proömien zu Hauptteilen stehen. Daraus erwächst ihm folgendes Aufbauschema (88—90):

1,1—8 Einleitung zum Ev.
1,9—3,6 I. Hauptteil (1,9—13 Proömium): Das Auftreten Jesu v. Nazareth.
3,7—6,29 II. Hauptteil: Jesus und seine Jünger.
6,30—8,26 III. Hauptteil: Unzulänglicher Erfolg.
8,27—10,32 IV. Hauptteil (8,27—9,1 Proömium): Das Hervortreten des Christos mit der Lehre vom Leiden und Dienen.
10,32—12,40 V. Hauptteil: Erfolge des „dienenden" Christos.
12,41—14,52 VI. Hauptteil: Jesus, Lehrer der notwendigen Hingabe des Allerletzten um den Menschen.
14,53—16,8 VII. Hauptteil (14,53—72 Proömium): Die Vernichtung des Persönlichsten an Jesus und der Anfang des Triumphs.

Sachlich gruppieren sich nach H. die Hauptteile I + VII, II + VI, III + V um IV, die Leidenslehre (90). Jeder Hauptteil wiederum zerfällt in zwei Teile, „von denen jedesmal der zweite eine Zuspitzung auf das Besondere, ja Unerwartete des Hauptgedankens bedeutet" (77). Von hier aus deutet H. manche Einzelheiten, die sonst im Dunkel bleiben (97—107) oder durch das Prinzip der Stichwortkomposition gedeutet wurden (107—119). Mit dem vierten Teil der Untersuchung kehrt nun H. wiederum zu Petrus zurück und stellt die Übereinstimmung von Pt und Mk in den „vier großen Gedankenreihen" (das Leben Jesu in ganz bestimmter Abgrenzung; die Rechtfertigung des Leidens und Sterbens; die Zeugenschaft der Apostel; die Zusammenfassung alles Heilswesentlichen im Namen Jesus, S. 131) fest. In anschließenden „Vermutungen" sucht er dann zu ergründen, warum der Hauptteil II um etwa 100 Stichen (alter Zählweise) über das Durchschnitts-

maß von 200—220 Stichen der andern Hauptteile hinausgeht; es liege eine Umarbeit durch Markus vor: II hat einen Teil aus III an sich gezogen; die so in III entstandene Lücke wurde durch die erst im gegenwärtigen Aufbau sinnvoll wirkenden Partien 7,1—23; 8,11—26 ausgefüllt. Schließlich stellt H. fest, daß die Urform, und auch die überarbeitete, von Mk in jedem Hauptteil 2×7 Perikopen enthalte, und daß die 7 Hauptteile ebensoviele Predigten des Apostelfürsten darstellen. Ein Vergleich mit Mt ergibt das Sekundäre des Aufbaues von Mt.

Der fast 100 Seiten umfassende Anhang bringt alles, was man für die Herkunft des kanonischen Schlusses von Markus beistellen kann — eine ganz dankenswerte Zusammenstellung. H. glaubt, Markus habe zunächst den (für seinen kunstvollen Aufbau so notwendig geforderten) Schluß aus unbekannter Ursache durch die beiden Sätze des sog. kurzen Mk-Schlusses am Rande nur skizziert; erst nach seiner Rückkehr aus Kleinasien im Herbst 63 habe er den kanonischen Schluß geschrieben, den darum schon 1 Pt und Hb kennen.

Es ist zu bedauern, daß man dem mit großem Scharfsinn zu Werke gehenden Verf. nicht gratulieren kann zu einem ebenso durchsichtigen Aufbau seiner Studie, wie er ihn aus Mk herauslesen zu können glaubt; ist doch das von ihm bearbeitete Thema aller Mühe wert, die man auf seine Lösung verwendet. H.s Ergebnis hängt ganz wesentlich von seinen Methoden ab. Und da ist durchaus anzuerkennen, daß er das Problem der Namenverteilung in Mk nach seiner Bedeutung erfaßt und das Augenmerk darauf gelenkt hat. Denn es muß seinen Grund haben, weshalb „Jesus" streckenweise gar nicht aufscheint, anderemale gehäuft wird. Vergleicht man nun diese „Schichten", wie wir sie nennen können, mit der Mk-Disposition H.s so wird man freilich in etwa enttäuscht. Man sollte erwarten, daß sich alle Nähte seiner Hauptteile mit den Nähten jener Schichten decken würden; das trifft leider nur zum Teil zu.

Ganz ohne „Jesus" ist Hauptteil III Abschnitt 1 (6,30—7,23), ein einzigesmal tritt der Name auf in III/2 (7,24—8,26)[1]. Den Namen enthalten, wenngleich nicht in jeder Perikope, IV/1 und IV/2 (8,27—9,29; 9,30—10,32[2]), V/1 und V/2 (10,32—11,25; 11,26—12,40). Fast ohne Namen (zweimal) ist VI/1 (12,41—13,37), fünfmaliges „Jesus" enthält VI/2 (14,1—14,52), mehrfach tritt der Name auf in VII/1 (14,53—15,15); doch wirkt diese letztere Abtrennung deshalb unwahrscheinlich, weil H. die ersten 20 Verse als Proömium erklärt, sodaß für die erste Unterabteilung nur 15 Verse bleiben. — Diesen mit der Verteilung des Namens Jesus irgendwie übereinstimmenden Teilen stehen aber gegenüber I/1 (1,14—1,39), wo eine Partie mit, eine ohne „Jesus" zusammengefaßt wird; dasselbe gilt von I/2 (2,1—22 mit, 1,40—45 und 2,33—3,6 ohne), II/2 (5,1—6,6 mit, 4,35—41 und 6,7—29 ohne),

[1]) H. möchte allerdings auch diese eine Stelle 8,17 vom Namen befreit wissen, stellt sich aber mit B, S^{c}, 892, Δ, bo (die alle der alex. Familie angehören), Ta und i entschieden auf die sowohl der Zahl wie der Güte (Auslassungen in B!) nach schwache Seite der Zeugen.

[2]) H. bleibt sich mit der Abgrenzung dieses Teiles nicht konsequent. S. 79f. setzt er — anders als S. 89 — den Schnitt zwischen v. 31 und 32. V. 31: πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι. V. 32: ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐθαμβοῦντο. Es ist ganz unerfindlich, wieso innerhalb von v. 32 eine Abschnitte trennende Cäsur Platz haben sollte. Freilich gelingt es H. nur durch eine solche kleine Willkür, auch in diesem Fall den Namen Jesus dort zu haben, wo er ihn braucht, nämlich „im ersten Satz in einer Perikope" (55).

VII/2 (15,33—16,8 mit, 15,16—32 ohne); II/1 (3,7—4,34) hat den Namen einmal, im Anfang, sonst nirgends. Dabei habe ich, wie es der Stoff verlangt und für H. günstiger ist, nach Perikopen gerechnet, nicht nach den Versen.

Auch was die Setzung des Namens „Jesus" im Anfang der Hauptstücke betrifft — denn nur dort sollen sie nach H. überhaupt in einem Perikopenanfang stehen — so ist H.s Deutung ebenfalls nicht restlos befriedigend. In 5,21 καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ steht der Name unstreitig am Anfang einer Perikope. H. wird dadurch sehr behindert, da diese Perikope nach ihm innerhalb eines Hauptteiles zu stehen kommt. So sucht er sich einen Ausweg: 5,21 soll Schluß der vorausgehenden Perikope sein; allein das wird weder erwiesen durch das ebenfalls im gen. abs. gehaltene καὶ ἐμβαίνοντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον 5,18, noch auch durch Mt 9,1 καὶ ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον (= Mk 5,18) διεπέρασεν (= Mk 5,21); die mehrfach betonte Forderung, der Name Jesus müsse, wenn einen Hauptteil einleitend, im ersten Hauptsatz stehen, spiegelt doch wohl eine gewisse Verlegenheit wieder, denn H. bleibt für die Regel („im Hauptsatz") jeden Beweis schuldig. „Jesus" steht überdies auch 10,23—31 im Anfang einer Perikope; doch geht H. darüber hinweg, auch wo er ex professo dergleichen Stellen behandelt (55 f.). Das gleiche gilt von 12,35. Beide Perikopen scheiden für H. als Anfänge von Abschnitten aus. Für die übrigen Fälle würde H.s Einteilung einen Erklärungsgrund darstellen, zumal wenn man ihm beistimmt, daß 1,1 das ganze Ev., 1,9; 8,27; 14,53 je einen Hauptteil nach Art eines Proömiums einleiten. Daß letzteres nicht ohne Bedenken ist, wurde oben zu 14,53 bemerkt.

Alles in allem wird man sagen dürfen, daß in H.s Mk-Schema vielleicht ein Teil richtig gesehen ist, wenn die Verteilung des Namens Jesus in diese Richtung deutet; aber man muß leider hinzufügen, daß sich H.s Ergebnis als ganzes mit der Namensetzung nicht deckt, auf die es doch aufgebaut sein will.

Auch anderes ist an H.s Studie nicht restlos befriedigend. Waren die sieben Hauptgedanken von S. 34 f. und die „vier großen Gedankenreihen" von S. 131 nur dem Petrus eigentümlich und nicht vielmehr Gemeingut aller urchristlichen Missionare? Und ist der häufige Gebrauch des Namens Jesus ein Specificum des Apostelfürsten? Wenn letzteres der Fall war, und bei Petrus tatsächlich alles auf die Namennennung, nicht nur auf die Person Christi an sich ankam, wie war es dann möglich, daß sein Schüler und Dolmetsch Markus große Partien absichtlich, wie es scheint, vom Namen Jesus freihielt, während er doch von „Ihm" spricht die ganze Zeit? Wenn nicht alles täuscht, wurde hier ein methodisches Versehen zum Verhängnis. H. geht nämlich an die Untersuchung der Namensetzung („Jesus") in Mk heran mit Ideen, die er von Petrus gewonnen zu haben glaubt und räumt ihnen, wie mir scheint, von vornherein einen alles beherrschenden Einfluß ein. So vermochte der so dankenswerte Ansatz aus der Namensetzung nicht zu voller Entwicklung zu gelangen. Auch bedeutet es keine geringe Einbuße der so mühevollen Studien H.'s, daß seinen Interpretationen doch mancherorts das tragfähige Fundament zu fehlen scheint.

H. wird z. B. schwerlich beweisen können, daß jeder zweite Teil eines Hauptstückes „eine Zuspitzung auf das Besondere, ja Unerwartete" des Hauptgedankens bietet. Subjektiv wird man wohl auch Feststellungen nennen müssen wie folgende (77): „Auch dieser 1. Abschnitt (näml. III/1: 6,30—7,23) ist durch gedankliche Klammerung in seiner Abgrenzung gesichert: er beginnt mit äußerem guten Wirken, von dem der Heiland die Jünger wegzieht zur Einsamkeit (Mk 6,30 f.), und schließt mit der Feststellung, daß die äußeren schlechten Werke hervorgehen aus dem Inneren eines Menschen (Mk 7,23)" [3]). In Mk 6,30 zwingt Jesus seine Apostel, die durch die Brotvermehrung in Aufregung und

[3]) Sperrungen von H.

Enthusiasmus geratene Volksmenge zu verlassen; heißt das wirklich, er ziehe sie von „äußerem guten Wirken" ab? und liegt darin wirklich ein Gegensatz angedeutet zu 7,23, den πονηρά, die ἔσωθεν ἐκπορεύεται? Solcher Deutungen gibt es leider in H.s Buch nicht wenige; hier kann eine nüchterne, an objektiv Gegebenes sich haltende Exegese nicht mitgehen.

Auch wo H. die Texte unmittelbar reden läßt, gibt er ihnen mitunter Deutungen, die Bedenken erregen. Er glaubt z. B. bei Mk „klare, eindeutige" Überschriften zu den 7 Hauptteilen aufzeigen zu können (S. 92), die zugleich deren Inhalt andeuten: I. καὶ ἐγένετο ... ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρὲτ ... (1,9). II. καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (3,7). III. καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν (6,30). IV. καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (8,27) usw. Darf man das — es handelt sich ausschließlich um diese Versanfänge, nicht um die ganzen Verse — Überschriften nennen? Deutet ἦλθεν wirklich „das erste Auftreten" Jesu an, wie H. ebenda behauptet? Will Markus mit ἐξῆλθεν auf „das Hervortreten mit dem Leidensplan" hinweisen? Ich fürchte sehr, daß sich nur wenige bereit finden werden, diesen Gedanken angedeutet zu finden im Satz 8,27, dem der Ausdruck entnommen ist: καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου.

Diese Einzelbemerkungen dürften es verständlich machen, warum es schwer hält, den Aufbau des Mk-Ev. als richtig hinzunehmen, wie ihn H. herausgearbeitet hat. Doch sei nochmals mit allem Nachdruck darauf hingewiesen, daß sein Buch gute Ansätze enthält, die bei nochmaliger methodischer Behandlung vermutlich zu einem Ergebnis führen würden. Ob dieses einen so kunstvollen Aufbau enthüllen würde, wie ihn H. an Mk aufweisen möchte, läßt sich nicht sagen. Grundsätzlich stünde dem nichts im Wege, wie wir schon längst an Mt gelernt haben. Allerdings müßten vermutlich nicht wenige Behauptungen H.s in betreff des heiligen Petrus revidiert werden.

Was den Mk-Schluß betrifft, wird H. mit seiner Ansicht, der kurze Schluß sei von Markus selbst und sei schon im Urexemplar zu lesen gewesen, bei der schwachen Bezeugung kaum durchdringen. Seine Gründe, die er den aus dem Sprachlichen geschöpften Beweisen gegen Markus als Urheber entgegenhält, sind vielleicht doch nicht ganz frei von Willkür.

Innsbruck. Paul Gächter S. J.

Christel Matthias Schröder, Rasse und Religion. Eine rassen- und religionswissenschaftliche Untersuchung. gr. 8° (XVI u. 316 S.) München 1937, Reinhardt. M 8.—, geb. M 9.80.

Bei den religiösen Problemen der deutschen Gegenwart war es zu erwarten, daß die Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Religion und Rasse einmal zum Thema einer größeren Untersuchung werden mußte. Dieses zu erwartende Buch liegt in Schröders Arbeit vor, und man darf sagen, daß wir in ihm eine Arbeit haben, die ausführlich, methodisch sauber, unter ausgiebiger Benutzung aller dazu notwendigen Literatur die Frage so behandelt, daß man das Gesamtresultat wohl als endgültig richtig bezeichnen darf. — Geben wir zunächst einen kurzen Aufriß der Arbeit.

Es handelt sich in dem Buch um das Verhältnis von Rasse und Religion, genauer gesagt um die Frage, ob die rassische Eigenart der einzelnen Völker nachweisbar auf ihre Religion einen ausschlaggebenden und entscheidenden Ein-

fluß ausgeübt hat, ob Religion in ihren Grundzügen und ihrem Wesenskern eine Funktion der Rasse sei. Diese Frage wird dabei vom Verf. verstanden als eine „wissenschaftliche", nicht als eine „weltanschauliche" und „politische", als eine Frage, die in das Gebiet der „Rassenkunde", nicht in das der weltanschaulich-politisch bestimmten „Rassenlehre" gehört (3 f.). An sich geht diese Frage auf das Verhältnis von Rasse und Religion; die Ergebnisse der Rassenkunde und der Religionswissenschaft je als solcher könnten daher an sich vorausgesetzt werden. Weil aber die Ergebnisse beider Wissenschaften noch nicht im genügenden Maße feststehen, und weil das Buch sich an einen Leserkreis wendet, bei dem die Kenntnis beider Wissenschaften zugleich nicht vorausgesetzt werden kann, erarbeitet sich das Buch die Voraussetzungen seines eigentlichen Themas selber, gewinnt aber so auch den Vorteil, dieses eigentlichste Thema kurz und doch völlig ausreichend behandeln zu können. Um nicht ins Uferlose zu geraten, beschränkt das Buch die Untersuchung auf die Rassen und Religionen Eurasiens und dabei auch hier auf jene Völker, bei denen eine relativ eindeutige rassische Struktur für bestimmte Zeiträume feststellbar ist, und darum auch auf die Religionen, die diese Völker in diesen Zeiträumen hatten.

Aus dem Gesagten ist nun der Aufbau des Buches ohne weiteres verständlich. Die Einleitung behandelt Problem und Gang der Untersuchung und die bisherigen wissenschaftlichen Beiträge zu dieser Frage (L. Schemann, H. F. K. Günther, W. Hauer als Vertreter einer wesentlichen Abhängigkeit der Religion von der Rasse; B. Bavink, K. Leese, M. Haller, A. Titius als Vertreter des gegenteiligen Standpunktes). Ein erster Teil gibt einen kurzen, aber sehr klaren Überblick über die Grundlagen der Rassenkunde (Begriff und Terminologie der Rassenkunde, Abstammung des Menschen, Entstehung der Rassen, die Hauptrassen Eurasiens; 18—65). Ein zweiter Teil (66—119) behandelt die Rassengeschichte der alten Kulturvölker Europas und Asiens: nach mehr einleitenden Ausführungen über den vorgeschichtlichen Menschen in Europa und über die Urheimat der Indogermanen (66—93) werden der Reihe nach Inder, Iranier, Babylonier, Israeliten, Griechen, Römer, Germanen, Chinesen, Japaner auf ihre rassische Zugehörigkeit untersucht, immer im Hinblick darauf, wenigstens für bestimmte Zeiträume eine relativ eindeutige rassische Eigenart herauszustellen, die einen Vergleich untereinander und mit der Religion dieser Völker in den betreffenden Zeiträumen erst sinnvoll und aufschlußreich macht. Ein dritter Teil (120—170) fragt nach dem allgemeinen Verhältnis zwischen Rasse und seelischer Eigenart des Menschen (Vererbung seelischer Anlagen, Körperform und Wesensart, Rassenpsychologie, Kultur und Rasse, die Möglichkeit der Übernahme von fremdem, nicht „arteigenem" Kulturgut als „artgemäßes" [Adoptionslehre]). Ein vierter Teil (171—249) stellt den Wesenskern der einzelnen Religionen der im zweiten Teil behandelten Kulturvölker Eurasiens für die in Betracht kommenden Zeiträume fest. Nach all diesen Vorbereitungen behandelt der fünfte und letzte Teil (250—300) das zentrale Thema des Werkes, das Verhältnis von Rasse und Religion. Dabei wird in dreifacher Weise vorgegangen: a) es werden die Religionen von Völkern mit verhältnismäßig gleicher rassischer Eigenart miteinander verglichen („Längsvergleich"); b) es wird ausgehend von den beiden Söderblom-Heilerschen Grundtypen der Religionen (Mystik und Prophetismus) gefragt, ob sachlich diese Zweiteilung sich etwa mit der von zwei Rassen (etwa Indogermanen und Semiten) decke, so daß z. B. die indogermanische Religion typisch mystisch, die semitische Religiosität typisch prophetisch wäre; c) es werden die Religionen von Völkern verschiedener Rasse miteinander verglichen („Quervergleich"). — Die üblichen Register beschließen das Buch.

Wir heben die wichtigsten Ergebnisse des Werkes heraus. Da der Theologe für die drei ersten Teile des Buches nicht unmittelbar zuständig ist, geben wir aus ihnen nur die Resultate, die für das Verständnis der den Theologen unmittelbar angehenden Fragen, also für die zwei letzten Teile unerläßlich sind. — Die Tatsache der Vererbung geistiger und seelischer Eigenschaften steht fest (120. 126. 127). Jedoch sind die näheren Umstände und Einzelheiten der psychischen Vererbung wesentlich verwickelter und undurchsichtiger als in der somatischen Erbbiologie (133). Während Intelligenz im stärkstem Maße erblich bedingt zu sein scheint (135), ist in bezug auf Charakter, Wert- und Geschmacksurteile

der Mensch durch seine Erbanlage noch keineswegs eindeutig determiniert (135 f.), so daß sich aus dem allgemeinen Verhältnis von Rasse und Seele zum mindesten nicht positiv entnehmen läßt, die Religion sei eindeutig von der Rasse bestimmt. Denn die Variationsbreite und Plastizität der menschlichen Psyche ist jedenfalls unvergleichlich größer als die irgend eines somatischen Merkmals (166).

Die rassische Untersuchung der Völker Eurasiens, deren Religionen der Verf. charakterisieren will, ergibt folgendes Resultat: Inder (im Nordwesten Indiens in den Zeiten der Veden, der Brāhmaṇa und der Upaniṣaden), die Iranier (d. h. die Perser bis ins 6. Jh. v. Chr.), Griechen (1000—500 v. Chr.), Römer (bis in die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends) und Germanen sind als vorwiegend nordische Völker rassisch „außerordentlich gleichartig und hochgradig ähnlich" (119). Das babylonische Volk bis zum Ende der Hamurabi-Dynastie hat als rassisch armenides Volk mit orientalidem Einschag eine außerordentlich hochgradige Verwandtschaft mit den Israeliten (der palästinensischen Bevölkerung nach der Einwanderung der Hebräer), da auch diese ein Rassengemisch darstellen, dessen Grundstock die armenide Rasse bildet, zu dem ein starker orientalider Einschlag kam. Die Japaner (zur Zeit des Urshintō) und die Chinesen (zur Zeit der Reichsreligion, des Konfuzianismus und des Taoismus) unterscheiden sich zwar nicht unwesentlich, da bei jenen die palämongolide Rasse den Grundstock bildet, diese hingegen vorwiegend sinid waren, doch besteht auch zwischen ihnen eine weitgehende Verwandtschaft, weil bei den Japanern doch auch sehr starke sinide Einschläge vorhanden waren.

Von diesen Voraussetzungen aus werden nun die Religionen dieser Völker auf ihren Wesenskern hin untersucht. Es ist hier nicht nötig, die bekannten, von Schr. summarisch, aber im allgemeinen sehr zuverlässig gebuchten Ergebnisse der Religionsgeschichte ausführlich zu wiederholen: der polytheistische Eudaimonismus der vedischen Naturreligion, der Magizismus der Brāhmaṇatexte, die weltflüchtige Mystik der Upaniṣaden; der dualistische, eschatologische Ethizismus der zarathustrischen Religion; die griechische Frömmigkeit, die durch Apollo und Dionysos zu charakterisieren ist; der nüchterne Juridismus der römischen Religion; die Religion der Germanen, die in Thor und Odin sich ausspricht, die nicht pantheistisch war, sondern persönliche Götter kannte, die man nicht nur als „Fulltrui" verehrte, sondern vor denen man auch Furcht, Grauen und demütige Scheu empfand; die astral-kosmische Religion der Babylonier mit ihrem anthropormorphen Polytheismus, die aber auch mehr war als knechtisches Sündenbewußtsein; die Religion der Israeliten mit der strengen Ausschließlichkeit des einen persönlichen Gottes, des Herrn der Natur, der Geschichte und der sittlichen Ordnung, dessen Knecht der Mensch ist, ohne daß das Element der Liebe ganz fehlt; die ethische Verehrung einer unpersönlichen Natur bei den Chinesen mit ihrem Ahnenkult und ihrem religiösen Juridismus, eine Religion, an der etwas zu ändern Konfuzius gar nicht die Absicht hatte, die Mystik des Taoismus Laotses; der Kult der Naturgöttheiten und des Kaisers in der altjapanischen Religion.

Wie man sieht, sind bisher die Ergebnisse des Werkes Schr.s nicht eigentlich neu. In all diesen Fragen will der Verf. auch nicht mehr bieten als ein kritisches Referat der bisherigen Ergebnisse der in Betracht kommenden Wissenschaften (X). Jedoch in der im letzten Sechstel des Buches durchgeführten Konfrontierung der bisherigen Ergebnisse, also in der systematischen, vorsichtigen Vergleichung des Kulturphänomens Religion bei Völkern gleicher und verschiedener Rassenbasis darf dennoch die Arbeit mit Recht den Anspruch erheben, „in dieser Hinsicht einen erstmaligen größeren Beitrag" geliefert zu haben (vgl. S. 166).

Was ergibt sich nun aus diesem Vergleich? Selbst aus den knappen Andeutungen der Ergebnisse der Voruntersuchungen läßt sich das Ergebnis der verschiedenen Vergleiche ahnen. „Die Wesenskerne und Grundzüge der Religionen der Inder, Perser, Griechen, Römer und Germanen (also rassengleicher Völker) weisen (unter sich verglichen) ebenso fundamentale und tiefgreifende Unterschiede auf, wie die der Israeliten und Babylonier oder die der Chinesen und Japaner (je unter sich verglichen). Es gibt weder eine indogermanische, noch eine semitische, noch eine ostasiatische Religion . . . Außerordentlich verschiedenartige und einander unmittelbar entgegengesetzte Religionen haben Völker gleicher

oder ähnlicher rassischer Beschaffenheit zu ihren Trägern gehabt" (275). Und umgekehrt: „Die Tatsache des Vorkommens desselben Religionstyps bei Völkern grundlegend verschiedener rassischer Bestimmtheit widerspricht auf das bestimmteste der Annahme, daß die Rasse von entscheidender und ausschlaggebender Bedeutung für die Religion sei" (291). „Die Religion ist keine Funktion der Rasse und nicht durch sie determiniert" (276). „Aus diesen Gründen ist der Versuch Hauers, eine einheitliche „indogermanische Glaubenswelt" einer ebensolchen „vorderasiatisch-semitischen" gegenüberzustellen, völlig unhaltbar" (274).

Schon aus diesem Überblick über den Inhalt des Buches ergibt sich, daß eine Kritik nur dann Grund hätte, auf die weite Fülle der in ihm behandelten Einzelfragen ausführlich einzugehen, wenn sie der Meinung wäre, daß so viele und so entscheidende Einzelausstellungen zu machen wären, daß dadurch das Gesamtresultat in Frage gestellt würde. Da dies nicht der Fall ist, besteht für eine kurze Besprechung kein Anlaß, auf alle Einzelfragen *in extenso* einzugehen.

So könnte man wohl da und dort in den biologischen und entwicklungsgeschichtlichen Abschnitten ein Fragezeichen anbringen, besonders an solchen Stellen, wo der Naturwissenschaftler, vielleicht ohne es zu wollen, durch die weltanschauliche Formulierung seiner Ergebnisse oder seiner Postulate mit dem gläubigen Theologen in Konflikt zu geraten scheint. — Wenn von der Vererbung geistiger Eigenschaften die Rede ist, so sind wir damit in dem Sinn (der auch allein *a posteriori* feststehen kann) einverstanden, daß ein Mensch bestimmte seelische Eigenschaften hat, weil er von bestimmten Eltern abstammt. In diesem Sinn dürfte auch W. Schmidt nicht Gegner dieser Vererbung sein (trotz 120 und 166). — Was die Herkunft der Dionysosverehrung angeht, so wird man doch vielleicht bei der alten thrakisch-phrygischen Theorie bleiben. Das ändert insofern nichts für die Hauptfrage Schr.s, als auch unter dieser Voraussetzung der Dionysoskult den Griechen artgemäß sein kann, zumal Phryger und Thraker jedenfalls zum mindesten sprachlich Indogermanen waren. Wenn der Totenkult und die Eleusinen griechisch sind (198) und Plato ein echter Grieche war, warum soll dann der Orphismus artfremd sein (201. 259 f.)? Wie soll solch eine Frage beantwortet werden, ohne insgeheim doch wieder den rassischen Maßstab vorauszusetzen, wenn nicht durch die einfache Feststellung, daß die Griechen selbst den Orphismus nicht als artfremd empfunden haben? Die Tatsache, daß der Orphismus der homerischen Religion widerspricht, ist kein Argument dagegen. Denn mit demselben Argument könnte man auch beweisen, daß die Upanisadenmystik dem indischen Geist widerspricht, weil sie der vedischen Frömmigkeit entgegen ist. Homerische Religion und Orphismus können doch schließlich die in beiden Fällen artgemäße Frömmigkeit des einen Volkes auf zwei verschiedenen Entwicklungsstufen seiner Religion und Kultur sein, in denen kein Stück zum absoluten Maßstab des andern gemacht werden kann. — Warum soll der Gott Israels nicht *semper agens* und *semper quietus* sein können (226 f.)? — Die Parallele Odin-Dionysos (264 f.) will gerade nach der Charakteristik beider Götter durch Schr. nicht sonderlich einleuchten. — Wenn die Kindschaftsidee als betonter in der babylonischen Religion denn in der israelitischen erklärt wird (269), so muß beachtet werden, daß beim Anthropomorphismus der babylonischen Götter eine solche Kindschaft nicht dasselbe bedeutet wie eine Kindschaft gegenüber dem heiligen Gott Israels.

Solche und ähnliche Verschiedenheiten der Auffassungen ließen sich noch da und dort feststellen. Aber sie ändern an den wesentlichen Ergebnissen nichts.

Methodisch hätte vielleicht bei den „Längsvergleichen" ausdrücklich darauf geachtet werden können, daß religiöse Phänomene auch rassisch gleicher Völker nur dann mit aller wünschenswerten Sicherheit verglichen werden können, wenn das Zuvergleichende auch ungefähr einer gleichen kulturellen

Entwicklungsstufe angehört (vgl. z. B. 258. 261. 263). Bei der „Adoptionslehre" hätte man eine ausführlichere Darstellung und Begründung gerne gesehen. Da das Problem des Verf.s in den weltanschaulichen Tagesfragen nun einmal eine Rolle spielt, so wäre eine ausführlichere Behandlung des „Quervergleichs" wohl einer praktischen Verwertung der Ergebnisse des Buches noch förderlicher gewesen, wenn auch der gebotene Quervergleich wissenschaftlich genügt.

Auf eine Frage sei schließlich noch etwas näher eingegangen. Vom Thema seiner Arbeit sagt Schr., es sei „in erster Linie empirisch-historischer und nicht systematisch-philosophischer Art" (14), so daß ohne Kenntnis der Rassengeschichte „eine Klärung und Lösung des hier zur Debatte stehenden Problems überhaupt nicht möglich" ist (66). Ist diese Behauptung richtig? Wir wollen nicht bestreiten, daß der aposterioristische Weg der Klärung des Problems Rasse-Religion auch zum Ziele führt, ja in den Weltanschauungskämpfen der Gegenwart der erfolgversprechendere ist. Daß er aber der einzig mögliche ist, scheint uns nicht richtig. Es ist hier natürlich nicht möglich, das ganze Problem einer natürlichen Gotteserkenntnis, die grundsätzlich jedem Menschen möglich ist, und das der Möglichkeit einer philosophischen normativen Wesenserkenntnis von Religion überhaupt zu entfalten. Wir verhehlen uns auch nicht die Schwierigkeiten, die einer bejahenden Beantwortung dieser Probleme entgegenstehen, sowohl angesichts der Vielfalt und Gegensätzlichkeit der historischen Religionen und der philosophischen Systeme, wie auch angesichts der Schwierigkeit, die einer philosophischen Lehre von einer „natürlichen" Religion gerade dann erwächst, wenn man nicht einfach jede Religion als die Objektivation des immanenten religiösen Bedürfnisses deutet, sondern von der Tatsache einer positiven Offenbarungsreligion (als eines freien geschichtlichen Handelns des weltüberlegenen persönlichen Gottes mit dem Menschen) überzeugt ist. Aber wenn dem Menschen eine Metaphysik möglich ist, in der er seine Welt, und so auch seine subjektive und rassische Bedingtheit (ohne sie auszulöschen) übersteigt, ja immer auch schon als „Mensch" überstiegen hat hin auf eine absolute Wahrheit und auf einen absoluten, persönlichen und weltüberlegenen Gott, dann ist die Frage nach einer eindeutigen Abhängigkeit der Religion von der Rasse grundsätzlich schon negativ entschieden. Das um so mehr, als eine Religion, die ihren Gegenstand (als erkannten und gewollten) prinzipiell als Funktion einer letztlich doch zufälligen Bedingtheit des Menschen erklärt, für jeden schlechterdings undenkbar ist, der dem Begriff Religion noch einen angebbaren Sinn lassen will. Denn ein Gott, der ausdrücklich, nicht nur faktisch und wider Willen, nur das verklärte Spiegelbild des eigenen Wesens ist, dieser Gott ist alles andere, nur nicht ein Gott, dem gegenüber *„religio"* sinnvoll ist. Wenn selbst Hauer noch ein einziges „religiöses Urphänomen" zugibt, das hinter den verschiedenen Seelentümern rassisch bedingter Religionen liegt, dann liegt doch die Frage nahe, ob nicht hinter diesem religiösen Urphänomen (über das doch selbst Hauer intellektualistische, wenn auch nicht richtige Aussagen macht) ein Wissen über den wahren Gott verborgen liegt, über den sich wahre metaphysische Aussagen machen lassen, deren Verständnis allen Menschen zugänglich ist und die so schon grundsätzlich einen „Gegenstand" der Religion aufzeigen, der für alle Menschen verbindlich ist. Und

alles, wodurch sich dieses religiöse Urphänomen (die gleichbleibenden Urmotive, die auch Schr. in allen Religionen wirksam sieht, 290. 295f.) bei den einzelnen Völkern zu sich positiv widersprechenden Religionen differenziert, wäre eben dann ein Gottesbild, das voreilig und unberechtigt nach dem Bilde des Menschen ausgestaltet wurde, wäre eine Zutat aus den Bereichen menschlicher Bedingtheiten, die der Mensch gerade übersteigen muß, soll er wirklich zu einem göttlichen Wesen, dem Gegenstand seiner Religion kommen. Damit ist nicht bestritten, daß der Mensch in dem konkreten religiösen Leben, also dort, wo er sich mit seinem ganzen Sein vor diesen einen wahren Gott stellt, sich gerade auch in seiner rassischen Eigenart auswirkt. Es soll auch nicht geleugnet, sondern ausdrücklich behauptet werden, daß solch „philosophischer" Religion eine große, ja wesentliche Unbestimmtheit ihres Gegenstandes anhaftet, und so von vornherein zu ihrem Wesen gehören muß ein Sich-offen-halten für die mögliche Erfüllung der wesentlichen Unbestimmtheit ihres Gottesbildes durch Offenbarung von oben oder die gläubige Annahme der tatsächlich ergangenen Offenbarung. Die Erfüllung der Unbestimmtheit des metaphysischen Gottesbildes von unten — ein verständlicher Vorgang — läßt die Vielfalt der sich eigentlich widersprechenden historischen Religionen verstehen.

Diese vagen Andeutungen müssen genügen, um anzudeuten, warum wir unbedingt daran festhalten, daß das Problem Rasse-Religion nicht nur auf einem empirisch-historischen Weg, sondern auch einem systematisch-philophischen gelöst werden kann. Ja, es will uns scheinen, daß auch die empirisch-historische Methode von der andern nicht völlig unabhängig ist. Denn wenn die empirische Methode auf einem Vergleich der Wesenskerne der Religionen beruht, kann dann die „Usia" der einzelnen Religionen von ihrem zufälligen Beiwerk anders geschieden werden (vgl. 252) als dadurch, daß man ein apriorisches Verständnis dessen, was Religion ist, „was eigentlich erst den Anspruch auf die Bezeichnung Religion machen kann" (252), schon mitbringt? Würde aber nicht die von Schr. unterlassene Analyse dieses notwendigen apriorischen Verständnisses, ohne Scheu vor Metaphysik durchgeführt, eben auf den systematisch-philosophischen Weg führen? Kann man die „religiöse Einheit der ganzen Menschheit" preisen (296ff.) (womit doch gesagt sein soll, daß sich die Religionen im wesentlichen treffen, und nur in der „äußern Schale" unterscheiden), außer man wisse von vornherein, daß das faktisch bei den Religionen Übereinstimmende gerade das Wesentliche und das Verschiedene das Unwesentliche sei, wo doch die einzelnen Religionen oft selbst nichts von diesem Unterschied wissen oder ihn gar ausdrücklich verwerfen? Und wäre die ausdrücklich begriffene Norm, nach der Wesentliches und Unwesentliches geschieden wird, nicht eben die systematisch-philosophische Ausarbeitung der Grundstruktur von Religion überhaupt, eine Norm, die, richtig gefaßt, auch das Wahre und Falsche am Satz von der religiösen Einheit der ganzen Menschheit zu scheiden vermöchte?

Wir möchten zum Schluß nochmals wiederholen, was wir zu Anfang sagten: das gründliche und gewichtige Buch von Schröder hat die Frage, die es sich stellt und so weit es sie stellt, so beantwortet, daß man sein Resultat getrost für endgültig richtig halten darf.

Innsbruck. Karl Rahner S. J.

Gerhard Kraenzlin, Die Philosophie vom unendlichen Menschen. Ein System des reinen Idealismus und zugleich eine kritische Transzendentalphilosophie. gr. 8° (VIII u. 664 S.) Leipzig 1936, Hirzel. M 18.—, geb. M 20.—.

„Die Philosophie vom unendlichen Menschen" mußte kommen. Im Zentrum der modernen Metaphysik steht der Mensch. Zunächst unter dem niederschmetternden Eindruck des Weltkrieges der „endliche" Mensch, der diese Endlichkeit bejaht und sich damit abfindet (M. Heidegger). Allein der Mensch kann sich auf die Dauer damit nicht begnügen. Zu sehr ist er auf die Unendlichkeit angelegt. Entweder er findet zurück zum allein Wahren, absolut Unendlichen, zu Gott, oder er wird, berauscht an den in Jahrhunderten angehäuften Wissensschätzen, in sich selbst die Unendlichkeit zu finden glauben. Diese letzte Entwicklung hat K. in seinem umfangreichen Buch vollzogen. Auf einer breiten historischen Grundlage, die gewiß ein großes positives Wissen verrät, glaubt er zwei Haupttypen von Anschauungen zu entdecken, die griechische, rein objektiv weltlich orientierte, und die jüdisch personalistische (602 und passim). Die restlose Erfüllung beider soll erfolgen durch seine radikal idealistische Philosophie, die an idealistischer Konsequenz das System von Kant und Hegel übertreffen soll. Die Unendlichkeit des Menschen wird konstituiert durch die Zusammenfassung aller Wissensschätze (objektive Seite): „Von der Mathematik und Physik bis zur staatlichen Sittlichkeit und Kunst haben wir einen gewaltigen Raum des unendlich-menschlichen Geschehens ausgespannt" (661). Das hat Heidegger in seiner Existenzphilosophie größtenteils übersehen: „Es ist nur ein dynamisches, ‚handwerkliches', pragmatistisches menschliches Leben, das in der Lehre Heideggers wirksam ist. Er schreibt eine idealistische Philosophie vom *homo faber*" (387). Die subjektive Seite soll in den Worten Jesu den klarsten Ausdruck finden: „Das Himmelreich ist inwendig in euch" (660). „Die Seinsmöglichkeiten des unendlichen Menschen, die unsere idealistische Philosophie aufgedeckt, repräsentieren durchaus das unendliche Himmelreich" (661). Ist aber damit nicht der reinste Pantheismus ausgesprochen? K. antwortet: weil der Mensch nie an die Grenzen seiner Möglichkeiten kommt, darum „kann auch das Himmelreich nie eine bestimmte Grenze haben" (661). K. wird wohl selbst nicht erwarten, daß wir mit einer solchen Seinsauslegung einverstanden sind. Schon der Begriff „unendlich" schillert in allen Farben. Wenn der Mensch also an kein Ende kommt, wie soll er unendlich sein? Wenn es Millionen Menschen gibt, soll es dann Millionen von Unendlichkeiten geben? Oder gibt es nur einen? Aber was die eigentliche Tragik des Werkes ausmacht, ist die vielleicht nicht gerade gewollte, aber tatsächliche Leugnung eines die Menschen transzendierenden Gottes. Gott müßte darnach auch Mensch sein, eingetaucht in den Werdestrom des Menschen. Was soll der Ausgangspunkt eines solchen „Gottes" sein? Ganz folgerichtig läßt K. die Religion und Religiosität sodann in der Verwirklichung der menschlichen Seinsmöglichkeiten, d. h. in der immer größeren Aneignung der verschiedensten Wissenschaften bestehen: „Keine idealistische Religion ohne Unendlichkeit der Realität. Die idealistische Gottheit wird von dieser Vielheit der Seinsmöglichkeiten her konstituiert" (657). Müßte danach nicht der weitaus größte Teil der Menschheit auf Religion verzichten?

Es kann sich hier nicht handeln um eine Kritik am System des Idealismus selbst (vgl. zur Widerlegung speziell des Idealismus von Kant meine Schrift: Intuition und Wahrheitserkenntnis, Innsbruck 1934); aber eine Stichprobe soll gemacht werden auf die wissenschaftliche Verläßlichkeit des Werkes hin. In anerkennenswerter Weise wird auch die Lehre des hl. Thomas kurz behandelt. Als grundlegend für das System von Thomas sei die Betrachtung oder besser gesagt die Einführung der zwei Prinzipien aller Wirklichkeit, nämlich *esse (existentia)* und *essentia* (Wesenheit) angesehen worden (111). Darum schon der Titel der Jugendschrift: *De ente et essentia*. „Die Philosophie des Thomas ist damit dualistisch" (ebd.). Die Wichtigkeit dieser beiden Komponenten im thomistischen System soll durchaus zugegeben werden. Allein die Berufung dafür auf den Titel des genannten Werkes ist verfehlt; nicht mit einer Silbe wird angedeutet, daß hier *ens* soviel heißen soll wie *existentia*. Thomas hebt im Gegenteil gerade im ersten Kapitel hervor, das *ens* werde in die Kategorien eingeteilt. Die Kategorien aber sind nach Thomas nicht weniger als für Aristoteles gerade die verschiedenen Seinsweisen, die Wesenheiten und nicht das Daseiende als solches. Allein K. geht noch einen Schritt weiter; nach Thomas sei diese in Wesenheit und Dasein zu identifizieren mit der anderen Einteilung in Stoff *(materia)* und Form: „Der Stoff bildet das *ens*, das *esse*, die *existentia* eines Dinges. Und erst in bezug auf dieses *ens* des Dinges gibt es bei Thomas eine Form" (111). Aber hat nicht Thomas, um von anderen Gründen zu schweigen, gerade in *De ente et essentia* mit völliger Klarheit Wesenheiten unterschieden, die aus Stoff und Form zusammengesetzt sind im Gegensatz zu den reinen Geistern, denen reine Formwesenheiten eignen? Oder soll etwa bei den zusammengesetzten Wesenheiten die Existenz selbst zur Wesenheit gehören? Weiters wird gesagt: „Mit der *intellectus-agens*-Lehre wird dargetan, wie der einzelne Mensch mit dem geheimnisvollen Vermögen seiner Seele mit allen Formen des Seins, ja sogar mit Gott unmittelbar in Verbindung steht" (116). Wo ist eine solche Lehre bei Thomas zu finden? Wozu dann noch die Sorgfalt, womit Thomas die Beweise für die Existenz Gottes ausgearbeitet hat? S. 117 meint K., es sei auch von Scholastikern bemerkt worden, durch das Abstraktionsverfahren, das an der natürlich-gegenständlichen Welt orientiert ist, seien gewisse Begriffe des Thomismus nicht zu erklären; darum werden diese Begriffe als Transzendentalien bezeichnet: „die *unum, verum, bonum, pulchrum* stellen in der thomistischen Schule die berühmten Transzendentalien dar" (117). Hier wird der Begriff *transcendentale* völlig mißverstanden. *Transcendentale* heißt nicht erkenntnisüberschreitend, erkenntnisjenseitig, sondern von jeher verstand die Scholastik darunter einen Inhalt, der überkategorial ist, der also nicht bloß, wie weiter unten liegende Begriffe, etwa wie Sinnenwesen, einer Kategorie zukommt, sondern allen Weisen von Seiendem überhaupt.

Diese wenigen Ausstellungen dürften schon den selbstbewußten Satz: „Der strenge philosophische Denker, der an eine saubere wissenschaftliche Systematik gewöhnt ist, wird von der Philosophie des Aquinaten nie befriedigt werden" (594) in einem für K. wenig günstigen Lichte erscheinen lassen. Trotz dieser Kritik soll anerkannt werden, daß K. eine staunenswerte Belesenheit an den Tag legt und ein überreiches Material verarbeitet hat. Ja, entsprechend seiner Grundthese von der Unendlichkeit des Menschen in seinen Möglichkeiten mußte er dazu gedrängt werden, wenigstens durch die Fülle der Kenntnisse und des Wissens den Schein der Unendlichkeit zu erwecken. So wird es verständlich, wenn fast alle bedeutenderen Philosophen, welcher Richtung auch immer sie angehören, zu Worte kommen; die Darstellung ihrer Lehren wird nicht selten äußerst anregend gegeben, man bekommt etwa von Platon, Kant, Hegel ein recht originelles Bild ihrer Anschauungen. Daß die irgendwie idealistisch eingestellten Denker Ehrenplätze erhalten, darf nicht überraschen. Aber auch die großen Probleme werden im systematischen Teil in ihrer ideengeschichtlichen Entwicklung dankenswert dar-

gestellt, so die Fragen, die sich um die leblose Natur, um das Leben, das Recht, das Gute, das Schöne, die Religion gruppieren. K. kann nämlich alles einfangen und schließlich unter seinen idealistischen Hut bringen: das alles sind Möglichkeiten des unendlichen Menschen. Es leuchtet auch ein, daß damit der richtige Gedanke von Aristoteles und Thomas, daß die Seele gewissermaßen alles sei, bei K. wirksam wird. Allein dieser Satz hat nach den genannten Philosophen den Sinn: die Seele kann intentional alles besitzen, selbst Gott nicht ausgenommen. Dabei bleibt aber die Selbständigkeit all der irdischen Dinge und namentlich des den Menschen unendlich überragenden Gottes völlig gewahrt. K. dagegen sagt: „Es ist der Standpunkt des reinen Idealismus, daß alles Reale nur eine Seinsmöglichkeit des unendlichen Menschen sei" (318). Damit wird aber der Mensch selbst zum Lebensspender, ja zum Schöpfer alles Seins, der veraltete Satz des Protagoras, daß der Mensch das Maß von allem sei, wird so nicht bloß erneuert, sondern in grotesker Weise auf die Spitze getrieben.

Innsbruck. Josef Santeler S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

ALTES TESTAMENT

Joannes Prado C. SS. R., De sacra Veteris Testamenti historia (Praelectiones biblicae ad usum scholarum a Hadriano Simon C. SS. R. incoeptae. Vetus Testamentum, lib. I). gr. 8° (XX u. 546 S.) Taurini 1934, Marietti. — Stellt sich als gediegenes und brauchbares Lehrbuch zur Einführung in die Geschichte des AT dar. Als Zweck gibt die Vorrede an, die Bücher der Hl. Schrift und die Träger der Geschichte Israels mitten in die Geschichte und die Umwelt des alten Orientes hineinzustellen, um sie so aus dem vollen Leben heraus zu würdigen. Manche Partien werden allerdings ziemlich kurz abgetan, um, wie der Verf. bemerkt, die Lesung der heiligen Bücher selbst nicht überflüssig zu machen. Schwierigere Abschnitte werden ausführlicher behandelt, z. B. die biblische Urgeschichte und das Prophetentum. Dabei weiß der Verf. wohltuende Weite der neueren Forschung gegenüber mit treuem Festhalten an der katholischen Lehre geschickt zu verbinden. Ausgiebige Literaturangaben in verschiedenen Sprachen eröffnen dem Benützer des Buches die Möglichkeit zu weiterem Forschen und durch *annotationes practicae* nach den einzelnen Abschnitten wird der Versuch gemacht, die Hl. Schrift für das praktische Wirken nutzbar zu machen. Jos. Hofbauer S. J.

Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem. III: Libros Numerorum et Deuteronomii recensuerunt † Abbas Henricus Quentin et Monachi s. Hieronymi. 4° (XI u. 528 S.) Rom 1936, Typis Polygl. Vaticanis. — Zehn Jahre nach der Veröffentlichung des ersten Bandes der kritischen Vulgataausgabe der päpstlichen Vulgatakommission erscheint jetzt der dritte Band, welcher den Pentateuch abschließt. Die beiden ersten Bände hat Abt H. Quentin bearbeitet; von diesem Bande konnte der um das ganze Unternehmen hochverdiente Gelehrte nur mehr das Buch Numeri vollenden, da ein frühzeitiger Tod († 4. Febr. 1935) seinem rastlosen Schaffen ein Ende bereitete. Über die beiden ersten Bände, sowie über die Anlage des Werkes und die von Q. befolgten textkritischen Grundsätze, wurde in dieser Zeitschrift 47 (1923) 572—77; 51 (1927) 267—73; 54 (1930) 286 f. berichtet. Wie der Text des letzten Bandes, so erscheint auch der Text der Bücher Numeri und Deuteronomium an manchen Stellen gegenüber der Vulgata Clementina mehr dem hebräischen Grundtexte angeglichen. S. z. B.:

Nm 15,6 *et arietis erit sacrificium* (VC *et arietes*);

18,2 *ad tabernaculum foederis* (hebr.) (VC omittit *foederis*);

26,2 wird die Zahl *sex* nach dem hebr. Text und den Druckausgaben gegen die Textesüberlieferung ergänzt. Eine auffallende Lesart (des Archetyps) ist aufgenommen Nm 13,33 *terram, quam lustravimus, devorat habitatores suos; populum, quem aspeximus, procerae staturae est.* So Codex G (Turonensis S. Gatiani), während die Vertreter der beiden anderen Haupttypen A (Amiatinus) und O (Ottobonianus) mit vielen Hss. und den Druckausgaben der Vg *terra — populus* lesen. Hier scheint Q. seinem textkritischen Grundsatze nicht ganz treu geblieben zu sein. Zur Wahl der obigen Lesart bemerkt er: *A O utroque archetypum corrigente.* Aber wie an anderen Orten, hätte vielleicht auch hier die Bemerkung *errante archetypo*

der besseren Lesart den Vorzug verschaffen können. S. z. B. Nm 5,3 und 6,2—4, wo „*errante archetypo*“ durchgängig der Singular *sanctificetur — voluerit — abstinebit — bibet — comedet — consecratur* hergestellt ist. Mit den Hss. und Druckausgaben hat VC 6,2—4 überall den Plural. Siehe hiezu noch H. Quentin, Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgata p. 486. Die Nachfolger von Abt Q. arbeiten, wie das Buch Deuteronomium zeigt, in seinem Geiste weiter. So können wir hoffen, daß die kritische Ausgabe des Oktateuchs in Bälde der Vollendung entgegen gehen wird. Jos. Linder S. J.

Anton Nohe, Der Mailänder Psalter. Seine Grundlage und Entwicklung (Freiburger theologische Studien 41). 8° (VIII u. 170 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. M 3.50. — In der vorliegenden Studie, welche wohl von Prof. Allgeier angeregt wurde, untersucht A. Nohe das Verhältnis des Mailänder Psalters zu dem vom heiligen Ambrosius gebrauchten Psalmentext. Zu diesem Zwecke sind im ersten Teil (S. 6—102) die in den Schriften des heiligen Ambrosius sich findenden Psalmenzitate und die eigens von ihm behandelten Psalmen (1. 35. 40. 43. 45. 47. 48. 61. 118) der Reihe nach zusammengestellt. Unter dem Psalmentext des heiligen Ambrosius steht ein doppelter Apparat: Der erste gibt Aufschluß über das Verhältnis dieses Psalmentextes zum Mailänder Psalter; der zweite bringt die Fundstellen der Psalmenzitate aus den Schriften des heiligen Ambrosius. Wenn auch der Psalter desselben auf Afrika zurückweist, so hat er doch schon seine Umgestaltung erfahren, hauptsächlich durch den Einfluß des Psalterium Romanum und dazu auch der beiden anderen Rezensionen des heiligen Hieronymus; ferner machen sich Einflüsse der alten griechischen Übersetzungen geltend. Aber die Entwicklung vom ambrosianischen Psalmentext zum jetzigen Mailänder Psalter, der sich handschriftlich bis ins 11. Jahrhundert zurückverfolgen läßt, ging weiter. Der genaue vom Verf. angestellte Vergleich lehrt, daß das Psalterium Romanum einen großen Einfluß ausgeübt hat; von den etwa 1000 Änderungen im Psalter des heiligen Ambrosius sind 351 Lesarten aus dem Psalterium Romanum aufgenommen worden (S. 165). Daneben zeigen sich auch Spuren der Septuaginta und Berührungen mit dem nordspanischen und gallischen Psalmentext. Soweit läßt sich die Entwicklung des Psalters des heiligen Ambrosius zum heutigen Mailänder Psalter verfolgen, wenn es auch noch nicht möglich ist, den geschichtlichen Zeitpunkt der textlichen Veränderungen festzulegen. L.

Albert Condamin, Le livre de Jérémie. Traduction et Commentaire. Troisième édition corrigée. gr. 8° (XLV u. 380 S.) Paris 1936, Gabalda. — Das Werk hat in der Hauptsache seine frühere Gestalt behalten, speziell auch in seiner Eigenart der strophischen Gliederung der Weissagungen des Jeremias. Dieselbe hat in den neueren Kommentaren von G. Ricciotti und P. Volz Zustimmung gefunden. Daß die strophische Gliederung der prophetischen Reden, wie sie von C. durchgeführt wird, ein wichtiges textkritisches Rüstzeug ist gegen die „critique chirurgicale“, wie sie von Duhm und anderen gehandhabt wird, läßt sich nicht in Abrede stellen. Damit ist noch nicht gesagt, daß der Erklärer des Buches Jeremias in manchen Einzelheiten nicht anderer Ansicht sein wird. Einige chronologische Daten hätten in dieser neuen Auflage verbessert werden sollen. Nach der Chronik Gadd erfolgte der Zug des Pharao Nechao an den Euphrat bei Karkemiš im Jahre 609;

Ende Mai dieses Jahres fällt die für den König Josias unglückliche Schlacht bei Megiddo. Damit beginnt die Regierung des Königs Joakim nach der dreimonatlichen Zwischenregierung seines Bruders Joachaz im Herbst (Okt.) 609. Das vierte Jahr des Joakim läuft vom Herbst 606 bis Herbst 605. Die Schlacht von Karkemiš mit der schweren Niederlage der Ägypter (Jer 46,1—12) ist gegen Ende Oktober 606 anzusetzen; ihr folgte Dezember 606 die Einnahme von Jerusalem; denn das nach Jer 36,9 im fünften Jahr des Joakim (605/4) im neunten Monat (Dez.) veranstaltete außerordentliche Fasten galt, wie es naheliegt, der Erinnerung an dieses nationale Unglück. Von Jerusalem zog Nabuchodonosor an die ägyptische Grenze und dort befand er sich nach Berossos im Frühjahr 605, als er die Nachricht vom Tode seines Vaters Nabopolassar erhielt. Daher wird auch Jer 25,1 (doch fehlt der Zusatz in der LXX) das mit Herbst 605 endende vierte Jahr des Joakim mit dem ersten d. i. dem im Monat Juni 605 beginnenden Anfangsjahr des Nabuchodonosor gleichgestellt. L.

Alfred Jepsen, Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte. gr. 8° (XI u. 258 S.) München 1934, Beck. M 9.50. — Das Prophetentum (Nabitum oder Nebiismus) in Israel führt J. auf kanaanäische Einflüsse zurück, von wo es die Israeliten unmittelbar übernommen hätten. Daß schon Abraham und Moses Propheten heißen, wird aus späterer Überarbeitung in der Zeit Samuels erklärt. Vor allem nach der Zerstörung Silos, wo die Priesterschaft mit Urim und Tummim dem Volke die Zukunft enthüllt hatte, hätten die Nebiim das Sprechen in Namen Gottes und das Orakelwesen an sich gezogen. Samuel sei in der ältern Zeit der hervorragendste Vertreter des berufsmäßigen, ständischen Prophetentums. Durch David geraten sie im Südreich in Abhängigkeit vom Königtum. Im Nordreich stellten sie sich gegen das Königtum und sind Träger und Vorkämpfer des jahwistischen Gedankens (Elias). Seit Elisäus gelingt es ihnen, auf die Politik Einfluß zu gewinnen. Seit der Zerstörung Samarias gibt es, nachdem die Propheten des Nordens im Südreich Zuflucht gefunden haben, neben den berufsständischen Hofnabis auch freie, nicht organisierte Propheten. Sowohl in Israel als auch in Juda wird die Geschichte im Sinne des Nebiismus umgearbeitet und das Walten Gottes in den Geschicken des auserwählten Volkes kräftig unterstrichen. Solang das Volk Jahwe gehorcht, wird Jahwe ihm helfen, gehorcht es nicht, so folgt Strafe, aber die Selbständigkeit des Volkes soll erhalten bleiben. Doch Juda ging zugrunde und so mußten die Propheten umlernen. Sie machten sich die These der von ihnen unabhängigen Schriftpropheten zu eigen: Israel sei im Verlauf seiner Geschichte Jahwe immer wieder untreu geworden, dafür habe Jahwe es untergehen lassen. Das Nabitum beansprucht nun auch die Schriftpropheten, seine früheren Gegner, für sich und es erfolgt eine Umarbeitung der Prophetenschriften im Sinne der Nebiim. Jetzt braucht man den Nabi nicht mehr: das Volk hat nunmehr das schriftlich niedergelegte Prophetenwort als bindende Norm des religiös-sittlichen Lebens. — Zu diesem Ergebnis kommt J. durch Analyse der einschlägigen Begriffe im ersten Teil (5—57) und durch kritische Prüfung der „Überlieferung" der Quellen (58—142). Aber die Quellenscheidung ist doch wohl zu subjektiv und das Prophetentum wird u. E. nicht auf den richtigen Ursprung zurückgeführt. Wenn auch das kanaanäische

Zauber- und Wahrsagerunwesen den äußeren, negativen Anlaß bot, so verdankt das Prophetentum Israels sein Entstehen doch dem übernatürlichen Eingreifen Gottes. Durch die von Gott gesandten Propheten sollte Israel abgehalten werden, sich an die kanaanäischen Wahrsager zu wenden. Es ist daher durchaus überflüssig, das israelitische Prophetentum auf subaräische, kleinasiatische oder arische Einwanderer der Hyksoszeit, Träger einer ekstatisch-mystischen Bewegung zurückzuführen, wie sie uns später in Phrygien, Thrakien und Griechenland begegnet. Jos. Hofbauer S. J.

John E. Steinmüller, Some Problems of the Old Testament. gr. 8° (XIV u. 233 S.) New York (1936), The Bruce Publishing Company. Geb. Doll. 2.—. Es sind hermeneutische und exegetische Probleme, die der Verf., ein alter Innsbrucker, in seinem offenbar für weitere Kreise, für Priester, die schon in der Wirksamkeit stehen, für Theologiestudierende und wohl auch für gebildete Laien bestimmten Buch behandelt. Naturwissenschaftliche Schwierigkeiten in der Bibel, mit Rücksicht vor allem auf das Sechstagewerk, die Unterscheidung zwischen dem „religiösen und dem profanen Element" in der Bibel, Hl. Schrift und Geschichtsschreibung, literarische Arten in der Hl. Schrift, biblische Urgeschichte und andere schwierigere Partien aus der Geschichte des auserwählten Volkes, endlich die Frage der ausdrücklichen und stillschweigenden Zitate in der Bibel und eine Verteidigung der Sittlichkeit des AT sind Gegenstand des Buches. Kurz, klar und übersichtlich, im engen Anschluß an die kirchliche Lehre, wissenschaftlich solid begründend und doch mit wohltuender Weite behandelt der Verf. die vorliegenden Fragen. Das Büchlein, das auch der Fachexeget mit Nutzen lesen wird, verdient warm empfohlen zu werden. H.

Annuario di Studi Ebraici diretto da U. Cassuto. Vol. I. (1934) gr. 8° (211 S.) Firenze 1935, Le Monnier. Lire 25.—. Das Collegio Rabbinico von Rom will mit diesem Annuario die vor dreißig Jahren gegründete, aber in den Kriegszeiten eingestellte Rivista Israelitica fortsetzen. Die darin enthaltenen Arbeiten behandeln hauptsächlich verschiedene Gegenstände aus der Geschichte des Judentums in Italien. Den Bibliker, vor allem den Alttestamentler werden besonders drei Beiträge interessieren. In Cassuto's „La creazione del mondo nella Genesi" sollen zwei Fragen behandelt werden: erstens die Herkunft des Schöpfungsberichtes Gn 1; C. denkt an wissenschaftlich interessierte Kreise (cerchie-sapienziali) Israels, die den internationalen geistigen Strömungen offenstanden, und will damit wohl die Zusammenhänge erklären zwischen der biblischen und den anderen altorientalischen Schöpfungsgeschichten. Hier können wir dem gelehrten Verf. nicht folgen, wenn auch seine Ausführungen viele geistreiche und anregende Gedanken enthalten. Desto mehr begrüßen wir den zweiten Teil, in dem er die ideelle und literarische Einheit des Sechstagewerkes mit Erfolg verteidigt. Im einzelnen sei hingewiesen auf die Behandlung des Verses Gn 1,2, den C. als selbständigen Satz erweist (S. 12f.), und auf die Lösung der Schwierigkeit in 2,2a; C. übersetzt: „Und da sich Gott am siebten Tag im Zustand des Vollendethabens seines ganzen Werkes befand *(wajkal)*, das er gemacht hatte, so enthielt er sich am siebten Tag, sich mit jeglichem Werk zu beschäftigen." Diese Übersetzung wird mit anderen Beispielen aus der Gn belegt. — Der Ursprung, die Abfassungszeit und der Zweck des Jeremias-

briefes wird von E. S. Artom behandelt. Auf Grund des Sprachcharakters beweist A. überzeugend die hebräische Ursprache des Briefes (55—63), ebenso aus dem Inhalt, daß er an jüdische, nicht an heidnische Empfänger gerichtet ist. Doch können wir dem Verf. nicht beistimmen, wenn er auf Grund der „sieben Generationen" (v. 2) die Entstehungszeit auf die Mitte oder die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts, in die Zeit des Niederganges der persischen Macht und der Umbildung der persischen Religion zum Polytheismus unter Artaxerxes III. herabdrücken will. Das Dekret des Kyros nach der Eroberung Babels mit den darauffolgenden Rückwanderungen, der Wiederaufbau des Tempels und der Stadt mit ihren Mauern und die damit in Erfüllung gegangenen Weissagungen des Jer (29,10) und Is (44,28; 45,4) konnten doch wohl nicht in Vergessenheit geraten sein. Sie zeigen uns, auf welchen Zeitpunkt die jüdische Überlieferung das Ende der Gefangenschaft ansetzte. Das konnte auch dem Verf. des Briefes nicht unbekannt sein. Wie sollte er da seine Leser glauben machen, daß die Gefangenschaft um zweihundert Jahre länger gedauert und erst durch ein Ereignis, das uns gar nicht überliefert wurde, ihr Ende gefunden habe. Die „sieben Generationen" werden sich am leichtesten doch als Textfehler erklären lassen. — In dem Artikel „Tefillah" sucht J. Zolli die Entwicklung dieses Begriffes aus einem Fachausdruck der Gerichtssprache zur Bedeutung „Gebet" aufzuzeigen. H.

Friedrich Stummer, Monumenta historiam et geographiam Terrae Sanctae illustrantia. Series prima (Florilegium Patristicum 41). 8° (94 S.) Bonn 1935, Hanstein. M 4.—. St. stellt hier eine kleine Auswahl von Texten des heiligen Hieronymus zusammen, die auf Kunde und Kenntnis Palästinas im Altertum Bezug haben. Die Herausgeber des Florilegiums sowohl als auch der Herausgeber dieses Heftes verdienen unseren Dank dafür, diese sonst in großen Sammelwerken schwer erreichbaren Texte so leicht zugänglich gemacht zu haben. Es ist kein Wort zu verlieren über die hohe Autorität des heiligen Hieronymus in Fragen der Palästinakunde, wenn sich auch, wie St. bemerkt, seine Interessen nicht immer mit unseren wissenschaftlichen Interessen decken und seine Angaben nicht immer restlos zuverlässig sind. Den Text hat St. teils dem Wiener Corpus, teils Migne entnommen, in den Anmerkungen unter dem Strich bietet er oft recht eingehende Erläuterungen, die aus Stellen der Hl. Schrift, vor allem aber aus Parallelstellen des Hieronymus selbst, ferner aus andern alten und modernen Schriftstellen geschöpft sind und die von der ausgebreiteten Literaturkenntnis des Herausgebers, von seiner Kenntnis des Heiligen Landes, von seiner Vertrautheit mit den Problemen und von seinem sicheren Urteil ein rühmliches Zeugnis ablegen. H.

Franciscus Xav. Kortleitner O. Praem., Religio a patriarchis Israelitarum exercitata. gr. 8° (VIII u. 183 S.) Innsbruck 1936, Vereinsbuchhandlung. — Die nimmermüde Feder des rühmlich bekannten Verf.s und Herausgebers der Commentationes biblicae hat uns eine neue Veröffentlichung geschenkt, in welcher K. mit Geschick und Erfolg den übernatürlichen und Offenbarungscharakter der Patriarchenreligion zu erweisen sucht. Mit ungeheurem Fleiß ist die weitschichtige Literatur zusammengesucht — selbst ein in Alexandrien erschienenes Werk ist zitiert — so daß man wohl ziemlich vollständig alles beisammen finden wird, was jemals, besonders in neuerer

und neuester Zeit zur Frage gesagt worden ist. Und über all die verschiedenen Ansichten bis ins einzelne fällt der Verf. vom katholischen Standpunkt aus sein wohlabgewogenes Urteil. Es sei gestattet, auf einen Punkt im besonderen einzugehen. Die beste Lösung aller Schwierigkeiten über den *mal'ak Jahwe* (S. 116—119) dürfte wohl darin liegen, daß der *m. J.* ein geschaffener Engel ist, der nach orientalischer Gepflogenheit als Bote die Worte seines Auftraggebers genau wiederholt; so z. B. Gn 22,11. 12. 15 - 18; 31,11—13; Ex 3,2—6 u. a. m. Im Anschluß an die letzterwähnte Stelle wäre etwa noch Ex 23,20—23 zu beachten gewesen, wo Gott ausdrücklich dem Volk einen Engel vorauszusenden versprach, in dem sein Name sein, d. h. seine Autorität ruhen werde. Bei der Wiedergabe von Reden ist ferner wiederholt der Übergang aus der dritten Person des Berichterstatters in die erste Person des Auftraggebers zu beobachten, z. B. Ex 16,26. Man darf also aus solchen Texten keine zu weitgehenden Folgerungen ziehen. Gn 32,30 kann Jakob doch noch nach dem Namen seines Gegners im Kampfe fragen, trotzdem sich dieser v. 29 schon als Elohim hatte erkennen lassen, denn Elohim ist kein Eigenname und ist mehrdeutig. Unverständlich ist mir, wieso der Gegner Jakobs nur ein Engel gewesen sein könne und nicht Gott selber, weil Jakob ihn besiegt habe. Jakob hat doch nicht durch seine natürliche Kraft gesiegt, denn auch da hätte er einem Engel vielmehr unterliegen müssen. H.

Heinrich Middendorf S. C. J., Gott sieht. Eine terminologische Studie über das Schauen Gottes im Alten Testament. 8° (XVIII u. 165 S.) Diss. Freiburg i. Br. 1935. — In seiner Freiburger Inaugural-Dissertation behandelt H. Middendorf, Professor der biblischen Einleitungswissenschaft im Scholastikat der Herz-Jesu-Priester zu Bendorf a. Rh., im ersten Teil die Termini für das Schauen Gottes, das affektbetonte und wirkungsvolle Schauen, sodann im Gegensatz hiezu die Termini für das Nicht-Sehen Gottes, und abschließend die Termini für die Organe des göttlichen Schauens. Im letzterem Abschnitt wird unter anderem die anthropomorphistische Redeweise der Schrift und die Bedeutung des Ausdruckes „vor dem Antlitz Gottes" erörtert. Der zweite Teil bespricht das Verhältnis zwischen Gott und Mensch vom Standpunkt des göttlichen Schauens aus. Im Verlaufe der Arbeit werden eine Reihe schwieriger Bibelstellen einer eingehenden Untersuchung unterzogen; dieselben sind im Register S. 162—64 verzeichnet. Doch hätte sich hier der Verf. eine größere Beschränkung auferlegen können; manche Ausführungen sind auch etwas problematischer Natur. Im allgemeinen aber ist in dieser Studie das einschlägige Material mit hingebendem Fleiß zusammengetragen und verarbeitet und die benützte reiche Literatur (S. XI—XVII), welche mitunter aus recht entlegenen Orten herangezogen ist, legt dafür Zeugnis ab, daß sich der Verf. seine Arbeit nicht leicht gemacht hat. Jos. Linder S. J.

Karl Holzhey, Jahve der Gott Israels. Sein Kampf gegen die fremden Götter von Mose bis Christus (Alttestl. Abhandlungen XII, 4). 8° (XII u. 183 S.) Münster 1936, Aschendorff. M 9.20, Auslandspreis M 6.90. — Nach einem kurzen Abriß der Geologie Palästinas bespricht der Verf. zuerst die paläolithischen und neolithischen Perioden „wegen der engen Verbindung der Geschichte der ältesten Stämme, zu denen das Volk der Hebräer zählt, mit der neolithischen Kulturstufe Palästinas" (S. V). Einen großen Raum nimmt

ein die Beschreibung der Länder, Völkerstämme und religiösen Kulturen, mit denen das Volk Israel in den 1400 Jahren von Moses bis Christus in Beziehung trat und damit die Darstellung des fortwährenden Kampfes zwischen dem Gott Israels und den Gottheiten der fremden Völker. Mit Nachdruck wird die Tatsache hervorgehoben, daß, während das gewöhnliche Volk immer wieder den Gefahren des Götzendienstes unterlag, die Führer des Volkes, vor allem die Propheten, beständig und entschieden für die legitime Jahvereligion kämpften; denn nur die Verehrung Jahves brachte dem Volke Israel Glück und Gedeihen, während der Abfall zu den fremden Göttern Strafe und endlich den politischen Untergang herbeiführte. Ein Schlußabschnitt handelt noch über die Stellungnahme der an der Überlieferung hängenden Jahveverehrer zur griechischen Philosophie und Kultur. Der wahre und bleibende Wert des AT, das ist das Ergebnis der Untersuchung des Verf.s, tritt vor allem dadurch in Erscheinung, daß es vom Anfang bis zum Ende die Verehrung eines einzigen, höchsten, überweltlichen und allmächtigen Gottes lehrt und verteidigt, und diese hohe Stufe religiöser Erkenntnis findet sich im AT schon niedergelegt in einer Zeit, in welcher die Mitwelt auch nicht entfernt Ähnliches aufweisen konnte. L.

8. Bonaventurae Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta ad fidem codd. mss. edidit Ferdinandus Delorme O. F. M. (Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi cura Patrum collegii s. Bonaventurae, tom. VIII). gr. 8° (XXVIII u. 440 S.) Ad Claras Aquas, Florentiae 1934, Coll. S. Bonaventurae. — In diesem Band werden in einer gesonderten Ausgabe die Collationes in Hexaëmeron veröffentlicht, obwohl sie schon im fünften Band der Gesamtausgabe des Heiligen enthalten sind. Der Grund ist das Vorhandensein der Collationes in verschiedenen Rezensionen, die auf die Niederschrift von Schülern nach dem Diktat des Meisters zurückgehen. Die gegenwärtige Ausgabe stützt sich vor allem auf cod. U. V. 6 der Stadtbibliothek von Siena und enthält einen kürzeren Text. Die „Bonaventuriana selecta", teils von B. selbst, teils von seinen Schülern, teils veröffentlicht, teils noch nicht, sind beigegeben, weil sie zum Verständnis der Collationes beitragen. Der Herausgeber hat die Nummern der Collationes in der Gesamtausgabe berücksichtigt, um die Benützung beider Texte nebeneinander zu erleichtern. Ein Verzeichnis der Schriftstellen, der zitierten Autoritäten und ein Sachverzeichnis am Schluß erhöhen die Brauchbarkeit des Werkes. Jos. Hofbauer S. J.

Thomas a Vill. Gerster O. M. Cap., Jesus in ore prophetarum. Tractatus de vaticiniis messianicis iuxta s. Bonaventurae doctrinam. 8° (230 S.) Torino 1934, Marietti. L 8.—. In zwei Teilen bietet der Verf. eine gedrängte Darstellung der messianischen Weissagungen und ihrer Erfüllung in Jesus Christus. Im ersten Teil werden die einzelnen messianischen Texte vorgelegt. Bei dem engen Raum, der zur Verfügung steht, kann keine erschöpfende Behandlung der Texte und ihrer Schwierigkeiten geboten werden, G. beschränkt sich vielfach darauf, die Lehre kurz darzulegen und den Beweis anzudeuten. Der zweite Teil zeigt die Erfüllung in Jesus Christus. Das Büchlein ist durchwoben von zahlreichen Zitaten des heiligen Kirchenlehrers Bonaventura. Wenn auch die Arbeit von wissenschaftlichem Standpunkt aus

betrachtet nur bescheidenen Ansprüchen genügt, so wird sie doch durch den frommen Sinn, den sie atmet, Predigern und Aszetikern manche Anregung bieten. H.

Norbert Peters, Die soziale Fürsorge im Alten Testament. 8° (92 S.) Paderborn 1936, Bonifacius-Druckerei. M 1.80. — Wie das Werk von Holzhey, so dient auch die Schrift von Prof. N. Peters der Zurückweisung von Angriffen auf das AT. Unter dem zusammenfassenden Titel der sozialen Fürsorge in Israel bringt er das Sozialrecht des AT im allgemeinen, die Bestimmungen über das Eigentum, die soziale Fürsorge durch das Bodenrecht, die Familienfürsorge und die Fürsorge für besondere Menschenklassen (Knechte, Mägde, Sklaven, Arme, die Leviten und die Priester) in einer auch für weitere Kreise berechneten Form zur Darstellung. Die einfache Feststellung des Tatbestandes, wobei auch die zeitlich bedingten unvollkommenen Einrichtungen des AT nicht übergangen werden, ist die beste Apologetik gegenüber ehrlichen Gegnern. Wer vorurteilslos die Maßnahmen der alttestamentlichen Religion auf dem Gebiete der sozialen Fürsorge wertet, muß den Geist der Gerechtigkeit und Liebe anerkennen, aus welchem sie vor Jahrtausenden im Volke der Offenbarung geboren wurden, und zugeben, daß dieselben für jede gesunde soziale Fürsorge bei jedem Volke und in jedem Lande die Grundlage bilden. Jos. Linder S. J.

DOGMATIK UND DOGMENGESCHICHTE

De „Platonismo" Patrum. Textus collegit et notis illustravit R. Arnou S. J. (Textus et Documenta, ser. theol. 21). 8° (58 S.) Rom 1935, Universitas Gregoriana. Lire 6.—. Die hier zusammengestellten 37 Texte aus lateinischen und griechischen Vätern und Kirchenschriftstellern bieten natürlich keine erschöpfende Darstellung des Einflusses, den die platonische, oder besser gesagt, die neuplatonische Philosophie auf die christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte ausgeübt hat, wie A. selbst bemerkt. Gleichwohl kann aus ihnen der Theologiestudierende unter der geschickten Leitung eines erfahrenen Lehrers viel Anregung erhalten, um sich in den Geist der patristischen Spekulation einzuführen und von einer an die scholastische Terminologie gewöhnten Denkrichtung her zu der anders gearteten der Väter den Zugang zu finden. Die Themen behandeln die göttliche Monas, die Trinität, die göttlichen Ideen, die Inkarnation, die Erkenntnis des Göttlichen, die Reinigung von der Sünde und die Beschauung. Die griechischen Texte sind auch ins Lateinische übersetzt. In den Anmerkungen wird der Leser auf die philosophischen Werke hingewiesen, in denen sich eine ähnliche Lehre findet. Joh. Stufler S. J.

G. L. Prestige, God in patristic thought. gr. 8° (XXXIII u. 318 S.) London 1936, William Heinemann. Sh. 12/6. — Eine dogmengeschichtliche Darstellung der Lehre von der Dreifaltigkeit (insofern ist der Titel nicht ganz treffend gewählt) von den Anfängen der patristischen Spekulation — also mit Ausschluß der biblischen Grundlagen — bis hinauf zu Johannes von Damaskus. Die Arbeit ist insofern von besonderem Interesse, als sie eine Vorarbeit darstellt für das von der Universität Oxford geplante Lexikon für patristisches

Griechisch, und deswegen eine ausgebreitete Kenntnis der Väterliteratur zeigt. Auch vom theologischen Standpunkt aus hat sich der Verf. jene für die englische Theologie bezeichnende Orthodoxie bewahrt, die sie so vorteilhaft unterscheidet vom deutschen Liberalismus etwa Harnackscher Prägung (vgl. S. XIII f.); ausdrücklich wird die „Hellenisierung der biblischen Offenbarung", wie sich auch in manchen englischen Werken (so bei J. Mackinnon, From Christ to Constantine, und bei R. Dirks, Essays on the Trinity and the Incarnation) als Widerhall der Dogmengeschichte von Harnack vertreten wird, abgelehnt (S. XXII). Zu letztem spekulativen Verständnis der Trinitätslehre des Athanasius und seiner „Paradoxien" (S. XXIX) allerdings kann sich auch P. nicht erschwingen. Die drei ersten Kapitel zeigen, etwas kursorisch, den vor allem bei den Apologeten dargelegten Hintergrund der monotheistischen Gotteslehre, wie sie aus dem Erbe der griechischen Philosophie bestimmt ist: Gottesnatur, Transzendenz, Vorsehung. Vom vierten Kapitel an (76 ff.) beginnt die geschichtliche Darlegung der Entfaltung des Trinitätsdogmas, wobei allerdings wiederum offen bleibt, wie sich P. den Übergang von der biblischen Christologie zur frühesten Spekulation über die Gottheit Christi denkt. Wertvoll ist, was er zur frühesten Bezeugung des Wortes „Trias" zu sagen hat: nicht bei Theophilus, wie bisher allgemein angenommen, erscheint das Wort zum erstenmal, sondern ein Zeugnis bei Clemens von Alexandrien (Exc. ex Theod. 80,3) führt wohl noch in frühere Zeit (93 f.). Im übrigen ist alles, was P. zu dieser ersten Periode der Entwicklung vorlegt, klarer und reicher belegt schon bei Lebreton zu finden. Was im fünften Kapitel über die spekulativen Versuche Tertullians zur „organischen Auffassung" der *Trinitas* ausgeführt und dann bei Hippolyt weiter aufgezeigt wird, bedürfte doch noch einer genaueren Darlegung der Wortgeschichte von οἰκονομία. Gerade bei Hippolyt (Adv. Noetum c. 4. 14) wird doch deutlich, daß die von P. aus dem alten Maranus (De divinitate Christi l. IV, c. 13; auch bei Migne, PG 10,281 zitiert) entnommene Deutung nicht ausreicht. Oikonomia hat doch immer heilsgeschichtliche Bedeutung, wie man aus Ignatius von Antiochien, Eph. 18,2 und 20,1 (von P. nicht verwendet) ersehen kann; die spekulative Deutung der *Trinitas* bei Tertullian und Hippolyt ist also doch wohl mehr, als es P. will, heilsgeschichtlich zu erklären. — In den Kapiteln VI. und VII. wird dann die alexandrinische Logostheologie dargelegt und schließlich die des Athanasius (Kap. VIII–XI), wobei aber der Unterschied zwischen griechischer und lateinischer Auffassung der Trinität unseres Erachtens nicht immer gut gezeichnet scheint, jedenfalls bei de Régnon schon lange klarer zu lesen ist. Was endlich über den Sieg des „Formalismus" bei Leontius von Byzanz gesagt wird (Kap. XIII), tut der subtilen Theologie dieses „ersten Scholastikers" Unrecht; Junglas hat in seiner Schrift über die Anschauungen des Leontius (Paderborn 1908) treffender geurteilt. Was würde P. erst zum „Formalismus" der Trinitätsspekulation des Thomas von Aquin sagen — die übrigens angeregt ist von Johannes von Damaskus, und damit auch von Leontius — und ebenso von dem unbekannten Verf. der pseudocyrillischen Schrift De sacrosancta Trinitate, von deren Bedeutung für den Damaszener P. (294 ff.) ganz richtig urteilt?

Hugo Rahner S. J.

Émile Mersch S. J., Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique. 2. Aufl. (Museum Lessianum, section théologique 28/29). 2 Bde. gr. 8° (XLIII u. 551 S., 498 S.) Brüssel 1936, Édition Universelle S. A. (53 Rue Royale) Fr. 90.—. Nach ganz kurzer Zeit erscheint dieses Werk in zweiter Auflage, das beste Zeichen für seinen Wert. Der Verf. hat, angeregt von fruchtbarer Kritik, überall bessernde Hand angelegt; die beiden Bände sind um mehr als 120 Seiten gewachsen. Die Bibliographie ist aufgefüllt und stellt sich nun als die beste dar für dieses inzwischen so ausgiebig bearbeitete Gebiet. Größere Zusätze sind gemacht worden für die Lehre der synoptischen Evangelien, des Paulus und Johannes, da gerade auf biblisch-theologischem Feld in den letzten Jahren viel Neues erarbeitet wurde. In unserer Besprechung der ersten Auflage (ZkTh 59 [1935] 112ff.) hatten wir den Wunsch geäußert, es möchten der Barnabasbrief und der zweite Klemensbrief ausführlicher behandelt werden; das ist nun geschehen (I, 305ff.) Im Vorwort zu dieser zweiten Auflage muß es deshalb heißen (S. XXXVI): „II. Clementis". Noch nicht genügend berücksichtigt zu sein scheint mir die Lehre des Methodius und des Maximus Confessor, noch etwas zu einseitig ist wohl die Lehre des Origenes beurteilt. Manchen Beitrag dazu hätte der Verf. in unserem Aufsatz über die Gottesgeburt finden können (ZkTh 59 [1935] 333—418). Dankenswert sind auch die bedeutend erweiterten Ausführungen über die Äußerungen der neuesten Päpste zur Lehre vom mystischen Leib Christi.

R.

1. **Josef Rupert Geiselmann, Bernold von St. Blasien.** Sein neuentdecktes Werk über die Eucharistie. De veritate corporis et sanguinis Domini nach seiner geistesgeschichtlichen Voraussetzung und theologischen Bedeutung gewürdigt und aus Cod. theol. 4,259 der Landesbibliothek Stuttgart zum erstenmal herausgegeben. gr. 8° (109 S.) München 1936, Hueber.

2. **Martino Matronola O. S. B., Un testo inedito di Berengario di Tours e il Concilio Romano del 1079** (Orbis Romanus, Biblioteca di testi medievali 6). 8° (XII u. 121 S.) Milano 1936, Vita e Pensiero. Lire 10.—.

1. Das durch Chifflet schon lange bekannte und bei Migne PL 148, 1449—1460 schlecht nachgedruckte Stück aus der Schrift des Bernold von St. Blasien gegen Berengar ist nun nicht mehr ein Bruchstück; das von vielen Gelehrten als unwiederbringlich verloren bedauerte Werk liegt jetzt ganz vor. G. hat es in einer Handschrift in Stuttgart entdeckt und legt den Text der Hs. hier samt einer Einleitung vor, in der die Stellung der Bernoldschen Schrift innerhalb des antiberengarischen Schrifttums und überhaupt der frühmittelalterlichen Eucharistielehre aufgezeigt wird. — Was hier ein Zufall, wie G. ausdrücklich bemerkt (S. 12), dem Entdecker in die Hände spielte, hat ein anderer Forscher durch systematische Arbeit in viel reicherem Maße als G., und wie es scheint, auch vor ihm, gefunden und wir müssen hier im Zusammenhang mit der Endeckung G.s ausdrücklich darauf hinweisen: H. Weisweiler hat, unabhängig von G., vier weitere Handschriften des ganzen Traktats Bernolds nachweisen können: in Freiburg i. Br., in Wien und zwei in Bamberg. Ja er hat gezeigt, daß die ganze Schrift überhaupt schon von dem Jesuiten Rieberer im 18. Jh. nach der Wiener Hs. veröffentlicht wurde; folglich ist G.s Fund keine eigentliche Neuentdeckung. W. legt das Ergebnis seiner Forschung vor, weiterführend als

G. in seiner nur auf der Stuttgarter Hs. aufbauenden Schrift, in seinem Aufsatz: Die vollständige Kampfschrift Bernolds von St. Blasien gegen Berengar De veritate corporis et sanguinis Domini: Scholastik 12 (1937) 58—98.

2. Die Ausgabe, in der M. hier einen bisher unveröffentlichten Text aus dem Cod. 276 von Monte Cassino bietet, führt uns von der entgegengesetzten Seite zu neuen Kenntnissen des Berengarischen Eucharistiestreites. M. führt den Nachweis, daß es sich in dem von ihm edierten Text um eine Schrift des Berengar selbst handelt, und zwar aus dem Jahr 1078/79, als Berengar in Erwartung des Urteils von 1079, von dem uns bekanntlich Bernold in der oben erwähnten, nun ganz aufgefundenen Schrift berichtet, seine Lehre noch einmal zu verteidigen suchte, insonderheit mit Hinblick auf den Ausdruck *substantialiter*, der als Ergebnis der Theologie des Guitmund von Aversa dann auch in der von Berengar 1079 beschworenen Formel wiederkehren sollte. Die glücklichen Funde Weisweilers und Geiselmanns, zusammen mit Matronolas Nachweis, daß der Cassinenser Text eine Schrift Berengars selbst ist, ergänzen aufs glücklichste unser Wissen um den für die Gesamtentwicklung der scholastischen Theologie so wichtigen Berengarischen Eucharistiestreit. R.

Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Von Martin Grabmann. Band II. gr. 8° (XII u. 649 S.) München 1936, Max Hueber. M 16.75, geb. M 18.—. Der erste vor ungefähr zehn Jahren erschienene Band dieses Sammelwerkes, in dem der unermüdliche Forscher auf dem Gebiet der mittelalterlichen Scholastik zahlreiche, in verschiedenen Zeitschriften zerstreut veröffentlichte Abhandlungen gesammelt herausgab, wurde von der gesamten Fachpresse lebhaft begrüßt und mit großem Beifall aufgenommen (vgl. auch ZkTh 51 [1927] 114). Wir zweifeln nicht, daß auch der neue Band dieselbe Aufnahme finden wird. Er enthält 25 Abhandlungen, unter ihnen sechs bis jetzt noch nicht veröffentlichte. Die bereits im Druck erschienenen sind vom Verf. überarbeitet, ergänzt und durch sorgfältige Benutzung der neuesten Literatur auf den jetzigen Stand der Forschung gebracht worden. Die größte Erweiterung und Bereicherung erfuhr der in dieser Zeitschr. 52 (1928) 153—182 und 313—356 veröffentlichte Artikel „Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben". Es ist unmöglich, den Inhalt der einzelnen Abhandlungen näher zu besprechen. Der Band befaßt sich mit besonderer Ausführlichkeit mit Problemen des mittelalterlichen Augustinismus, Aristotelismus und Averroismus. Albert dem Großen sind drei Abhandlungen gewidmet. Sieben Abhandlungen bringen Einzelgestalten aus der mittelalterlichen Dominikaner- und Thomistenschule zur Darstellung, mehrere behandeln Vertreter und Gegner des Averroismus. Es ist wohl überflüssig hinzuzufügen, daß der ganze Band aufs neue ein glänzendes Zeugnis ablegt nicht bloß von der unermüdlichen Forschertätigkeit G.s, sondern von einer staunenswerten Kenntnis der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, von einer umfassenden Verwertung der älteren und neueren Literatur und von einem hervorragenden kritischen Scharfsinn in Beurteilung von Echtheitsfragen. Möge es ihm vergönnt sein, uns noch viele Früchte seiner wissenschaftlichen Tätigkeit zu bieten.

Joh. Stufler S. J.

Heinrich Weisweiler S. J., Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXXIII, 1/2). gr. 8° (XII u. 415 S.) Münster 1936, Aschendorff. M 18.80; Auslandspreis M 14.10. — Das Werk ist die Frucht eines jahrelangen und äußerst mühevollen Forschens. Aber die Arbeit, die vielfach ein Bahnbrechen durch dichtes Gestrüpp war, hat sich reichlich gelohnt. Während von der vor einem Vierteljahrhundert fast noch unbekannten ersten scholastischen Schule bisher nur 15 Quellenschriften bekannt waren, ist es W. gelungen, deren Zahl auf 59 zu erhöhen. Sie stammen sämtlich aus dem deutschen Kulturkreis, aus den Handschriftenschätzen der alten Klöster, Abteien, Stifte und Domschulen, wenn es auch heute nicht mehr möglich ist, bei allen den Ursprungsort festzustellen. Weitaus die meisten dieser Schriften, nämlich 25, gehörten bayerischen Klöstern an; dann folgt Franken. Von da breitete sich der Einfluß der Schule aus nach Österreich, Schwaben, der Schweiz und nach Mitteldeutschland. Daran schließt sich der rheinisch-westfälische Kulturkreis mit sieben Hss. Aus diesem Befunde kann man ersehen, welch reges wissenschaftliches Leben damals nach Beendigung des Investiturstreites in Deutschland blühte. Man gab sich nicht mehr zufrieden mit bloßen Florilegien oder Einzelsentenzen, sondern strebte nach einem systematischen Aufbau der Gesamttheologie auf patristischer Grundlage. Interessant ist die Methode, wie man hierbei vorging. Man stellte nämlich vorhandene oder neu zu schaffende Sentenzen oder auch ganze Werke zu neuen noch mehr systematischen Arbeiten zusammen und verfuhr dabei so kunstvoll, daß es oft sehr schwer wird zu entscheiden, was ursprünglich Gegebenes und neu Zusammengestelltes ist. Aber auch von andern Schulen wurde manches übernommen und dem Neubau einverleibt. Auch der Abhängigkeitsfrage der einzelnen Werke der Schule hat W. Beachtung geschenkt, obwohl hier, wie er selbst sagt, noch viele Probleme zu lösen sind. Ähnliches gilt von der Quellenfrage; es läßt sich nach den heutigen Kenntnissen nicht immer sicher feststellen, was Eigentum der Schule und was von früher übernommen ist. Es ist hier nicht möglich, in das Einzelne der oft mühseligen und verwickelten Untersuchungen einzugehen. Hierüber steht nur jenen ein Urteil zu, die selbst auf diesem Gebiete gearbeitet haben. Im dritten Teile seines Werkes hat W. mehrere literargeschichtlich und inhaltlich wichtige Werke der Schule veröffentlicht. Von diesen sind zwei von ihm erstmals entdeckt worden, nämlich das Sentenzenwerk *Potest quaeri quid sit peccatum* aus der Züricher Zentralbibliothek und der in sechs Hss. überlieferte Ehetraktat: *Decretum Dei fuit*. Jedenfalls hat der Verf. durch seine gründliche und mit bewunderungswürdigem Fleiße angestellte Untersuchung unsere Kenntnisse über die erste scholastische Schule gewaltig gefördert und verdient dafür volle Anerkennung. St.

Roland von Cremona O. P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der älteren Dominikaner. Von Ephrem Filthaut O. P. 8° (XVI u. 224 S.) Vechta 1936, Albertus-Magnus-Verlag. — Roland von Cremona war der erste Dominikaner, der aus Anlaß der 1229 erfolgten Auswanderung der Professoren und Studenten einen Lehrstuhl an der Pariser Universität erhielt. F. schildert uns zuerst seinen Lebensgang,

von dem uns nur äußerst wenige sichere Daten erhalten sind. Gewiß ist nur, daß er 1219 zu Bologna in den Predigerorden eintrat, von 1229–1232 an den Universitäten von Paris und Toulouse als Lehrer der Theologie tätig war und dann nach Italien als Inquisitor berufen wurde. Von seiner kurzen wissenschaftlichen Tätigkeit ist uns nur ein Werk erhalten geblieben, und dies auch nur in einer einzigen Handschrift der Bibliothek Mazarin, die den Titel trägt: *Quaestiones magistri Rolandi super 4 libros sententiarum.* F. weist überzeugend nach, daß der Verfasser nur Roland von Cremona sein kann und daß das Werk keine Sammlung von losen Quästionen und auch kein eigentlicher Sentenzenkommentar, sondern eine wirkliche Summa, d. h. eine selbständige systematische Behandlung des gesamten theologischen Stoffes ist. Freilich fehlt in der Handschrift, die kein Autograph, sondern die Nachschrift von fünf verschiedenen Kopisten ist, das dritte Buch, d. h. die Lehre von der Inkarnation und den Tugenden; doch zweifelt F. nicht, daß Roland auch diese beiden Traktate bearbeitet hat. Die Schrift trägt eher den Charakter einer ersten, unvollkommenen Niederschrift als den eines gut ausgearbeiteten und in definitive Form gebrachten Werkes. Mit besonderer Sorgfalt und Ausführlichkeit ist F. den von Roland benutzten Quellen nachgegangen; er konstatiert, daß dieser den neuen Aristoteles viel reichlicher benutzt hat als seine unmittelbaren Vorgänger und Zeitgenossen, dagegen auffallenderweise den Averroes niemals nennt. Von den Magistri zitiert er mit Vorliebe seinen Landsmann Praepositinus von Cremona, besonders häufig aber Wilhelm von Auxerre, mit dem er sich oft kritisch auseinandersetzt. Endlich gibt F. eine gedrängte Zusammenfassung der Philosophie und Theologie Rolands mit beständiger Berücksichtigung der Ansichten seiner unmittelbaren Vorgänger und Zeitgenossen. Als Kuriosität sei nur hervorgehoben, daß er die Meinung vertritt, bei der Konsekration von Brot und Wein werde nur die Materie von beiden vernichtet, die Form aber bleibe als Subjekt der Akzidentien. Am Schlusse wird hervorgehoben, daß ein Einfluß Rolands auf seine Zeitgenossen und Nachfolger sich nicht feststellen lasse. Als Anhang folgt noch ein Aufriß der Summa theologica Rolands, ein Personenverzeichnis und Sachregister. Der Schrift muß das Lob gespendet werden, daß sie mit großer Sachkenntnis und anerkennenswertem Fleiße abgefaßt ist. St.

Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτου Σοῦμμα θεολογική. Ἐξελληνισθεῖσα ὑπο Ι. Ν. Καρμίρη. Tom. A'. 8° (230 S.) Athen 1935, Leonis (Ὁδὸς Περικλέους 30). — Es ist sehr erfreulich, daß nach einer mehr als dreihundertjährigen Unterbrechung die morgenländische griechische Kirche der Theologie des Aquinaten wieder ihre Aufmerksamkeit zuwendet. Prof. Karmiris unternimmt es, die theologische Summe ins Neugriechische zu übersetzen. Der erste Band soll die Lehre von Gott (q. 1–43) umfassen und in drei Teilen erscheinen. Der vorliegende erste Teil enthält die Lehre von der Existenz und Wesenheit Gottes (q. 1–13). Die Übersetzung scheint im allgemeinen gelungen zu sein, soweit dies der Rezensent bei seiner nur mangelhaften Kenntnis des Neugriechischen zu beurteilen vermag. Der Übersetzung geht eine 54 Seiten lange Einführung voraus. In ihr handelt K. zuerst vom Leben, von dem Wirken und der Stellung des heiligen Thomas in der abendländischen Kirche. Dann geht er näher ein auf den Aufbau und die Gliederung der theologischen Summe. Die beiden letzten Kapitel befassen sich eingehender mit dem Ge-

brauch der aristotelischen Philosophie in der thomistischen Theologie und mit dem Verhältnis, das zwischen der theologischen Summe und der griechischen Theologie obwaltet. Besonders dieser Abschnitt ist sehr interessant. Thomas besitzt nach dem Urteil K.s eine ziemlich eingehende Kenntnis der griechischen Theologie. Aber auch die Griechen haben ihrerseits Thomas hochgeschätzt und viele seiner Werke in ihre Sprache übersetzt, so besonders die beiden Brüder Demetrios und Prochoros Kydones und der Patriarch von Konstantinopel Gennadios Scholarios; auch die Gegner der Hesychasten bedienten sich in ihrem Kampfe vielfach der thomistischen Theologie. Doch Thomas fand auch viele heftige Gegner, von denen K. die hauptsächlichsten namhaft macht. Seit dem 18. Jh. hat die griechische Theologie sich von der Scholastik völlig abgewandt. Jetzt aber, da die leidenschaftlichen Kämpfe gegen die Union abgeflaut sind und allenthalben sich der Wunsch nach gegenseitigem Verständnis und Wiedervereinigung regt, erachtet K. den Zeitpunkt für gekommen, seinen orthodoxen Mitbrüdern das Studium der theologischen Summe zu empfehlen. Wir wünschen, daß seine Übersetzung bei ihnen eine gute Aufnahme finde und dazu beitrage, sie dem Zentrum der katholische Kirche näher zu bringen. St.

Paul Dumont S. J., Liberté humaine et Concours divin d'après Suarez (Bibliothèque des Archives de Philosophie). 8° (VI u. 382 S.) Paris 1936, Beauchesne. — D. unternimmt eine Darlegung, Begründung und Verteidigung der molinistischen Lehre über menschliche Freiheit und göttliche Mitwirkung, und zwar in der Form, die ihr von Suarez gegeben wurde und die auch weitaus am meisten Anhänger fand. Hl. Schrift, Tradition und kirchliche Lehrentscheidungen werden nur soweit herangezogen, als es von Suarez selbst geschah. Das Hauptgewicht wird auf die spekulative Klarlegung und Rechtfertigung jener Prinzipien gelegt, die das Fundament des molinistischen Systems bilden; selbstverständlich mußte auch der Widerlegung der gegenteiligen thomistischen Theorie ein breiter Raum gegeben werden. Der Reihe nach behandelt D. Existenz und Natur der Freiheit, das sog. mittlere Wissen Gottes, die *praemotio physica* und den gleichzeitigen Konkurs. Ein eigener Abschnitt ist der fortschreitenden Ausbildung der beiden Theorien an den theologischen Lehranstalten von Salamanca, Löwen und Rom gewidmet. Das Werk ist mit großer Klarheit, Sachkenntnis und vornehmer Ruhe geschrieben und wird gewiß nicht verfehlen, auf objektiv denkende Geister einen Eindruck zu machen. Nur in einem Punkte kann ich mich mit dem Verf. nicht ganz einverstanden erklären, insofern er nämlich mit Suarez auch den heiligen Thomas für die molinistische Auffassung des Konkurses in Anspruch nehmen will. Die *motio divina* des englischen Lehrers ist ebensowenig ein gleichzeitiger Konkurs wie eine *praemotio physica*. Es wäre m. E. für die molinistische Schule nur von Vorteil, wenn sie definitiv darauf verzichten wollte, ihre These von der unmittelbaren Mitwirkung Gottes schon bei Thomas finden zu wollen; sie könnte dann um so leichter die Unhaltbarkeit der bannesianischen Auslegung nachweisen. Dagegen glaube ich, daß ein anderer Eckpfeiler des Molinismus, die *scientia media*, in vollem Einklang mit der Lehre des Aquinaten steht (vgl. J. Stufler, Gott der erste Beweger aller Dinge S.161—179). Daß sich bei Thomas nicht eine doppelte Lehre vom *esse* als *proprius effectus Dei* finde, wie D. annimmt, glaube ich hinlänglich gezeigt zu haben (vgl. ebd. S. 97—100). St.

Thomas Graf, O. S. B., De subiecto physico gratiae et virtutum secundum doctrinam Scholasticorum usque ad medium saeculum XIV. Pars I, 2 (Studia Anselmiana 3/4). gr. 8° (VIII, 272 u. 159 S.) Roma 1935, Herder. — Über Ziel und Anlage dieser umfangreichen Monographie wurde bereits bei der Besprechung des ersten Bandes berichtet; s. ZkTh 58 (1934) 595 f. Im ersten Band wurde eine ausführliche historische Darstellung über das Subjekt der Kardinaltugenden bis zum heiligen Thomas geboten; im vorliegenden wird dasselbe Thema weitergeführt bis zur Mitte des 14. Jh.s Die größte Sorgfalt ist natürlich der Darstellung der Lehre des heiligen Thomas gewidmet. Der Reihe nach werden seine Ansichten im Scriptum super Sententias, in den Quaestiones de Veritate, in der Summa theologica und in den Quaestiones disputatae de Virtutibus mit gewissenhafter Genauigkeit auseinandergesetzt und miteinander in bezug auf ihre Ähnlichkeit oder Verschiedenheit verglichen. Auf Grund dieser Vergleichung hält G. eine zeitliche Priorität der Quaest. disp. de Virtutibus vor dem betreffenden Teil der Summa theologica für höchst wahrscheinlich. Dann folgen in langer Reihe andere Autoren aus verschiedenen Schulen und verschiedener Richtung. Beim Durchlesen bekommt man zuerst einen verwirrenden Eindruck von der Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der Meinungen, die oft diametral auseinandergehen. Doch macht G. in seiner *conclusio* darauf aufmerksam, daß die Hauptunterschiede der Meinungen sich auf wenige fundamentale Punkte reduzieren lassen und es sich bei manchen mehr um einen Wortstreit handelt. Im Anhang sind Quaestiones ineditae de subiecto psychico virtutum moralium von 12 verschiedenen Autoren abgedruckt. Den Schluß bilden sorgfältig abgefaßte Indices manuscriptorum, nominum, rerum. Möge es dem Verf. vergönnt sein, recht bald auch den zweiten Teil, der von den göttlichen Tugenden und der heiligmachenden Gnade handelt, der Öffentlichkeit zu übergeben. St.

Jan Bochenek, Stanislawa Hozjusza nauka o Eucharystji (Warszawskie Studja Teologiczne 13). gr. 8° (XVI u. 163 S.) Warschau 1936, Uniwersytet-Theologicum. — Der Schriftenreihe der Warschauer theologischen Studien verdanken wir schon ein oder die andere wertvolle Arbeit; auch die vorliegende ist ein anerkennenswerter Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation in Polen. Es ist verständlich, wenn der Verf. gerade die überragende Gestalt des Kardinals Hosius und hier insbesondere sein theologisches Schrifttum über die Eucharistie der Erforschung unterzieht. Der Verf. ist der Gefahr einer solchen Arbeit, daß sie nämlich lediglich zu einem Referat wird, nicht unterlegen, indem er einerseits die zeitgenössische reformatorische Literatur berücksichtigt (1—27) und andererseits auch zu verfolgen sucht, welchen Einfluß diese Literatur auf Hosius (112—123) und umgekehrt Hosius auf diese und die katholische Literatur ausgeübt hat (123—139); freilich muß B. selbst gestehen, daß das erst restlos gelingen könnte, wenn die Werke des Hosius kritisch ediert sein würden. Besonderes Interesse kommt der Untersuchung über das Verhältnis des Katechismus des heiligen Petrus Canisius (132 ff.) und des Römischen Katechismus (134—137) zur *Confessio* des Hosius zu; ebenso den Ausführungen über den problematischen Einfluß der Werke des Hosius auf die Konzilsberatungen in Trient (137—139); leider sind gerade diese Partien wie überhaupt das erste und dritte Kapitel relativ zu kurz ausgefallen. Franz Lakner S. J.

Adolphus Tymczák, Quaestiones disputatae de Ordine. Historico-dogmatica disquisitio de ordinibus minoribus necnon de quaestionibus connexis. gr. 8° (397 S.) Miejsce Piastowe 1936 (Selbstverlag, Seminarium clericale lat., Przemysl). Zl. 15.—. T. geht es in dieser wissenschaftlich durchaus gründlichen Auseinandersetzung darum, den Sakramentcharakter der vier niederen Weihen und des Subdiakonates und auch die *traditio instrumentorum* als Materie des Weihesakramentes darzutun; also eine Apologie der unter den alten Scholastikern vorherrschenden Ansicht, die insbesondere der heilige Thomas und das Decretum pro Armenis vertritt. Es ist klar, daß der Verf. zuerst in einer geschichtlichen Untersuchung die bisherigen Ergebnisse einer Revision unterziehen muß (23—239), um einerseits die ganze Lehrentwicklung in einem geschlossenen Überblick überschauen zu können und andererseits im Gegensatz zu der Mehrheit der heutigen Theologen die nötige historische Fundierung für die ältere Ansicht zu finden. Im zweiten Teil (241—381) wendet er sich der spekulativen Arbeit zu, in der er durch eine neue Auffassung von der Gewalt der Kirche über die Bestimmung von Materie und Form (360—375) die eigentliche Lösung seiner Frage erstrebt. Ob die historischen Ausführungen einer kritischen Sichtung ganz standhalten werden, muß sich erst zeigen; man wird wohl etwas wankend im Vertrauen auf die Zuverlässigkeit des Verf.s, wenn man die Behauptung liest, das Sacramentarium Gregorianum enthalte Weiheriten für alle Grade (74). Das stimmt nur insofern, als Alkuin dem Hadrianischen Sakramentar einen umfangreichen Anhang von liturgischen Texten beigegeben hat, in dem sich auch diese Weiheriten finden; nicht aber läßt sich die Behauptung des Verf.s aufrecht erhalten, wenn von dem römischen Sakramentar des 6.—9. Jahrhunderts die Rede ist. Die neue Lösung, die T. von der *potestas Ecclesiae in materiam et formam* vorlegt (*„partialis determinatio materiae et formae sacramenti Ordinis... per propositionem explicitam analogice ad definitionem dogmatis“* 363), ist gewiß originell und hat vor ähnlichen Versuchen etwas voraus. Aber zwölf Seiten genügen wohl nicht, um die vielen Schwierigkeiten und Dunkelheiten dieser Hypothese zu beheben. Schon die theoretische Zulässigkeit und prinzipielle Möglichkeit wäre eingehend zu prüfen: es ist wohl sehr zweifelhaft, ob die *coniunctio* der *materia per quam* und der *materia circa quam* (365) auch nur eine entfernte Ähnlichkeit hat mit der logischen Analyse, durch die das *formaliter implicite revelatum* von der Kirche *formaliter explicite* erkannt und vorgelegt wird. Und wäre die theoretische Zulässigkeit auch gesichert, so wäre weiter die Frage, ob dieser bloßen Möglichkeit die Wirklichkeit entspricht. Die Kirche müßte doch selber die Überzeugung haben, hier etwas Ähnliches zu vollziehen oder vollzogen zu haben, wie in einer feierlichen Glaubensentscheidung. Läßt sich eine solche Überzeugung geschichtlich erweisen? Gelänge es dem Verf. diese beiden Hauptbedenken zu heben, dann stünde es um seine Sache günstiger. L.

Thomas Villanova Gerster, Infernus. Tractatus dogmaticus juxta sensum S. Bonaventurae. 8° (IV u. 175 S.) Turin 1936, Marietti. Lire 7.—; **Derselbe, Sacramentum extremae unctionis.** Tractatus theologicus praesertim ad mentem S. Bonaventurae. 8° (IV u. 80 S.) Turin 1936, Marietti. Lire 4.—. Die Traktate wollen nicht so sehr eine wissenschaftliche Bearbeitung der entsprechenden Fragen sein als vielmehr eine klar angeordnete, wiederholende

Zusammenfassung dessen, was die verschiedenen theologischen Kompendien bieten; insofern sind sie mehr den Bedürfnissen des Studierenden und des Predigers angepaßt. Eigentümlich ist diesen beiden Traktaten die Berücksichtigung des heiligen Bonaventura, freilich mehr in der Form, daß die betreffenden Stellen wörtlich angeführt werden, anstatt daß seine Gedanken verarbeitet wären. Im erstgenannten Traktat kann S. 113 nicht das vierte Konzil von Konstantinopel in Betracht kommen, sondern höchstens das zweite; die angeführte Entscheidung freilich gehört nicht dem Konzil an, sondern den zehn von Justinian erlassenen und von Papst Vigilius und dem Gesamtepiskopat angenommenen Anathematismen gegen Origenes; vgl. F. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil, Münster 1899, 49f. 129. 137. Denzingers Enchiridion scheint wohl nach verschiedenen Auflagen zitiert zu sein (S. 13 Anm. 1 u. 2; S. 28 Anm. 1–7; S. 29 Anm. 1; S. 34 Anm. 2 u. 3; S. 113 Anm. 2); an ein oder der anderen Stelle liegt offenbar Falschzitierung vor (S. 34 Anm. 2); eine Erklärung gewisser ungewohnter Abkürzungen (z. B. S. 43 Anm. 3 u. 4) wäre zu wünschen. — Im Traktat über die heilige Ölung wird wiederholt das *decretum pro Armenis* in gleicher Weise wie die unfehlbaren Konzilsentscheidungen angeführt; G. behauptet, daß die Gebete bei der heiligen Ölung, wie sie im Sacramentarium Gregorianum stehen, *uno aliove verbo mutato* (5) im Rituale Romanum beibehalten seien, was gewiß nicht aufrecht erhalten werden kann; vgl. F. Lehr, Die sakramentale Krankenölung, Karlsruhe 1934, 22–48. Auch in einem solchen Traktat über die heilige Ölung würde man einige Punkte klar herausgearbeitet wünschen, so z. B. die Frage über die Notwendigkeit der *attritio* bzw. *contritio*, über den *effectus primarius* der Ölung usw. Die Benützung neuerer Literatur wird auch der Praktiker in den beiden Traktaten stark vermissen; so ist z. B. nicht einmal die Monographie über die heilige Ölung von J. Kern, De Sacramento extremae unctionis, Regensburg 1907, erwähnt. L.

Ich glaube. Eine Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses hrsg. von Robert Grosche. gr. 8° (VI u. 242 S.) Paderborn 1936, Bonifazius-Druckerei. M 5.—, geb. M 6. . Zwölf Theologen des deutschen Katholizismus geben in dem vorliegenden Buche eine „Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses". Man hat in den letzten Jahren wiederholt das Für und Wider einer solchen Darstellungsweise erwogen. Man wird nicht fehlgehen, wenn man behauptet, daß wir heute auch in diesem Belange mehr die „Einheit" und „Ganzheit" bevorzugen und eher besorgt sind, es könnte durch die, wenn auch solide und tiefgründende Behandlung der einzelnen Fragen, doch das Wichtigste: die Durch- und Zusammenschau, verloren gehen, zumal hier, wo doch eine geschlossene Gesamtdarstellung des Glaubensgutes geboten werden soll. Das vorliegende Buch hat zum großen Teil die Klippen vermieden und man fühlt das Bestreben der Autoren, immer wieder zurückzufinden. Wenn sich auch nicht selten Wiederholungen finden, so wird dieser Umstand den Leser nicht allzusehr stören, da doch die Perspektive wechselt und das Buch in erster Linie für unsere theologisch sehr interessierten, aber theologisch nicht vorgebildeten Akademiker geschrieben ist. Was die theologische Terminologie betrifft, so haben die meisten Autoren geglaubt, es sei aussichtsreicher, den Leser nach Möglichkeit

in Sinn und Gebrauch der festgeprägten Formeln einzuführen, als aber dieselben durchgehends in die Sprech- und Denkweise von heute umzugießen. Mag auch so die Zeitgemäßheit in Stil und Ausdruck leiden, so wird doch eine schiefe oder unkorrekte Darstellung des Glaubensinhaltes vermieden. Wo freilich der andere Weg gewählt wurde, finden sich in der Tat dogmatische Unebenheiten oder wenigstens Unklarheiten, so z. B. S. 7. 16. 21. 25. 54 („Der Glaubenssatz von der unbefleckten Empfängnis Mariens ... ist von der betenden Kirche erkannt worden, die sich die Mutter des Erlösers nicht auf seiten der Erlösten denken konnte und nicht einen Augenblick seit ihrer Empfängnis als erlösungsbedürftig ...“). 192 usw. Dafür ist wieder vieles meisterhaft gelungen und manche Partien könnte man ohneweiters als „theologisches Lesebuch“ verwenden. L.

Ich lebe und ihr lebet. Vom Strom des Lebens in der Kirche. Hrsg. im Namen der Akad. Bonifatius-Einigung von F. M. Rintelen. gr. 8° (VI u. 218 S.) Paderborn 1937, Bonifacius-Druckerei. M 4.50, geb. M 5.70. — Das vorliegende ist die Fortführung des oben angezeigten Buches „Ich glaube“; ist dort eine Auslegung des Glaubensinhaltes geboten, so ist hier eine Darstellung des Glaubenslebens gegeben — entsprechend dem Katechismusabschnitt über die Gnadenmittel: Taufe (1—28), Firmung (29—52), göttliche Tugenden (53—68), Gebet (69—84), Eucharistie (85—100), Heiligung und Heiligkeit (101—120), Buße (121—136), Priestertum (137—152), Ordensstand (153—174), Ehestand (175—202), Leiden und Sterben (203—218). Aber die Darlegung zielt nicht, wie man es zunächst erwartet, primär auf das Praktische ab, sondern die Verfasser suchen bewußt die Verbindung mit den letzten Tiefen des Dogmas und wollen das Verständnis für die Vielfalt des religiösen Lebens von der prinzipiellen Sicht her erschließen. Deshalb eignet dem Werk bei aller zeitgemäßen Aufgeschlossenheit eine bemerkenswerte Klarheit und solide Eindeutigkeit, die sich unter anderem gerade dort zeigt, wo es gilt, das Verhältnis von Natur und Übernatur zu ermitteln, zwischen beider Spannung und Harmonie zu vermitteln und letztlich beider Eigenart in der aktuellen Heilsökonomie zu bestimmen (z. B. S. 20 ff. 121—136. 166—174. 198 ff. und ganz besonders 204 ff.). L.

Katholische Christenfibel (Veröffentlichung des Instituts für neuzeitliche Volksbildungsarbeit, hrsg. von Josef Pieper und Heinz Raskop). kl. 8° (127 S.) Köln 1936, Bachem. — Diese kurze „Christenfibel“ behandelt das ganze Gebiet der Dogmatik und die wesentlichsten Grundlinien des christlichen Lebens. Den Abschluß bilden grundsätzliche Bemerkungen zur Geschichte der Kirche. Wie es sich von selbst versteht, kann ein solcher Stoff auf so kleinem Raum nur in der Form eines kurzen Abrisses behandelt werden. Aber ein solcher war gerade angestrebt: es sollte dem erwachsenen Christen ein kurzes Kompendium seines Glaubens in die Hand gegeben werden und gleichzeitig ein „Leitfaden“ geschaffen werden, der als Grundlage einer dogmatischen Schulung erwachsener Laien geeignet wäre. Diese Aufgabe erfüllt die Christenfibel in hervorragender Weise. Die Fibel ist relativ vollständig, die Darstellung ist trotz ihrer Knappheit wirklich lesbar, der Stil hält ausgezeichnet die Mitte zwischen dem althergebrachten Katechismuston, der bei Erwachsenen nicht immer freundliche Erinnerungen weckt, und einer zu persönlichen Schreibweise, bei der das Glaubensgut hinter den subjektiven Ein-

füllen des Schreibers zurücktritt. Die geschickte Verwendung von Schrift, Väterlexten und kirchlichen Lehrentscheidungen geben dem Büchlein eine besondere Weihe. So sehr das Werk die überkommene Lehre wiedergibt, so viel steckt doch auch eigenes Nachdenken und Gestalten in ihm. In dieser Richtung ist besonders der Abschnitt über die christlichen Tugenden gut gelungen. Karl Rahner S. J.

ASZETIK UND MYSTIK

Sancti Pachomii Vitae Graecae. Ediderunt hagiographi Bollandiani ex recensione Francisci Halkin S. J. (Subsidia hagiographica 19). gr. 8° (112* u. 474 S.) Brüssel 1932, Société des Bollandistes. – Mit der Anzeige dieses Werkes erfüllen wir eine Pflicht, leider sehr spät, aber bei dem bleibenden Wert dieser großen Quellenausgabe gewiß nicht zu spät. Sind doch die Viten des Pachomius, nachdem nun die Regel in der Form der lateinischen *Pachomiana* in kritischer Ausgabe vorliegt, für eine vertiefte Erkenntnis der Anfänge des zönobitischen Mönchslebens die wichtigste Quelle, die aber leider bisher wegen der Unzahl von textkritischen und literarhistorischen Fragen, die sich an diese Viten knüpfen, für einen vorsichtigen Historiker ein *noli me tangere* bildeten. In einer entsagungsreichen Arbeit, unterstützt von zwei großen Lehrern, Lefort in Löwen und Pasquali in Florenz, legt H. hier nun eine kritische Edition aller griechischen Viten des Pachomius vor. Das Grundproblem zwar, die Frage nach der ursprünglichen Form der Pachomiusvita, ist auf Grund dieser Ausgabe nur insofern als gelöst zu betrachten, als es nun feststeht, daß die griechische (und nicht die koptische) Form die ursprüngliche ist (90*). Aber es muß nun doch erst noch die von Lefort vorbereitete kritische Ausgabe aller koptischen Fragmente erwartet werden, um auch die zweite und wichtigere Frage, wenn möglich, der Entscheidung zuzuführen: ob eine der auf griechisch überlieferten Formen dem ursprünglichen Original entspricht oder wie weit sie von der Urform absteht. Jedenfalls liegt nun, das ist die Hauptsache, das griechische Corpus der Pachomiusviten in endgültiger Form vor. Wir sind damit weit hinaus über die einst bei den Bollandisten veröffentlichte Vita aus dem Florenzer Codex, lernen die griechische Urform jener Vita kennen, die uns Mertel in der Köselschen Sammlung schon in deutscher Übersetzung vorgelegt hat, lernen überdies zum erstenmal eine Rezension der Vita kennen, die in einem Codex zu S. Johann auf Patmos erhalten ist und gegenüber allen anderen Formen aus unbekannter Quelle Neues zu berichten weiß. Die Geschichtsschreibung des altchristlichen Mönchtums ist der kritisch ausgezeichneten Arbeit des Herausgebers für immer verpflichtet. Hugo Rahner S. J.

Ephräm Hendrikx O. E. S. A., Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung (Cassiciacum. Eine Sammlung wissenschaftlicher Forschungen über den heiligen Augustinus und den Augustinerorden, 1). gr. 8° (204 S.) Würzburg 1936, Rita-Verlag. M 5.–. Ein Jünger des heiligen Augustinus, überzeugt davon, daß jeder Christ zur Mystik berufen ist und daß diese Ansicht bei dem größten Mystiker, bei Augustinus zu finden sei, begibt sich hoffnungsfroh auf die Geistesreise durch das ungeheure Land der Augustinuswerke. Das Endergebnis der methodisch einwandfrei geführten

Untersuchung endet mit der Feststellung: wenn wir Mystik im Sinn der heutigen Theologie auffassen als *cognitio Dei experimentalis*, als deutlich sich abhebendes Innewerden der göttlichen Gegenwart, geschenkt durch eine nicht erworbene, sondern eingegossene Beschauung, so „findet sich in dem ganzen Schrifttum Augustins kein Text, den man im Sinne eines erlebten Vergöttlichungsempfindens deuten könnte" (S. 174). Augustinus ist zeit seines Lebens der denkfreudige Schüler der *ratio* geblieben, dem es (nach dem Wort von K. Holl) „auf der einsamen Höhe des Mystikers unheimlich geworden wäre". Die wundervollen Sätze, die er im Aufschwung seines religiösen Genies geformt hat (und geformt hat er sie auch unter dem Einfluß des Neuplatonismus, letztlich aus den Worten, die einmal die „richtige" Mystik des Plotin aussprach), sind gewiß unsterbliche Zeichen seiner Frömmigkeit, aber nicht Mystik, sind — um mit dem heutigen Begriff zu sprechen — Beschreibungen der „erworbenen Beschauung". Mit diesem Ergebnis, das auch schon manche andere Forscher wie Mausbach, Wunderle und Holl mehr geahnt als nachgewiesen haben, das aber nun hier mit gründlichster Durcharbeitung der Werke Augustins unterbaut wird, stellt sich H. gegen die Schule, die aus Augustinus den großen Mystiker der alten Kirche macht, gegen Hessen, Butler und in einem gewissen Sinn auch gegen Mager. Hat er recht mit dieser These, die gerade heute auf das lebhafteste Interesse zählen darf, wo man sich nach dem Vorgang von Anselm Stolz um die Theologie der Mystik, insonderheit der altkirchlichen Mystik, bemüht? Wird nun nicht A. Stolz, indem er durchaus zustimmt, daß Augustinus kein Mystiker im „theresianischen" Sinne sei, gerade dieses Ergebnis als Beweis für seine These von der altkirchlichen „transpsychologischen Erfahrung" buchen können? — Wir wollen uns hier bei der bloßen Anzeige dieser grundlegenden Studie darauf nicht näher einlassen. Das Ergebnis ist jedenfalls — immer die Definition der Mystik im Sinne der *contemplatio infusa* vorausgesetzt — ganz richtig: diese kommt bei Augustinus einfachhin nicht vor. Aber man kann fragen: darf man Augustinus mit den Normen messen, die von der neueren mystischen Theologie ausgearbeitet sind? Man könnte (damit zugleich manche Aufstellung korrigierend, die sich in der „Theologie der Mystik" von A. Stolz findet) umgekehrt einmal zeigen, wie auch schon in der altkirchlichen Literatur, etwa bei Gregor von Nyssa und Evagrius Pontikus, eine mystische Theologie sich nachweisen läßt, die durchaus „psychologisch", ja geradezu „theresianisch" anmutet, also keineswegs nur „transpsychologisch" im antik-kirchlichen Sinn, wie man das heute gar so gerne behauptet — um dann von da aus den wesentlichen Unterschied dessen zu zeigen, was man bei Augustinus „mystisch" nennt. Es würde sich dann wohl auch von diesem methodisch aus der entgegengesetzten Richtung kommenden Weg aus ergeben, daß Augustinus keineswegs Mystiker im Sinne Gregors und der ägyptischen Mönchstheologie ist, sondern ein religiöses Genie, das (wiederum ein Problem der mystischen Theologie, das noch ganz unerforscht ist) allerdings Worte zu sprechen und zu stammeln wußte, mit denen dann „richtige" Mystiker aller kommenden Zeiten von ihrer Gotterfahrung reden konnten. H. R.

Salvatore Marsili O. S. B., Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione (Studia Anselmiana 5). gr. 8° (XIII u. 171 S.) Rom 1936, Herder. — Durch die Arbeiten von Frankenberg, Greß-

mann, Bousset, Viller, Muyldermans, Hausherr ist der früher fast unbekannte Evagrius Ponticus zu einer der wichtigsten und interessantesten Gestalten in der Geschichte der patristischen Aszese und Mystik geworden. Dieser Schüler des Origenes beeinflußt die ganze griechische Frömmigkeit bis auf Maximus Confessor. Bei der Abhängigkeit der abendländischen Mönchsfrömmigkeit von der östlichen war es daher eigentlich von vornherein klar, daß Evagrius Ponticus auch von großem Einfluß auf die aszetische Lehre des Westens gewesen sein muß. In dieser Richtung ist die Arbeit von M. eine dankenswerte Weiterführung der genannten Evagriusstudien. Für das Studium der Abhängigkeit des Johannes Cassian von Evagrius wählt M. einen bestimmten Problemkreis aus: das Verhältnis zwischen *caritas* und Beschauung. Für den Kenner der patristischen Mönchsfrömmigkeit ist damit schon klar, daß unter einem solchen Gesichtspunkt ungefähr das Ganze der mönchischen Frömmigkeitstheologie zur Sprache kommen muß. Der erste Teil behandelt die Lehre Cassians selbst unter diesem Gesichtspunkt, der zweite Teil vergleicht diese Lehre literarisch und sachlich mit der des Evagrius. Das Ergebnis ist: noi in Cassiano rileggiamo Evagrio (161). Kleinere Differenzen zwischen beiden sind damit natürlich nicht geleugnet, da in Cassian auch noch andere Einflüsse wirksam sind, und Cassian mehr Aszet, Evagrius mehr Mystiker ist. Im übrigen könnte die Arbeit eine Fülle von Anregungen vermitteln für eine moderne Theologie der Frömmigkeit: diese alten Mönche haben mehr über den Sinn ihres Ordenslebens nachgedacht, als das heute gewöhnlich geschieht. Außerdem ergibt sich aus dieser Studie, daß es auch schon in der Patristik eine „psychologische" Betrachtung der Mystik im Sinn der neueren spanischen Mystik gab, und nicht bloß eine ontologisch eingestellte Theologie der Mystik. In einem Anhang verweist M. auch auf Parallelen zwischen Origenes und Cassian. Karl Rahner S. J.

Gregorius monachus Cyprius: De theoria sancta, quae syriace interpretata dicitur visio divina, syriace edidit, latine vertit, notis illustravit, praefatus est Irenaeus Hausherr S. J. (Orientalia christiana analecta 110). gr. 8° (160 S.) Rom 1937, Pont. Inst. Orientale. Lire 46.—. Seit Assemani war der Patrologie ein Gregor, „der Mönch" von Cypern, bekannt, wenn seine Werke bisher auch nicht ediert waren. Assemani hatte ihn, eigentlich gegen das Zeugnis der Überlieferung, in die Zeit des Epiphanius von Salamis gesetzt, selbst Baumstark und Chabot waren über diese Ansicht nicht entscheidend hinausgekommen. Mingana hatte noch 1915 unter dieser Voraussetzung Gregor beinahe als den Vater der ganzen christlichen Mystik gefeiert. In dieses Dunkel bringt nun Hausherr in der Einleitung seiner Ausgabe endlich Licht: Gregor hat nicht im 4. Jahrhundert, sondern ums Jahr 600 auf Cypern gelebt als Zeitgenosse des Babai des Großen und des Ḥenana des Adiabeners. Damit ist eigentlich schon klar, daß auch seine mystische Lehre, die er in dieser Predigt an seine Jünger auseinandersetzt, nicht übermäßig originell ist. H. weist auch in den Anmerkungen zum Text eine Fülle von Parallelen aus der früheren mystischen Literatur nach. Auch hier zeigt sich Evagrius Ponticus wieder als der Vater dieser ganzen Mönchsmystik. Ist so Gregor, von dem wir jetzt wenigstens einen seiner Sermones gedruckt besitzen, auch nicht besonders ursprünglich und dafür recht unklar und weitschweifig, so ist seine Ansprache doch als Beleg interessant,

wie sich die Fragen der mystischen Theologie (Stufen der Beschauung, Berufung zur Mystik, *gratiae gratum facientes* und *gratis datae* usw.) im Kopf eines zweitrangigen Theoretikers aus jenen alten Zeiten ausnehmen. K. R.

Johannes Franciscus de Pavinis: Rede auf den heiligen Leopold lateinisch und deutsch. Kritisch hrsg. und übers. von Ludwig Bieler. Mit geschichtlichen Anmerkungen und Beiträgen von Hermann Maschek. gr. 8° (45 S.) Innsbruck-Wien 1936, Tyrolia. S 2.50. — Das entscheidende Wort in dem jahrelang dahingezogenen Prozeß der Heiligsprechung des Markgrafen Leopold hat im Jahre 1484 der aus der Geschichte des kanonischen Rechts bekannte Konsistorialadvokat de Pavinis gesprochen. Auf seine, den Ertrag aller vorhergegangenen Untersuchungen zusammenfassende glänzende Rede im Konsistorium hin erfolgte am 6. Januar 1485 die Heiligsprechung. Diese Rede wird hier, auf Grund einer von H. Maschek vorausgeschickten ausgezeichneten Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung, in einem kritischen Text samt deutscher Übersetzung herausgegeben. Ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Hagiographie. Hugo Rahner S. J.

Josef Bernhart, Der stumme Jubel. Ein mystischer Chor. 4° (386 S.) Salzburg o. J. (1936), A. Pustet. M 4.70, geb. M 5.80. — In erweiterter und verbesserter Auflage geht B.s Textsammlung aus der katholischen Mystik wieder hinaus. Alle Jahrhunderte und Völker haben zu diesem mystischen Chor ihre Stimme geliehen und B. hat ihn in die uralte Ordnung der drei Stufen des geistlichen Lebens gebracht. Die sprachliche Darstellung ist meisterhaft. Fremdsprachige Texte lesen sich, als ob sie nie anders als in der deutschen Sprache geschrieben worden wären. Dabei ist doch jedem Schreiber die persönliche stilistische Eigenart unverändert erhalten geblieben. Das Buch schöpft aus letzten Tiefen. Seine Lesung verlangt innerliche Menschen; denen aber wird es unermeßlichen seelischen Reichtum bringen. Es wird ihnen wirklich, was der Verf. mit seiner Sammlung bezweckte, zum wunderbaren Ölkrug der biblischen Witwe werden, der sich nicht mehr erschöpft. Dom. Thalhammer S. J.

Sämtliche Schriften der heiligen Theresia von Jesu. gr. 8° München, Kösel und Pustet. II: Das Buch der Klosterstiftungen der heiligen Theresia von Jesu. Hrsg. von P. Aloysius Alkofer O. Carm. D. (418 S.) 1935. Geb. M 7.80. — III: Briefe der heiligen Theresia von Jesu. Hrsg. von demselben. 1. Teil (640 S.) 1936. Geb. M 11.50. — Über die Anlage und die Vorzüge dieser neuen deutschen Gesamtausgabe der Schriften der heiligen Theresia wurde in der ZkTh 54 (1934) 619 bereits berichtet. — Das Buch der Klosterstiftungen bildet die natürliche Fortsetzung des selbstverfaßten „Lebens" der heiligen Theresia; allerdings bringt es im Gegensatz zum „Leben" mehr die äußere Reformtätigkeit der Heiligen, die sie in den Jahren 1567 von der Gründung des zweiten Reformklosters an bis 1582, ihrem Todesjahr, entfaltete. Immerhin enthält besonders der erste Teil wertvolle aszetische Winke für die Oberinnen der neu gegründeten Klöster und manchen interessanten Lebensabriß einzelner ihrer Nonnen. Die „Satzungen der Nonnen", die dieser Band enthalten sollte, fehlen; dafür enthält der Anhang neben einer Geschichte der Familie der Heiligen eine Reihe von Berichten hauptsächlich von Reisebegleitern der Heiligen, die in manchen Punkten eine nicht unwesentliche Ergänzung des Bildes der großen Reformatorin

bringen. Hervorzuheben sind die vorzüglichen biographischen Anmerkungen dieses Bandes. Literarisch nimmt das Buch der Klosterstiftungen unter den Schriften der heiligen Theresia den ersten Platz ein. Den an sich trockenen Bericht über die einzelnen Gründungen mit den zahllosen Schwierigkeiten und Widerwärtigkeiten versteht sie in einer „entzückenden Schlichtheit, lebendig, in leichtem Plauderton, voll natürlicher Anmut" (12) zu bringen. — Wie uns die vortreffliche Einleitung der Briefsammlung von P. Ambrosius a S. Theresia (Rom) belehrt, bedeutet sie gegenüber früheren Sammlungen etwas ganz Neues; sie enthält nämlich viele neuentdeckte, bisher unveröffentlichte Briefe der Heiligen; dafür sind wieder eine Reihe unechter, unter Theresias Namen umlaufender Briefe ausgeschieden. — Nimmt uns schon die Natürlichkeit und Ungezwungenheit des Stiles der anderen Schriften der großen Reformatorin für sie ein, so bedeuten diese Eigenschaften den ganz besonderen Vorzug dieser Briefe. Ein lebendiger Mensch tritt uns da entgegen, eine ganz feinfühlende, dabei entschlossene und starke Frau, die so wie sie denkt und fühlt, sich ausspricht. V. Naumann S. J.

Oskar Bauhofer, Die Heimholung der Welt. 8° (X u. 271 S.) Freiburg 1937, Herder. M 4.—. Man könnte das Buch einen Aufriß einer katholischen Kulturtheologie nennen, entwickelt an der Geschichte der abendländischen Idee. Christlichkeit und Weltlichkeit, theologisch ausgedrückt: Natur und Gnade, stehen in einem beständigen Spannungsverhältnis zueinander, das in der jetztzeitlichen Ordnung nie in gänzliche Harmonie überzuführen ist. Aus der metaphysischen Spannung entspringt die historische, die im Gegensatz zwischen Profanität und Sakramentalität zum Austrag gelangt. Geschichtlich ist die Synthese beider in der abendländischen Idee versucht worden. „Natur hörig der Übernatur" (25) ist ihr Sinn, ihre Kraft und letzte Rechtfertigung das Inkarnationsgeheimnis, dessen Ausweitung und Darstellung im abendländischen Raum und Menschentum sie bildet. Augustin war ihr geistiger Schöpfer, Thomas von Aquin ihr genialer Deuter. Was zuerst im Akt zur Einheit vollzogen war, findet bei ihm eine begriffliche Auseinanderlegung (Natur und Übernatur). Aus dem ersten Auseinander der Begriffe wächst über den Nominalismus allmählich das Auseinander der Ordnung. Die Gegenwart steht bereits im Zeichen völliger Diastase. Die entmündigte Profanität ist zur Bürgerlichkeit geworden, die Sakramentalität ist auf sich selbst zurückgeworfen. In dieser Entscheidungsstunde ersteht dem Christen die Verantwortung, die Heimholung der Welt noch einmal zu wagen. Doch erst muß er sich selbst aus der „Zerstreuung" heimholen zu Gott, ehe er imstande ist, die Dinge wieder in ehrfürchtiger Liebe zu ihm zu tragen. In der Kraft des Schweigens und der Wiederbesinnung auf seine eigene christliche Existenz, die in der Kirche wurzelt und sich aus dem Geheimnis der Eucharistie aufbaut, muß er sich zum neuen Vorstoß in die säkularisierte Welt von heute bereiten. — Ein Buch von seltenem Tiefengehalt. Aus jedem Satz spricht eine Seele, die bis zu den letzten Gründen christlicher Weltdeutung vorgedrungen ist. Dem Verf. ist zuweilen eine geradezu seherische Kraft eigen, die „Zeichen der Zeit" zu verstehen. Um die Mitte und das Ende hin würde das Buch durch Kürzung noch an Wirkung gewinnen. Vielleicht ist auch die Zeichnung der Technik (S. 183—204) etwas zu düster geraten. Besonders befriedigt am Buche, daß sich B. nirgends jener geschichtstheologischen Richtung

anschließt, für die die Wiederherstellung des paradiesischen Zustandes letzter Sinn der Menschheitsgeschichte ist. Für ihn bleibt im Gegenteil die vollständige Durchdringung der Natur durch die Übernatur in der Jetztzeit eine unvollendbare Synthese, Versuch und Wagnis (56 f.). Nun gälte es aus den Elementen, die B. bietet, einmal eine großangelegte theoretische Kulturtheologie zu versuchen. Dom. Thalhammer S. J.

Nikolai Berdiajew, Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen. 4° (81 S.) Luzern 1936, Vita nova. Fr. 2.20, geb. Fr. 3.50. — „Erst deformiert der Mensch das Christentum; dann wendet er sich gegen die Mißgestalt der wahren Religion, greift aber dabei das echte Christentum selber an" (17). Mit diesem Satz, der den Grundgedanken des Buches wiedergibt, deckt B. die Unlogik auf, die in dem heute zum Schlagwort gewordenen Vorwurf liegt, als hätte das Christentum der modernen Welt gegenüber versagt. Nicht das Christentum versagt, sondern der Christ versagt, indem er das göttliche Element seiner Kirche immer wieder an das menschliche verrät. Soll das Ansehen des Christentums innerhalb des abendländischen Kulturraums noch einmal hergestellt werden, so bedarf es radikalster Abkehr vom Geist der Bürgerlichkeit und Besinnung auf die Wesensgrundlagen christlicher Religion. Nur ein totales Christentum kann den abendländischen Menschen noch vor der Vermassung, Technisierung und dem Verlust seiner persönlichen Würde erretten, die von allen Werten heute am schwersten durch das Kollektiv bedroht ist. — Mit dem Radikalismus eines Propheten stellt B. seine Zeitdiagnose. Wir finden an dem Buche des Orthodoxen kaum etwas, dem nicht auch der Katholik beistimmen könnte. B.s Einsatz für ein ganzes Christentum zwingt Achtung ab. Möge sein Warnruf an das Abendland nicht ungehört bleiben. Eines spüren wir noch an B.s Buch: was die Heimkehr des kontemplativen Orients für die vielfach veräußerlichte Christenheit des Westens bedeutete. Th.

Georg Feuerer, Ordnung zum Ewigen. Der Mensch in der religiösen Wirklichkeit seines Lebens. 2. Aufl. 8° (228 S.) Regensburg o. J., Pustet. M 3.80, geb. M 4.80. — Eine tiefe Sinndeutung christlichen Daseins. Das Buch baut sich aus folgenden drei Abschnitten auf: Die christliche Existenz in ihrer Grundlegung, Die christlichen Grundhaltungen, Die christliche Gestalt der objektiven Daseinsmächte. Die christliche Existenz gründet im Bewußtsein unseres „In-seins in Christus" (27). Aus dieser Inexistenz erwachsen dem Christen ganz neue seelische Grundhaltungen zur gesamten Wirklichkeit. Durch den Glauben ist ihm diese in völlig neuer Sinndeutung geschenkt. Durch die Hoffnung gibt er dem gesamten Geschehen die Richtung auf die Endvollendung. In der Tugend der Liebe bekommt er Anteil an der seinshaften innergöttlichen Liebe. Als weitere Grundhaltungen werden genannt: Freude, Freiheit, Dank. Unter die objektiven Daseinsmächte zählt F. die Sorge, Arbeit und Beruf, das Leiden, Schicksal und Tod. Was er darüber zu sagen hat, strebt immer in die Tiefe. Die Kapitel über Glaube, Schicksal, Tod überschreiten an Wertgehalt den Durchschnitt aszetischer Literatur. Manchmal ist der Verf. in seiner Darstellung allzu skizzenhaft (z. B. S. 139 f.). Die Sprache ist leider so abstrakt, daß die Lesung des Buches große geistige Anstrengung kostet, zuweilen ist sie wohl auch unnötig kompliziert. Th.

Richard Egenter, Wagnis in Christo. Maria Ward und die Idee der christlichen Selbständigkeit. kl. 8° (208 S.) Regensburg o. J. (1936), Habbel. M 2.—, geb. M 3.—. Fast möchte es scheinen, eine moraltheologische bzw. aszetische Monographie über die christliche Selbständigkeit besage in sich schon ein Wagnis. Nun, E. hat es versucht und auch bestanden, d. h. jedes Extrem vermieden, zu dem das gestellte Thema weniger reife Menschen wohl hätte verleiten mögen. Als Ausgangspunkt und Beispiel seiner Untersuchung wählte der Verf. das Leben Maria Wards, dessen ganze Bedeutung für die Idee christlicher Selbständigkeit erst dem heutigen Christen, der mehr als früher zum Alleinstehen und zur selbständigen Entscheidung wichtiger Lebensfragen gezwungen ist, ganz bewußt wird (8). Seinsgrundlage sittlicher Selbständigkeit ist für E. die Tatsache, daß der Mensch dem Schöpfer seines leiblich-geistigen und substanziellen Wesens auch ein bewußtes selbstverantwortetes Leben schuldig ist (96). Ein Mindestmaß sittlich-religiöser Selbständigkeit ist für jeden Christen verpflichtend. Ideal wird sie erst dadurch, daß sie zur grundsätzlichen Verantwortungsfreude gesteigert wird, die sich im freien, mühevollen oder gefährlichen Einsatz des ganzen Ich zur Verwirklichung von sittlichen Werten auch ohne Drängen der Pflicht, bzw. in nicht pflichtgemäßem Ausmaß betätigt (121). Der Begriffsanalyse folgt der Einbau der sittlichen Selbständigkeit in das christliche Gesamtethos und eine Darlegung über ihr rechtes Spannungsverhältnis zu anderen sittlichen Werten. Den Schluß bildet die Frage der fraulichen Selbständigkeit. Eine solche ist nicht bloß möglich, weil Selbständigkeit übergeschlechtlich ist, sondern gewissermaßen der adäquate Ausdruck geschöpflicher Selbständigkeit, die nun einmal keine andere als eine „Selbständigkeit in der Hingabe" sein kann (197 f.). Das vorliegende Büchlein gehört in dieselbe Kategorie wie P. Wolfs „Vom Sinn der Ehrfurcht". Es leistet wertvolle Vorarbeit zu einer tieferen, lebensteleologischen Unterbauung der Moraltheologie und Aszetik. Vielleicht vermag es darüber hinaus auch noch den einen oder anderen religiösen Erzieher in seinen bisherigen „tutioristischen" Methoden zu erschüttern und die Zeitnotwendigkeit einer Erziehung zur religiös-sittlichen Selbständigkeit nahezubringen. Th.

Alois Henn, Freundschaft. kl. 8° (102 S.) Dülmen 1936, Laumann. M —.90, geb. M 1.50. — Ein Büchlein, das uns nicht bloß klares Wissen um Wesen und Wert der Freundschaft schenkt, sondern uns auch dafür warm werden läßt. Ist doch Freundschaft, wie uns der Verf. sagt, nicht etwas, das in Begriffen ausgeschöpft werden kann, sondern letztlich Gnade und Wagnis zugleich. Antike, scholastische wie moderne Philosophie, Väterkenntnis und vor allem ein persönliches tiefes Empfinden sind die Quellen, aus denen das Buch fließt. Wenn man an ihm etwas aussetzen wollte, so wäre es höchstens der allzu reichliche Gebrauch von Zitaten, die zudem noch oft unverbunden an den Text angefügt werden. Th.

Paul Wolf, Vom Sinn der Ehrfurcht. kl. 8° (125 S.) München o. J. (1935), Kösel u. Pustet. M 2.50. — Seit Descartes ist der neuzeitliche Mensch mehr und mehr von der ganzheitlichen Haltung seines Denkens zur Verabsolutierung des Intellekts abgefallen. Die Folge davon ist eine totale Verzweckung des Kosmos, damit verbunden der Tod aller Ehrfucht vor dem Seienden und seinen Gesetzen. Dieser verkehrten Haltung gegenüber entwickelt nun W. seinen Begriff der Ehrfurcht. Erst phänomenologisch: Ehrfurcht ist ihm

„jener metaphysische Affekt unseres Geistes, in dem uns das Reich des Seins und seiner Wertfülle erst wirklich erschlossen wird" (31). Es folgt ein anregender Exkurs über Ehrfurcht und Erkennen. Metaphysisch gesehen ist Ehrfurcht — W. spricht von der religiösen — nichts anderes als der der *analogia entis* zugeordnete Affekt. Das folgende Kapitel kämpft gegen Schiefheiten in der Ehrfurchtsauffassung der dialektischen Theologie. Daran reiht sich die Darstellung der Ehrfurcht bei Thomas von Aquin, Bonaventura, Newman und Scheeben. Aus der allseitigen ontischen Abhängigkeit von Gott erwächst die sittliche Pflicht ehrfürchtigen Geöffnetseins gegenüber dem Einbruch einer allfälligen Selbstoffenbarung Gottes. Ein solcher erfolgt tatsächlich in Christus. Damit wird die allgemein metaphysische Ehrfurcht von selber zur christlichgläubigen (105 f.). War sie bis dahin Wegbereiterin des Glaubens so wird sie von jetzt unerläßliche Vorbedingung tieferer Erschließung der göttlichen Wirklichkeit in der theologischen Forschung. Das Büchlein endet mit einer konkreten Zeichnung des ehrfürchtigen Menschen. — W. schenkt uns hier eine ganz wertvolle Vorstudie zu einer Aszetik bzw. Moral, wie wir sie heute fordern müssen. Die Begriffsanalyse befriedigt vollauf, ebenso der beständige Durchblick in die geistige Situation der Gegenwart innerhalb und außerhalb der Kirche. Nur der Bemerkung über die Fundamentaltheologie (116) vermögen wir nicht beizupflichten, weil sie die „Vernünftigkeit" des Glaubens zu gefährden droht. Th.

Konrad Hock, Der Wandel in Gottes heiliger Gegenwart. 11. Aufl. 3 Bde. kl. 8° Vechta i. O. 1936, Albertus-Magnus-Verlag. I: Die unerschöpflichen Reichtümer des Wandels in Gottes Gegenwart. (200 S.) M 1.50; II: Der vorübergehende Wandel in Gottes Gegenwart. (176 S.) M 1.35; III: Der immerwährende Wandel in Gottes Gegenwart. (238 S.) M 1.65. — Der Verf. († 1935) übergab vor seinem Hinscheiden dem Verlag eine Neubearbeitung seines Werkes „Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes" (4. u. 5. Aufl., Würzburg 1919), das bei seinem erstmaligen Erscheinen mehrfach Widerspruch hervorgerufen hat. Die neue Ausgabe weist eine Umstellung und Verteilung des Stoffes auf drei Bändchen, übersichtlichere Textgestaltung und mannigfache Erweiterungen und Verbesserungen auf. Den Einwänden, zu denen H. in den früheren Auflagen im Schlußkapitel Stellung nahm, ist jetzt durch die klaren positiven Darlegungen (besonders III, 9ff. und 73ff.) der Boden entzogen. Die Quellenangaben sind an den Schluß eines jeden Bändchens verwiesen. Bei einem Werk, das vor allem der Praxis dienen will, wird man es nicht als großen Mangel empfinden, daß nicht gar alle Zitate belegt sind und die belegten nicht immer aus erster und ganz zuverlässiger Hand stammen. Die eine oder andere Unebenheit ist in der Neuausgabe übersehen; z. B. wird I, 83 von der Demut gesagt, sie bestehe „wesentlich darin, daß wir von uns eine schlechte Meinung haben", während II, 150 richtiger und genauer gesagt wird: „Die Demut besteht ihrem Wesen nach darin, daß wir uns selbst als das erkennen, was wir sind, als schwache Geschöpfe und arme Sünder, und daß wir infolge dieser Selbsterkenntnis von uns eine geringe Meinung haben, ja uns selbst verachten". Noch mehr hätte hervorgehoben werden sollen, daß der Wandel in der Gegenwart Gottes, wie ihn die Heiligen gelehrt und gepflogen haben, doch wesentlich vom Gesamtstand des geistlichen Lebens abhängt und dieser hinwieder aus

vielen und verschiedenen Dingen und Einflüssen gebildet wird. Kurze Andeutungen in diesem Sinn finden sich III, 61. 80. 82; ob sie genügen, ist fraglich. Die etwas resignierte Bemerkung H.s: „Es hat vielleicht doch jener nicht ganz unrecht, der da sagte, um ein Buch, das von der Vergegenwärtigung Gottes handle, zu verstehen, müsse man wenigstens einigermaßen das innerliche Leben schon geübt haben" (II, 9), hat ihren guten Sinn. Aber im ganzen muß man sagen, daß das Buch bei dem Streben nach Klarheit und Mäßigung, das in der neuen Bearbeitung sichtlich zutage tritt, kaum Schaden, wohl aber viel Nutzen bringen wird. Engelbert Maaß S. J.

Maria Veronika Rubatscher, Die Schmerzensreiche von Capriana. kl. 8° (138 S.) Innsbruck o. J., Fel. Rauch. M 1.80, geb. M 2.70. — Das Buch erzählt die Lebensgeschichte der einst vielgenannten Stigmatisierten des Fleimstales Domenika Lazzari (1815—1848). Es ist anzuerkennen, daß die Dichterin den im Vorwort ausgesprochenen Vorsatz hält: „Einer solchen Aufgabe gegenüber muß der Dichter in Ehrfurcht schweigen. Er darf nicht freier Erzähler und Gestalter sein" (8). Wenn trotz des nicht gerade umfangreichen Quellenmaterials das Bild der Dulderin im Rahmen ihrer Zeit, ihres Landes und Volkes uns plastisch entgegentritt, so verdanken wir das doch der dichterischen Begabung der Verf. Am zeitgeschichtlichen Rahmen fällt besonders auf die große Zahl mystisch Begnadeter, die dazumal in Südtirol lebten. Verwunderlich ist, daß trotz der häufigen Erwähnung des ekstatischen „Kalterer Fräuleins" Maria von Mörl niemals ihre Biographie von Maria v. Buol „Ein Herrgottskind" (Innsbruck 1928, Vereinsbuchhandlung) genannt wird. M.

Henri Bremond, Das wesentliche Gebet. gr. 8° (291 S.) Regensburg 1936, Pustet. M 5.50, geb. M 6.80. — Nun besitzen wir endlich das Schönste aus B.s Hauptwerk: „Histoire littéraire du sentiment religieux en France" in flüssiger, deutscher Übersetzung. Die Auswahl ist so getroffen, daß sie eine fast abgerundete Theologie des inneren Gebetes bildet. In unübertrefflicher Weise versteht es der Verf., die ausgewählten Autoren so sprechen zu lassen, daß sie mit eigenen Worten B.s persönliche Ideen darstellen. Was er aus den alten Meistern des 16. und 17. Jh.s bietet, ist wirklich religiöse Substanz, die unsere heutige Alltagsproduktion auf aszetischem Gebiet weit hinter sich läßt. In B. vereinigt sich in glücklicher Weise der Metaphysiker mit dem Dichter. Die theologischen und psychologischen Vertiefungen der Gedankengänge seiner Gewährsmänner sind immer klar und anregend. Doch bleiben sie zuweilen zu sehr bloß Anregungen, die einer Systematisierung und tieferen spekulativen Durcharbeitung noch bedürften.

Dom. Thalhammer S. J.

J. V. Bainvel, Das innerliche Leben des Katholiken. Übersetzt von Karl Niebling. kl. 8° (104 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 1.50, geb. M 2.40. — Nach einem kurzen Überblick über den objektiven Aufbau der religiösen Wirklichkeit (Gott—Mittler—Kirche) hebt der Verf. die Wesenszüge am katholischen Leben deutlich heraus. Vor allem seine übernatürlichen Grundkräfte (Glaube, Hoffnung, Liebe), seine Konzentration um den geschichtlichen, himmlischen, eucharistischen Christus. Maria spielt in dieser Ideenwelt eine große Rolle, aber immer nur an Christi Seite, nie an seiner Stelle. Konkrete Verwirklichung unserer Verbindung mit Christus dem Haupt ist die Kirche.

Das katholische Leben trägt wesentlich Gemeinschaftscharakter, ist orientiert an den objektiven Heilstatsachen und erfüllt von persönlich-aszetischem Streben. Die ruhige, sachliche Darlegung ist geeignet, dem Katholiken in der Fülle der religiösen Gedankenwelt die großen, einfachen Prinzipien sichtbar zu machen, den Außenstehenden aber von so manchem Vorurteil gegen katholisches Wesen zu befreien. F. Dander S. J.

Ferdinand Kastner P. S. M., Marianische Christusgestaltung der Welt. 2. Aufl. gr. 8° (320 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 3.80, geb. M 5.80. — Die Aufgabe, der das Buch dienen will, wird in einer geistesgeschichtlichen Einführung sichtbar: zur inneren Überwindung des bewußt antichristlichen Menschentums braucht es einen klassischen katholischen Lebensstil für unsere Tage, die christliche Werktagsheiligkeit, die Christusgestaltung der Welt. So behandelt denn der erste, mehr als die Hälfte des Ganzen umfassende Teil die dogmatischen Grundlagen. Zunächst — in einer für den Gesamtzweck des Werkes wohl zu weit ausholenden Weise — dogmengeschichtliche Vorfragen über die beiden Aspekte des Erlösungswerkes, namentlich über die geschichtlichen Wandlungen in der wissenschaftlichen Gnadenlehre; sodann die Gotteskindschaft, ihre Verwurzelung im trinitarischen Leben, ihre Eigenart als Christusgliedschaft (vornehmlich in Anlehnung an Scheeben). Der Verf. neigt zur Annahme einer somatischen Gegenwart der verklärten Menschheit Christi in seinen Gliedern, freilich nicht im Sinne der lutherischen Ubiquitätstheorie, auch nicht einer *unio hypostatica*, sondern einer *‚praesentia ratione intimae penetrationis et transformationis'* (195—197). — Der zweite Teil hat zum Gegenstand die Christusgestalt der Welt: die christliche Heiligkeit in ihren Stufen und namentlich die „Wege" der katholischen Frömmigkeit (das liturgisch-sakramentale Leben einerseits, die aszetische, zielstrebige religiöse Bildungsarbeit anderseits), die nicht als Gegensätze aufzufassen sind, sondern als Ergänzungen. — Der dritte Teil ist gewidmet der Stellung Marias im Organismus des katholischen Glaubens und Lebens. In der Marienverehrung (zu welcher „marianische Gebundenheit", d. h. Marienliebe, und „marianische Haltung", d. h. Nachahmung Marias gehören) erblickt der Verf. einen organischen Ansatzpunkt, oder ein organisches Durchgangsstadium, oder ein organisches Teilziel der katholischen Gesamterziehung; der marianische Weg ist „der konkrete, anschauliche, gesicherte und darum auch volkstümliche liturgische Weg", aber zugleich auch „der leicht gemachte aszetische Weg", will also durchaus keinen Gegensatz zu den übrigen Funktionen katholischer Frömmigkeit besagen (289–291). — Wie immer man sich zu den einzelnen Formulierungen stellen mag, jedenfalls wird man dem Verf. darin beistimmen müssen, daß die organischen Werdegesetze des religiösen Lebens (gleichzeitiges, aber nicht gleichmäßiges Wachstum in den verschiedenen Belangen) keineswegs einfachhin zusammenfallen oder verwechselt werden dürfen mit den Baugesetzen der objektiven religiösen Wahrheits- und Werthierarchie (257—261). Daraus allein schon rechtfertigt sich die Warnung vor unbesonnener Herabsetzung verschiedener Formen der Volksfrömmigkeit, namentlich aber der intensiveren Marienverehrung, als „Fehlentwicklungen", die vom Wesenhaften ablenken. So will das Buch gegenüber der Gefahr unbegründeter und unfruchtbarer Gegensätzlichkeiten, die religiösen Erneuerungsbewegungen droht, die gesunde

Mitte aufzeigen zwischen einem nüchtern-rationalistischen Geist und einem unerleuchteten Vitalismus; will ein Beitrag sein zur organischen Gesamtschau des christlichen Lebens. D.

Benedikt Baur O. S. B., Werde Licht! Liturgische Betrachtungen an den Sonn- und Wochentagen des Kirchenjahres. 3 Bde. II. Teil: Osterfestkreis kl. 8° (XII u. 507 S.) Freiburg 1937, Herder. M 3.20, geb. M 4.80. — B. schenkt uns ein liturgisches Betrachtungsbuch. Der Band für den Osterfestkreis liegt vor, die beiden andern Bände — für Pfingst- und Weihnachtsfestkreis — sollen zeitgerecht noch in diesem Jahr erscheinen. Berücksichtigt ist fas nur das Missale — im Unterschied von Parsch, Das Jahr des Heiles. Für die Sonn- und Festtage werden in der Regel zwei, an Tagen mit besonders reicher Liturgie, wie Karsamstag, drei Betrachtungen vorgelegt. Die erste faßt die Gedanken des ganzen Meßformulars oder der Zeit zusammen, die zweite führt die Hauptgedanken weiter aus. An Wochentagen ohne Eigenmessen werden einzelne Gedanken der Sonntagsmesse oder der Festzeit herausgegriffen. Von Heiligenfesten sind nur Mariä Verkündigung und Sieben Schmerzen, Fest und Schutzfest des heiligen Josef, Agatha, Scholastika und Benedikt mit Betrachtungen bedacht. Jede Betrachtung hat drei Teile: der erste ist eine Einfühlung mit knappen liturgiegeschichtlichen Bemerkungen, wenn und soweit solche für das Verständnis des Meßformulars nötig sind. Der zweite Teil entwickelt die Hauptgedanken, vornehmlich aus Epistel und Evangelium; der dritte gibt Anwendungen fürs Leben, jedoch nicht sosehr für Einzelfälle, vielmehr kommt es auf die dem Geist der Liturgie entsprechende Gesamthaltung an. Die Betrachtungen selbst sind nicht einfach Reflexionen über liturgische Texte; auch auf Schriftexegese ist bewußt verzichtet. Der Betrachtende soll sich in die Gedanken und Stimmungen versenken, die die Liturgie eben zum Ausdruck bringen will. Überlegungen und Affekte, die dabei in der Seele erwachen, werden soweit möglich — mitunter zu reichlich — mit Worten der Liturgie oder der Hl. Schrift ausgesprochen. Die Liturgie ist freilich nicht immer so klar, daß man alle Ausdeutungen B.s als zwingend ansehen wird. Auch wird dadurch, daß die Gedanken nicht immer scharf genug geschieden werden, und infolge des beabsichtigten Außerachtlassens des Persönlichen und Konkreten das Betrachten zuweilen nicht leicht. Aber kein Betrachtungsbuch kann die eigene Arbeit entbehrlich machen, und wer die nicht scheut, hat hier ein vorzügliches Mittel, daß er tiefer in den Geist der Liturgie eindringe, sie verständnisvoller mitfeiere und die dabei gewonnene Haltung ins Leben mitnehme. — S. 153 vorletzte Zeile ist ein störender Druckfehler: Äbte statt Ärzte (Kosmas und Damian); S. 189 Mitte: „sein" statt „kein" Mitleid. M.

E. De Vroye S. J., Acht Tage Exerzitien nach der Methode des hl. Ignatius. Deutsch von Johannes Sternaux S. J. kl. 8° (670 S.) Braine-le-Comte (Belgien) 1935, Zech. Belgas 4.—. Der im Jahre 1929 verstorbene Verf. gibt hier einen achttägigen Exerzitienkurs im engen Anschluß an das Exerzitienbuch. Jeder Tag steht unter einer eigenen Devise: Tag der Sammlung, der Zerknirschung, der Reinigung usf., und ist mit vier Vorträgen bedacht, dazu Einleitung und Schluß. Die Exerzitien wurden den jungen Ordensmitgliedern gehalten. Die ziemlich ausführlichen Betrachtungen sind klar disponiert und entbehren nicht der Wärme. Beim Fundament und den

Sündenbetrachtungen wäre etwas mehr Zeitnähe angebracht. Bei Schilderungen aus dem Leben Jesu überläßt sich der Verf. zuweilen etwas stark der eigenen Phantasie z. B. S. 324 ff. (das verborgene Leben Jesu). Die Übersetzung ist im allgemeinen gut. Pietät statt Frömmigkeit (343 unten) ist undeutsch, hl. Therese (441 unten) ungewöhnlich. S. 326 Z. 1 ist ein störender Druckfehler. Warum viele Zitate aus der Hl. Schrift und dem Exerzitienbüchlein nur lateinisch gebracht werden, ist nicht recht einzusehen. Beim Bedürfnis nach Abwechslung ist das Buch für Exerzitienleiter und für Selbstexerzitien ein brauchbarer Wegweiser. M.

Donatus Haugg, Rosenkranz und Frauenseele. 12° (83 S.) München o. J. (1935), Kösel u. Pustet. M 1.60. — H. bringt feine Gedanken in geschliffener Sprache über Gebet, Arbeit, Frauentum, Opfer im Anschluß an den Rosenkranz als Ganzes, nicht so sehr an die einzelnen Geheimnisse. Der Ton ist auf das Frauengemüt abgestimmt und m. E. gut getroffen. Hie und da etwas mehr Klarheit und Kraft könnte die Frauenseele wohl noch vertragen. M.

Donatus Haugg, Vom Geheimnis der heiligen Messe. 8° (155 S.) München o. J. (1936), Kösel u. Pustet. M 2.80, geb. M 4.—. Das Buch will „von allen Seiten her das Verständnis und die Liebe zur heiligen Messe wecken. Es kam dem Verf. dabei ganz und gar auf das Grundsätzliche, auf das Substanzielle der heiligen Meßfeier an", so heißt es im Geleitwort (9). Ganz hat H. dieses Ziel wohl nicht erreicht. Dazu ist es zu hochgespannt und erforderte es mehr wissenschaftliche Vorarbeit, als das Buch verrät. Immerhin wird es auch in dieser Form Nutzen stiften können. Manchem Leser dürften freilich die Blumigkeit des Stils und die zahlreichen Worthäufungen und unmöglichen Wortverbindungen die Freude an den vielen guten Gedanken, die es enthält, etwas verderben. Dom. Thalhammer S. J.

Jesus und sein Priester. Gedanken über die Größe und Heiligkeit des Priestertums. Hrsg. von Josef Staudinger S. J. kl. 8° (VIII u. 296 S.) Freiburg 1936, Herder. M 3.40, geb. M 4.60. — Das Buch stellt eine deutsche Überarbeitung des von P. Jacques Millet S. J. in dritter Auflage herausgegebenen Werkes eines unbekannten französischen Autors dar: Jésus vivant dans le prêtre. Es wendet sich an den Seelsorgsklerus. Christus, das erhabene Vorbild und Ideal des Priesters in allen Phasen seines Lebens, von der stillen Verborgenheit in Nazareth bis zu seiner Verklärung im Himmel, ist das Thema. Es soll nicht ein dogmatischer Traktat über die Größe des Priestertums vorgelegt, auch nicht ein bisher der Welt verborgener tieferer Sinn des Priestertums erschlossen werden, wie man das in letzter Zeit an so manchen Ehebüchern sehen konnte. Die alten, aus der Hl. Schrift und den Kirchenvätern bekannten Gedanken werden dargeboten, aber in einer ganz schlichten, edlen, zu Herzen gehenden und die Herzen bewegenden Weise. V. Naumann S. J.

Richard Gräf C. S. Sp., Ja Vater. Alltag in Gott. kl. 8° (294 S.) Regensburg 1936, Pustet. M 3.80. — Der Verf. will den einfachsten Weg zur Vollkommenheit zeigen, unbeschwert von Übungen, Methoden, Systemen: er besteht in der Erfüllung des Willens Gottes. Man kann den Ausführungen nicht widersprechen, gewinnt aber bei der Lektüre der ersten Kapitel den Eindruck, der aufgezeigte Weg scheine deswegen so einfach, weil vom konkreten Leben

doch allzusehr abstrahiert wird. Und schließlich mündet auch dieser Weg bei den Übungen, darunter Betrachtung und Partikularexamen. Hier geht der Verf. auch auf Einzelheiten ein und macht manche treffliche Bemerkung.

Engelbert Maaß S. J.

Hubert Reinartz O. S. C., Dich ruft Christus! Ein Weck- und Werberuf aus dem Kloster an junge Menschen. 8° (183 S.) Leutesdorf a Rh. o. J. (1936), Johannesbund. M 1.80. — Das Büchlein ist eine Werbeschrift fürs Klosterleben, nicht für einen bestimmten Orden. Es ist mit viel Begeisterung geschrieben. Das erste Kapitel liest man aber fast mit einem gewissen Bangen, so hoch ist der Idealismus gespannt. In den folgenden Abschnitten, in denen das Ordensleben mehr im einzelnen geschildert wird, kommt auch das Menschliche zu seinem Recht. Bei den nicht wenigen Zitaten aus Karrers Sammlungen von Mystikertexten „Der mystische Strom" wäre die Angabe der Verfasser der einzelnen Stücke erwünscht. M.

François Mauriac, Leben Jesu. Übersetzt von Robert Scherer. 12° (XV u. 281 S.) Freiburg 1936, Herder. M 2.60, geb. M 4.20. — Der Verf. sagt im Vorwort, daß weder die gelehrten noch die frommen Bücher über Christus ganz befriedigen. Da will es der Dichter versuchen. Das erinnert an Papini (Lebensgeschichte Christi; vgl. ZkTh 49 [1925] 115 ff.) und reizt zum Vergleichen. Beide sind namhafte Dichter, beide glauben an den Gottmenschen; im Bekenntnis der Gottheit Christi ist M. klarer und entschiedener. Beide wollen das echt Menschliche an Jesus aufzeigen. Während Papini mehr das allgemein Menschliche und Anziehende hervorhebt, betont Mauriac, wie Jesus wirklicher Mensch, aber doch wieder so ganz anders als die andern war und Gegensätze — aber nicht Widersprüche — in sich vereinte. Mauriac ist wortkarger im Erzählen, bringt weniger zeitgeschichtliches Detail, hält sich genauer an Text und Chronologie der evangelischen Berichte, in den Reflexionen ist er kürzer. Beide machen Ausfälle auf Ungläubige, Laue und „Fromme"; Mauriac auf letztere besonders. Papini kämpft sozusagen mit dem Speer, Mauriac schießt mit Pfeilen. Beide schlagen aber auch an die eigene Brust, öfter und kräftiger Mauriac. Ihm ist Jesus ganz besonders der Freund der Sünder. Das Kraftvolle, Lebendige und Geistreiche in diesem Christusbuch wird vielen gefallen. Es wird denn auch bereits das Erscheinen der 2. Auflage gemeldet. M.

Elisabeth von Schmidt-Pauli, Der Heilige Geist, die Liebe Gottes. Spuren im All. kl. 8° (190 S.) Regensburg 1936, Pustet. — Die Dichterin gestaltet hier das Dogma vom Hl. Geist, von seiner Existenz im dreifaltigen Leben Gottes und seinem Wehen und Wirken im Schöpfungs- und Erlösungswerk zu einem begeisterten Hymnus. Kirchenlehre, Heilige Schrift, Liturgie, vor allem die orientalischen Väter bilden den tragenden Grund.

Dom. Thalhammer S. J.

Teresia Renata de Spiritu Sancto O. Carm., Die siebenfache Gabe. Mit Geleitwort von Martin Grabmann. kl. 8° (X u. 128 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. M 1.50, geb. M 2.—. Ein anderes Buch über den Hl. Geist, vielleicht mit weniger dichterischer Gestaltungskraft geschrieben als das eben angeführte, aber an theologischer Tiefe und persönlichem Erlebnisgehalt es wohl übertreffend. Reiche Verwendung der Heiligen Schrift, große Ver-

trautheit mit der patristischen Literatur wie mit dem mystischen Schrifttum zeichnen es aus. Th.

Rudolf Graber, Die Gaben des Heiligen Geistes. 8° (208 S.) Regensburg 1936, Pustet. M 3.40, geb. M 4.40. — Dieses dritte Hl.-Geist-Buch unterscheidet sich von den vorstehenden durch seinen wissenschaftlichen Charakter. Es bietet nach einem einleitenden Teil über die Gaben des Hl. Geistes im Dunkel des alttestamentlichen Glaubens und der Symbole in klarer und auch sprachlich gefälliger Darstellung die wesentliche theologische Spekulation über den Gegenstand. Aus dem Buch spricht nicht bloß gründliches Studium, sondern auch lebendiges Berührtsein von der Sache selbst. Der *valor dogmaticus* für die Existenz der sieben Gaben ist mit *fidei proximum* wohl etwas zu hoch gegriffen. Eine Frage drängt sich einem bei der scholastischen Gabenspekulation allerdings immer wieder auf, ob die biblischen Grundlagen aus sich heraus auch wirklich in diese Richtung der Spekulation drängen und nicht vielmehr bestimmte aristotelisch-philosophische Voraussetzungen der Schriftlehre in manchen Punkten Gewalt antun. Dabei mag immerhin der Grundgedanke der Gabentheologie der Wahrheit entsprechen. Vgl. dazu auch den Aufsatz: Gnade und Seelenleben, oben 163 ff. Th.

Beachten Sie bitte den dieser Nummer beiliegenden Prospekt über das Werk „Spinoza“ aus dem Verlag Aschendorff, Münster i. W.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck u. der Ordensobern

DIE LEHRE DES HL. THOMAS VOM GÖTTLICHEN VORHERWISSEN DER FREIEN WILLENSAKTE DER GESCHÖPFE

VON JOHANN STUFLER S. J. — INNSBRUCK

In einem unlängst im Freiburger „Divus Thomas" erschienenen Artikel[1]) nimmt P. Meinrad Benz O. S. B. Stellung gegen das fünfte Kapitel meiner vor Jahresfrist herausgegebenen Schrift[2]), in der ich vor allem aus I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5 nachzuweisen versuchte, daß der hl. Thomas kein Vorherwissen der freien Willensakte aus der Kausalität Gottes kenne. Die Tendenz dieses Kapitels war gegen die seit Bañez[3]) in der thomistischen Schule allgemein eingebürgerte Ansicht gerichtet, der Aquinate lehre eine den geschöpflichen Willen unfehlbar prädeterminierende göttliche Vorherbewegung und leite aus ihr primär das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte ab. Mein neuester Gegner ist nur in einem Punkte mit mir einer Meinung, daß nämlich die Lehre vom göttlichen Vorherwissen in engem Zusammenhange stehe mit der Lehre von der Mitwirkung Gottes zu den freien Handlungen der Geschöpfe; im übrigen glaubt er, daß ich den hl. Thomas glattweg mißverstanden habe (S. 268). Darum schließt er seinen Artikel mit den Worten:

„Mag jedoch das Ergebnis unserer Untersuchung von dem Stuflers gänzlich abweichen, so ist doch vorbehaltlos seiner Beurteilung des Zusammenhangs der thomistischen Lehre vom göttlichen Vorherwissen mit der von der göttlichen Bewegung des Willens zuzustimmen. Da also P. Stufler den hl. Thomas in bezug auf das göttliche Vorherwissen so sehr mißverstanden hat, wird es damit seine Richtigkeit haben, daß auch seine Ausführungen über die göttliche Willensbewegung (im IV. Kapitel seines Werkes) in die Irre gegangen sind" (S. 272).

---

[1]) Meinrad Benz O. S. B., Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe bei Thomas von Aquin in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5: Divus Thomas XIV (Freiburg 1936) 255—273.

[2]) Johann Stufler S. J., Gott, der erste Beweger aller Dinge. Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin (Philosophie u. Grenzwissenschaften VI, 3/4). Innsbruck, Rauch 1936, 145—179.

[3]) P. Benz scheint sich sehr daran gestoßen zu haben, daß ich sehr häufig von Bannesianern und bannesianischem System sprach. Er versieht diese Ausdrücke in seinem ganzen Artikel fleißig mit Gänsefüßchen. Ich kann versichern, daß von meiner Seite hierbei keine Nebenabsicht vorlag; ich wollte nur das nicht als thomistisch bezeichnen, was nach meiner Überzeugung es nicht ist. Um jedoch die Empfindsamkeit gewisser Kreise zu schonen, will ich im folgenden das als „thomasisch" bezeichnen, was nach meiner Überzeugung wirkliche Lehre des hl. Thomas ist, als „thomistisch" dagegen das, was Eigengut jener Schule ist, die sich selbst Thomisten nennen.

Trotz des kategorischen Tones, in dem P. Benz sein Endurteil ausgesprochen hat, konnte ich mich nach sorgfältiger Prüfung nicht überzeugen, daß seine Thomasinterpretation wahr und die meine falsch sei. Die Gründe sollen im Nachfolgenden dargelegt werden. Dabei winkt ja, wie mein Gegner selbst bemerkt, „die tröstliche Hoffnung, ein seit Jahrhunderten die Geister quälendes Problem mit Leichtigkeit und ohne langwierige Schlußfolgerungen seiner Lösung näher zu bringen und Frieden zu schaffen, wo Streit war" (S. 256). Zu diesem Ende wollen wir vor allem den genannten Artikel 5 aus I. Sent. d. 38 q. 1 aufs neue eingehend und gewissenhaft untersuchen und uns, ebenso wie P. Benz, bestreben, ihn „ohne alle Voreingenommenheit aus den Worten des hl. Thomas hier und anderwärts zu verstehen, ohne etwas Fremdes in ihn hineinzudeuten" (S. 256).

Der 5. Artikel behandelt die Frage: *Utrum scientia Dei sit contingentium.* Da zu den *contingentia* vor allem die *contingentia ad utrumlibet*, d. i. die freien Akte, gehören, gilt das dort Gesagte natürlich in erster Linie von diesen. Der Text, soweit er für unsere Untersuchung in Betracht kommt, lautet:

Contingentia enim videtur duplici ratione effugere divinam cognitionem. Primo propter ordinem causae ad causatum, quia causae necessariae et immutabilis videtur esse effectus necessarius; unde cum scientia Dei sit causa rerum et sit immutabilis, videtur quod non possit esse contingentium. Secundo propter ordinem scientiae ad scitum, quia, cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis, etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit, ut patet in scientia nostra, quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum.

Sed neutrum horum removet scientiam contingentium a Deo. Et de primo quidem satis manifeste potest accipi. Quandocumque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam, quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in causa secunda, ut patet in floritione arboris, cuius causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum; et ideo mediantibus causis secundis necessariis producit effectus necessarios, ut motum solis et huiusmodi; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes.

Sed adhuc manet dubitatio maior de secundo; quia causa prima necessaria potest esse simul cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito.

Diese *certitudo in scito* findet der hl. Thomas, wie er des weiteren ausführt, darin, daß Gottes Ewigkeit alle Zeiten in sich einschließt und daher sein Intellekt alles Außergöttliche, auch das kontingent Zukünftige, als sich gegenwärtig, als wirklich existierend erkennt. Darum schließt er den Artikel mit den Worten:

Et ita patet, quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere, cum intuitus eius ad rem contingentem referatur secundum quod praesentialiter in actu est, quando iam esse eius determinatum est et certitudinaliter cognosci potest.

Der hl. Thomas bringt gegen die Möglichkeit einer göttlichen Erkenntnis der kontingenten und freien Handlungen der Geschöpfe zwei Schwierigkeiten vor. Die erste, die gegen die Vereinbarkeit der ewigen, unveränderlichen und darum notwendigen Kausalität des göttlichen Wissens mit der Kontingenz und Freiheit in den Geschöpfen gerichtet ist, erklärt er als leicht löslich: *De primo quidem satis manifeste potest accipi.* In meiner Schrift wies ich darauf hin, daß Thomas sich hier in Gegensatz stelle zur thomistischen Schule. Denn diese findet in der Erklärung dieser Vereinbarkeit nicht bloß eine große Schwierigkeit, sondern sogar ein für den menschlichen Verstand undurchdringliches Geheimnis, das nur durch den Glauben erfaßt werden kann, wie mehrere Anhänger derselben ausdrücklich zugeben. Daraus schloß ich, daß diese auffallende Verschiedenheit zwischen Thomas und seinen thomistischen Auslegern ein klares Zeugnis sei, daß beide über die Natur der göttlichen Kausalität ganz abweichende Anschauungen haben (S. 147 f.).

Darauf erwidert P. Benz:

„Der Widerspruch ist aber nur scheinbar. Der hl. Thomas redet eben nur von der *quaestio facti*, daß die Kausalität Gottes die Freiheit nicht aufhebe, nicht von der *quaestio iuris*, vom *modus*, wie das geschehe. Die ‚Bannesianer' finden aber das Geheimnis gerade im *modus*, nicht im *factum*" (S. 258).

Von dieser Antwort dürfte wohl kaum ein Leser befriedigt sein, da sie dem wissenschaftlichen Ernst des hl. Thomas ein sehr schlechtes Zeugnis ausstellt. Nach P. Benz würde er der Behauptung, die göttliche Kausalität hebe die Freiheit auf, nur die andere Behauptung gegenüberstellen, sie hebe dieselbe nicht auf, und trotzdem erklären, damit sei die Schwierigkeit offensichtlich *(manifeste)* beseitigt. Seit wann ist denn eine Schwierigkeit dadurch gelöst, daß man sie einfach negiert? Nein, eine solche Methode darf man dem hl. Thomas nicht zuschreiben. Sooft er eine Schwierigkeit bringt, zeigt er auch ihre Haltlosigkeit auf und gibt den *modus* an, wie sie zu lösen ist.

In Wirklichkeit gibt der hl. Thomas auch den *modus* an, wie göttliche Kausalität und geschöpfliche Freiheit in Einklang gebracht

werden können. Und dieser ist so einfach und leicht verständlich, daß ihn jeder begreifen kann, wenn er nur nicht mit Voreingenommenheit an die Lektüre seines Textes herantritt. Er sagt: Sooft mehrere *causae ordinatae* zusammenwirken, folgt der letzte Effekt in seiner Notwendigkeit und Kontingenz immer der nächsten Ursache. Dies wird durch den Satz begründet: *quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae.* Es kommt vor allem darauf an, den wahren Sinn dieses Axioms festzustellen, weil von ihm das richtige Verständnis der ganzen Beweisführung und damit die Lösung der Schwierigkeit abhängt. P. Benz meint, der Satz „will besagen, daß Gott seinen Einfluß, seine Kausalität anpasse der Natur und der Disposition der zweiten Ursache und so durch sie unfehlbar die gewollte Wirkung hervorbringe" (S. 259). So interpretieren ihn auch gewöhnlich die Thomisten; sie meinen, Gott passe seine unfehlbar wirksame *praemotio physica* so der Natur der zweiten Ursachen an, daß er durch sie in den notwendigen Ursachen notwendige Wirkungen, in den freien dagegen freie Wirkungen hervorbringe, aber immer unfehlbar. Von einer solchen „Anpassung" ist aber in unserem Texte absolut keine Rede. Wenn P. Benz denselben nur etwas genauer betrachtet hätte, hätte er sehen müssen, daß der englische Lehrer das Axiom nicht bloß auf Gott, sondern auch auf die Sonne als erste Ursache der Veränderung in der Körperwelt anwendet, indem er unmittelbar also fortfährt:

Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in causa secunda, ut patet in floritione arboris, cuius causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis sit invariabilis.

P. Benz wird doch nicht im Ernste behaupten wollen, daß die Sonne ihre Kausalität den verschiedenen Naturen der Körper anpasse und anders die leblosen, anders die lebenden Körper bescheine, aber immer unfehlbar jene Wirkung hervorbringe, auf die ihre Kausalität hingeordnet ist, zumal Thomas ausdrücklich sagt, daß die Wirkung der Sonne durch einen Defekt der zweiten Ursache verhindert werden kann.

Der Sinn des Axioms ist demnach ein ganz anderer als jener, den ihm P. Benz mit den Thomisten beilegt. Über seine Bedeutung gibt uns der hl. Thomas selbst den sichersten Aufschluß an einer Stelle, die mit unserem Texte eine enge Verwandtschaft aufweist. Wir meinen De Malo q. 3 a. 2, wo die Frage erörtert wird: *Utrum actio peccati sit a Deo.* Der Aquinate will beweisen, daß der sündhafte Akt, insofern er ein Akt ist, von Gott verursacht ist. Er

bringt zwei Beweise; für uns kommt nur der zweite in Betracht. Obwohl die Stelle lang ist, wollen wir sie doch *in extenso* hiehersetzen, da sie wie kaum eine andere geeignet ist, uns über die Natur der *motio divina* aufzuklären. Sie lautet:

Secundo autem idem patet ratione speciali. Necesse est enim omnes motus secundarum causarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu caeli. Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium, sicut corpus caeleste est principium omnium motuum inferiorum corporum. Unde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere, quod actus peccati, inquantum est actus, sit a Deo. Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Alio enim modo causatur a motu caeli motus corporum inanimatorum, quae non movent seipsa, et alio modo motus animalium, quae movent seipsa. Rursumque alio modo consequitur ex motu caeli pullulatio plantae, in qua virtus generativa non deficit, sed producit perfectum germen; alio modo pullulatio plantae, cuius virtus generativa est debilis, et producit germen inutile. Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta; et tunc id, quod est ibi actionis, reducitur ad primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc, quod agens deficit ab ordine primi moventis, sicut dictum est; sicut quidquid est de motu in claudicatione, est ex virtute motiva animalis; sed quidquid est ibi de defectu, non est a virtute motiva, sed a tibia, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva. Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso, quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium: quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem, qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati; et sic quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo.

Um zu erklären, wie Gott durch seine Bewegung Ursache eines sündhaften Aktes sein könne, ohne selbst Ursache der Sünde zu sein, beruft sich hier der hl. Thomas auf dasselbe Axiom wie in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5, nur kleidet er es in eine etwas andere Form: *Motio primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum;* auch veranschaulicht er es wieder durch das Beispiel der Sonne und der Pflanze. Die Sonne wirkt, soviel von ihr abhängt, auf alle Pflanzen gleichmäßig ein; sie macht keinen Unterschied und paßt ihren Einfluß nicht den verschiedenen Pflanzen an. Gleichwohl bringt ihre Kausalität

nicht in allen Pflanzen die gleiche Wirkung hervor, sondern in der einen eine vollkommene Frucht, in der anderen eine mangelhafte. Woher kommt dieser Unterschied in den Wirkungen? Daher, daß ihr Einfluß sich anders auswirkt in Pflanzen mit vollkommener, anders in Pflanzen mit schwacher oder mangelhafter Fortpflanzungskraft. Die Wirkung der *motio primi moventis* hängt nämlich wesentlich von der guten Beschaffenheit, der *debita dispositio* oder der *opportunitas mobilitatis* des bewegten Dinges ab. Ist diese vorhanden, dann ist die Wirkung vollkommen; ist sie nicht da, dann folgt notwendig eine mangelhafte Wirkung. Ähnliches gilt auch von der Willensbewegung durch Gott. Gott bewegt den Willen des Menschen zu allen seinen Handlungen, aber immer nur zum Guten, niemals zum Bösen. Wenn gleichwohl der Wille versagt, wenn er „*deficit ab ordine primi moventis*", so kommt dies daher, daß er nicht in der gehörigen Verfassung *(debita dispositio)* ist, um die göttliche *motio* zum Guten in sich zur vollen Entfaltung kommen zu lassen. Und so entsteht ein mangelhafter Akt, der, insoweit er Akt ist und eine natürliche Güte hat, auf Gott als erste Ursache zurückgeführt werden muß, insofern er aber sündhaft ist, dem menschlichen Willen allein anzurechnen ist.

Damit ist festgelegt, was der hl. Thomas in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5 mit dem Satze sagen will: *Virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae.* Der Einfluß der ersten Ursache richtet sich in ihrer Wirkung nach der Beschaffenheit der zweiten Ursache. Ist diese notwendig, dann ist auch die Wirkung notwendig; ist sie kontingent und frei und kann sie infolgedessen einen fehlerhaften Akt hervorbringen, dann ist auch die Wirkung kontingent und frei und kann fehlerhaft sein, wenn auch die Kausalität der ersten Ursache, soweit es auf sie ankommt, nur zum Guten hingeordnet ist. Mit anderen Worten: die zweite Ursache kann, wenn sie kontingent ist, der Kausalität der ersten Ursache ein Hindernis entgegensetzen, damit sie nicht den von ihr gewollten Guten Endeffekt hervorbringe. Dies veranschaulicht der englische Lehrer durch das Beispiel der Sonne, deren Strahlen aus sich die Kraft haben, einen Baum zum Blühen zu bringen, aber in einzelnen Fällen diese Wirkung nicht erzielen, weil die Fortpflanzungskraft des Baumes mangelhaft ist.

Um das Gesagte noch mehr zu bekräftigen, sei auf eine andere Stelle in De Ver. q. 2 a. 14 hingewiesen, die ein vollkommenes Gegenstück zu jener im Sentenzenkommentar bildet. Der Artikel behandelt die Frage: *Utrum scientia Dei sit causa rerum.* Im dritten Einwand wird die schon bekannte Schwierigkeit erhoben, daß alle Dinge notwendig sein müßten, wenn Gottes Wissen Ursache der-

selben wäre, weil das Wissen Gottes ewig und darum notwendig ist. Die Antwort lautet: *Ad 3 dicendum, quod effectus sequitur necessitatem causae proximae, quae etiam potest esse medium ad demonstrandum effectum; non autem oportet, quod sequatur necessitatem causae primae: quia potest impediri effectus ex causa secunda, sicut patet in effectibus, qui producuntur in generabilibus et corruptibilibus per motum corporum caelestium mediantibus virtutibus inferioribus; sunt enim effectus contingentes propter defectibilitatem virtutum naturalium, quamvis motus caeli sit semper eodem modo se habens* (vgl. auch ad 5).

Fassen wir das bisher gewonnene Resultat kurz zusammen. P. Benz glaubt 1. daß der hl. Thomas bei der Lösung der ersten Schwierigkeit nur von der Tatsache rede, daß die Kausalität Gottes die Kontingenz und Freiheit in den Geschöpfen nicht aufhebe, nicht aber vom *modus*, wie dies geschehe; 2. er glaubt, daß Thomas lehre, es gebe kein Versagen, kein *deficere* der zweiten Ursache gegenüber der göttlichen Kausalität (S. 259); 3. er glaubt, daß der hl. Thomas lehre, Gott erkenne alle freien Handlungen der Geschöpfe mit unfehlbarer Sicherheit aus seiner Kausalität (S. 258)[4]). So findet P. Benz in der Antwort auf die erste Schwierigkeit nicht bloß keine Leugnung, sondern sogar eine direkte Bestätigung der thomistischen Lehre vom Vorherwissen Gottes auf Grund seiner Kausalität. Demgegenüber wurde durch genaue Analyse des Textes unter Herbeiziehung anderer Stellen bewiesen: 1. Thomas zeigt nicht bloß, daß, sondern auch wie göttliche Kausalität und geschöpfliche Freiheit einander nicht ausschließen, und zwar auf eine leicht verständliche Weise; 2. nach Thomas erreicht die Kausalität Gottes nicht immer den von ihm intendierten Erfolg, da der geschöpfliche freie Wille ihr ein Hindernis entgegensetzen und versagen kann; 3. aus eben diesem Grunde kann Gott aus seiner Kausalität allein kein unfehlbar sicheres Vorherwissen der freien Handlungen haben.

[4]) Dieser Satz ist zweideutig. Er kann 1. den Sinn haben: Gott erkennt die freien Handlungen des Willens aus der Natur seiner Kausalität allein; so versteht ihn P. Benz mit den Thomisten, und in diesem Sinn bestreite ich ihn; 2. er kann auch so verstanden werden: Gott erkennt die freien Handlungen des Willens aus seiner Kausalität, weil er schon *in signo rationis priori* unfehlbar weiß, wie der freie Wille handeln würde, wenn er ihn auf eine bestimmte Weise durch eine aus sich nicht unfehlbar wirksame *motio* bewegen würde. So aufgefaßt ist der Satz wirklich thomasische Lehre. Es war notwendig, auf diesen Doppelsinn des Satzes schon hier aufmerksam zu machen, damit der Leser nicht verwirrt wird, wenn er später hört, daß auch ich ein Vorherwissen der freien Handlungen aus der göttlichen Kausalität zugebe. Dieses Vorherwissen ist ein wesentlich anderes als jenes, das von P. Benz und den Thomisten dem hl. Thomas zugeschrieben wird. Wir werden später darauf zurückkommen.

Noch viel klarer und bestimmter als in der Antwort auf den ersten Einwand spricht Thomas in jenen Sätzen, mit denen er zur Lösung der zweiten Schwierigkeit überleitet. Aus ihnen entnahm ich meinen Hauptbeweis gegen die von P. Benz verteidigte thomistische Ansicht. Damit der Leser sie unmittelbar vor Augen habe, seien sie hier nochmals angeführt:

Sed adhuc manet dubitatio maior de secundo; quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc cursurum et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius. Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito.

Die erste Schwierigkeit ist dadurch beseitigt, daß die Kausalität der ersten Ursache, auch wenn sie notwendig ist, den Effekt nicht notwendig hervorbringt, ja sogar mit einem *defectus,* einem Versagen der zweiten Ursache zugleich bestehen kann. *Causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae*[5]). Es ist dies genau derselbe Gedanke, den der englische Lehrer in De Ver. q. 2 a. 14 ad 3 also formuliert hat: *Potest impediri effectus ex causa secunda.* Die Kausalität Gottes bringt nicht unfehlbar jenen Effekt hervor, zu dem er die zweite Ursache bewegt; sondern nur dann, wenn in dieser eine *„opportunitas mobilitatis"* vorhanden ist. Folglich ist sie auch für Gott kein untrügliches *medium,* aus dem er die kontingenten und freien Handlungen der Geschöpfe vorherwissen kann.

[5]) P. Benz sucht sich auch hier mit seiner Anpassungstheorie zu behelfen. Nach ihm ist die erste Schwierigkeit ‚behoben durch den Hinweis, daß die unfehlbare und unwandelbare göttliche Kausalität eine jede zweite Ursache nach ihrer Natur und Disposition beeinflußt. So wird bei einem Defekt dieser Natur oder Disposition keinerlei Widerspruch bestehen zwischen der unfehlbaren Kausalität Gottes und einer unvollkommenen ‚versagenden' Wirkung der zweiten Ursache" (S. 268). Allein, ganz abgesehen davon, daß der hl. Thomas im ganzen Artikel von einer solchen Anpassung nicht redet, ja sie durch das Sonnenbeispiel geradezu ausschließt, wie früher nachgewiesen wurde, ist diese Auslegung schon aus dem Grunde unhaltbar, weil aus ihr mit logischer Notwendigkeit folgen würde, daß die göttliche Kausalität selbst mangelhaft und unvollkommen sei. Denn wenn einerseits die zweite Ursache nicht das Geringste leisten kann, wenn sie nicht von Gott dazu bewegt wird, und wenn andererseits die göttliche Bewegung so unfehlbar wirksam ist, daß die zweite Ursache genau all das ausführt, wozu sie bewegt wird, dann muß bei einem Versagen der zweiten Ursache der Grund hierfür in der göttlichen Kausalität selbst liegen. Der freie Wille versagt und begeht eine Sünde, weil eben die göttliche Bewegung nicht weiter ging als bis zu einem unvollkommenen, sündhaften Akte. Hätte sie in sich die Kraft gehabt, auch einen guten Akt hervorzubringen, dann hätte der Wille nicht versagen können, weil es nicht in seiner Macht liegt, weniger zu leisten, als wozu er von Gott bewegt wird.

Und dies hat der hl. Thomas selbst ganz offen und klar ausgesprochen, wenn er fortfährt: *Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc cursurum et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius.* „Mit diesem Satz", so schrieb ich S. 149, „hat Thomas das bannesianische System in seinem Fundamente glattweg abgelehnt". Darauf erwidert P. Benz: „Vielleicht doch nicht so ganz. P. Stufler hat nämlich den Gedankengang des hl. Thomas glattweg mißverstanden" (S. 268). Vernehmen wir, wie P. Benz dieses Mißverständnis aufdeckt:

„Nun aber erhebt sich die zweite Schwierigkeit aus dem Begriff des Wissens als Wissen. Diese scheint größer zu sein als die erste... denn Wissen ist sicheres Erkennen und schließt also in seinem Begriffe Sicherheit und Bestimmtheit im Erkannten ein, ebenso aber schließt das Kontingente und künftige Freie diese Sicherheit und Bestimmtheit aus. Also scheint für Gott ein innerer Widerspruch für die Erkenntnis des Kontingenten vorzuliegen: Das Kontingente müßte zugleich bestimmt und unbestimmt sein. Dieser Widerspruch kommt von der Sicherheit des Wissens, und nicht (wie im ersten Fall) von seiner Kausalität. Das besagen die Worte: *Et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius...* Wenn P. Stufler jene Worte: *et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius,* nimmt im Sinne: der Grund des unfehlbaren Vorherwissens liegt in der Sicherheit des Wissens und nicht in seiner Kausalität, statt: der Grund dieser zweiten Schwierigkeit liegt in der nötigen Sicherheit des Wissens und nicht in seiner Kausalität[6]), und wenn er so eine ausdrückliche Leugnung eines sicheren göttlichen Wissens des Kontingenten aus seiner Kausalität darin findet, so ist das einfach falsch und hat Grammatik und Kontext gegen sich, wie jedem Leser des lateinischen Textes ohne weiteres klar ist" (S. 269).

Nun, ich fordere meinerseits auch jeden Leser auf, sich aus dem lateinischen Text zu überzeugen, welche Interpretation einfach falsch ist und Grammatik und Kontext gegen sich hat, die meine oder die von P. Benz. Es kommt vor allem darauf an festzustellen, auf was sich das Pronomen *hoc* bezieht. Nach allen Regeln der Grammatik kann dies nur das unmittelbar Vorausgehende sein. Unmittelbar aber ging voraus: *Scientia Dei non potest simul stare sum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc cursurum et iste deficiat a cursu.* Der hl. Thomas hatte also unmittelbar vorher behauptet, es sei unmöglich, daß Gott in seinem Vorherwissen irre, daß er z. B. ein kontingentes Ereignis vor-

[6]) Auf diese Unterscheidung zwischen der Sicherheit des göttlichen Wissens und der Kausalität desselben, auf die P. Benz so großes Gewicht legt und die er ganz falsch ausdeutet, werden wir später zu sprechen kommen. Einstweilen genügt die Bemerkung, daß er auch dem Vorherwissen Gottes aus seiner Kausalität die „nötige", ja absolute Sicherheit zuschreibt. Wie kann also die zweite Schwierigkeit in der „nötigen Sicherheit des Wissens" liegen?

herwisse und dieses dennoch nicht eintrete. Diese Unmöglichkeit eines Irrtums in dem göttlichen Vorherwissen meint er also mit dem Worte *hoc*. Der Sinn kann daher nur der sein: dies, daß nämlich jeder Irrtum im Vorherwissen Gottes ausgeschlossen ist, hat seinen Grund in der *certitudo scientiae* und nicht in ihrer *causalitas*. Mit anderen Worten: die Kausalität Gottes allein und für sich genommen gewährt keinen hinreichenden Grund für ein sicheres Vorherwissen der kontingenten und freien Handlungen der Geschöpfe. Dies allein kann nach der Grammatik und dem Kontexte der wahre Sinn des Textes sein.

Dagegen hat die Ausdeutung des thomasischen Textes durch P. Benz sowohl Grammatik als Kontext zweifellos gegen sich. Von einem „Widerspruch", auf den sich das Pronomen *hoc* beziehen könnte, findet sich im Texte keine Spur. Wenn man schon einen solchen entdecken wollte, dann könnte es der Widerspruch eines Irrtums im Wissen Gottes sein, der aber, wie Thomas sagt, durch die *certitudo* dieses Wissens ausgeschlossen ist. Aber von einem Widerspruch, der von der Sicherheit des Wissens kommt, weil das erkannte Kontingente zugleich bestimmt und unbestimmt sein müßte, kann man im Texte auch bei bestem Willen nichts entdecken. Hier hat das Bestreben, das thomistische System um jeden Preis durch die Autorität des hl. Thomas zu stützen, P. Benz irregeleitet; er hat in den Text des Heiligen etwas hineingelesen, was in ihm nicht steht. Darum bleibe ich bei meiner Behauptung: Mit dem Satze: *et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius,* hat Thomas das bannesianische System glattweg abgelehnt. Übrigens hat er dies auch schon mit dem vorhergehenden Satze getan: *Causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae.*

P. Benz klammert sich noch an ein Sätzchen, das sich im zweiten Teile unseres 5. Artikels findet, dort nämlich, wo der hl. Thomas erklärt, daß Gott das zukünftige Kontingente deswegen mit Sicherheit erkennen könne, weil er es von Ewigkeit als sich gegenwärtig schaut. Dort sagt er: *Patet etiam, quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur.* Dazu bemerkt P. Benz: „Also sieht Gott von Ewigkeit *ordinem sui ad rem*, d. h. die Beziehung seiner selbst als erster Ursache zur nächsten Ursache, aus der die Wirkung erfolgen wird, d. h. er sieht von Ewigkeit seine Kausalität und darin den Effekt" (S. 270). Daß Gott von Ewigkeit her die Kausalität sieht, die er auf die zweite Ursache ausübt, sagt Thomas; daß er aber in seiner Kausalität den Effekt der zweiten Ursache sieht, sagt er nicht; das ist vielmehr von P. Benz willkürlich hinzugefügt.

Der Weg zum richtigen Verständnis unseres Artikels hat sich P. Benz dadurch versperrt, daß er von der Voraussetzung ausging, der hl. Thomas wolle in der Antwort auf die zwei Schwierigkeiten zwei verschiedene Wege des göttlichen Vorherwissens aufzeigen. Dies trifft aber nicht zu. Die Lösung der ersten Schwierigkeit, die aus der Kausalität des göttlichen Wissens genommen ist, hat gar nicht den Zweck, zu beweisen, daß diese Kausalität für Gott gleichsam ein Mittel ist, aus dem er das zukünftige Kontingente mit Sicherheit erkennen kann. In Wirklichkeit ist die erste Schwierigkeit nicht gegen das göttliche Vorherwissen aus seiner Kausalität gerichtet, sondern gegen jedes Vorherwissen; sie bestreitet nämlich, daß es überhaupt kontingente und freie Handlungen der Geschöpfe gebe, die Gott vorauswissen könne. Sie schließt aus der notwendigen Kausalität des göttlichen Wissens auf die Notwendigkeit aller Wirkungen der zweiten Ursachen. Um sie zu widerlegen, brauchte darum der hl. Thomas nur nachzuweisen, daß die Notwendigkeit der ersten Ursache die Kontingenz und Freiheit der zweiten Ursache nicht aufhebe. Und dies hat er auch getan, indem er zeigte, dies sei so wenig der Fall, daß die erste notwendige Ursache sogar mit einem Defekt, einem Versagen der zweiten Ursache zugleich bestehen kann. Damit war die erste Schwierigkeit radikal beseitigt. Nachdem so der Weg frei gemacht und dargetan war, daß es trotz der notwendigen Kausalität Gottes freie und kontingente Handlungen der Geschöpfe gibt, mußte der englische Lehrer nun darangehen, zu zeigen, wie Gott von diesem Kontingenten ein sicheres, unfehlbares Wissen haben könne. Und diesen Nachweis, den er für schwieriger hält als die Lösung der ersten Schwierigkeit, führt er im folgenden, in der Antwort auf die zweite Schwierigkeit, wo er zeigt, daß das zukünftige Kontingente, obwohl es an sich noch unbestimmt ist, doch für Gott schon ein bestimmtes, determiniertes Sein hat, weil er es von Ewigkeit als etwas Gegenwärtiges schaut.

Doch auch den Sinn der zweiten Schwierigkeit, die aus dem Begriff der *certitudo scientiae* genommen ist, hat P. Benz falsch gedeutet. Ich hatte in meiner Schrift (S. 148) darauf hingewiesen, daß der hl. Thomas den Nachweis, daß das zukünftige Kontingente die für das ewige göttliche Vorherwissen erforderliche Bestimmtheit habe, für schwieriger halte als den Nachweis, daß die Kausalität Gottes die Kontingenz der zweiten Ursachen nicht aufhebe, während umgekehrt die Bannesianer im ersten gar keine Schwierigkeit finden könnten, da nach ihnen alles Kontingente durch die *decreta praedeterminantia* des göttlichen Willens schon von Ewigkeit eindeutig bestimmt sei. Dazu bemerkt P. Benz:

„Aber auch dieser Gegensatz besteht in Wirklichkeit nicht. Denn die ‚Bannesianer' sehen wohl ein, daß sie gegenüber dieser Schwierigkeit sich nicht auf göttliche Willensdekrete berufen können, weil dieselbe vom Begriff des Wissens als Wissen und nicht als Wille ausgeht, also keine Berufung auf den Willen zuläßt. P. Stufler hat... diese Unterscheidung des Wissens als Wissen und als Willen zum großen Schaden des richtigen Verständnisses übersehen" (S. 259).

Ebenso sagt er nochmals später, daß beim Wissen als Wissen der Kausalnexus ausgeschlossen sei, wie beim menschlichen Sehen, so beim göttlichen Schauen (S. 272). Das ist sicher nicht die Lehre des hl. Thomas. Wenn es zum Wissen als Wissen, d. h. zum Begriff des Wissens wesentlich gehört, daß ein Kausalnexus ausgeschlossen sei, dann darf man kein Erkennen einer Wirkung aus seiner Ursache als Wissen bezeichnen, dann sind alle Wissenschaften, die aus Prämissen Konklusionen ziehen, keine Wissenschaften. Dann gilt dies vor allem für die Philosophie und Theologie, die beide die gesamte Schöpfung aus den höchsten Ursachen zu erkennen suchen, dann ist endlich die Erkenntnis Gottes aus geschaffenen Dingen kein Wissen von Gott. P. Benz betrachtet offenkundig das Wissen als solches und das Wissen aus einem Kausalnexus als zwei Spezies, die sich gegenseitig ausschließen. In Wirklichkeit ist aber das Wissen als solches ein Genusbegriff, der zwei Spezies unter sich begreift: das Wissen aus einem Kausalnexus und das Wissen ohne Kausalnexus. Zum Wissen als solchen, d. h. zum sicheren Erkennen ist nur erfordert, daß das Gewußte eindeutig bestimmt sei, daß es nicht anders sein könne, als wie es erkannt wird. In diesem Sinne sagt der hl. Thomas in unserem 5. Artikel: *Cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis, etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito.* Diese *certitudo et determinatio* kann das *scitum* dadurch haben, daß es aus einer erkannten Ursache notwendig folgt; sie kann aber auch ohne solchen Kausalnexus *(etiam exclusa causalitate)* gegeben sein, wenn wir z. B. mit unseren Augen einen Menschen sehen. Das Wissen als Wissen schließt den Kausalnexus nicht ein, es schließt ihn aber auch nicht aus, sowie der Begriff der *animalitas* die *rationalitas* weder ein- noch ausschließt. Nun wird wohl P. Benz begreifen, warum ich den von ihm gemachten Unterschied zwischen Wissen als Wissen und Wissen als Ursache „übersehen" habe.

Die Behauptung meines Kritikers, daß beim Schauen Gottes ebenso jeder Kausalnexus ausgeschlossen sei wie beim menschlichen Sehen, dürfte ebensowenig den Beifall der Thomisten finden wie der Lehre des hl. Thomas entsprechen. Von den Thomisten zitiere ich nur Billuart, der schreibt:

Enimvero futura non sunt in aeternitate praesentia nisi quia sunt futura in propria duratione; non sunt autem futura in propria duratione secundum D. Th. nisi per Dei voluntatem seu, ut dicebamus art. praecedenti, non sunt praesentia in aeternitate, nisi quatenus sunt termini divinae voluntatis ea determinantis et simul actu producentis; consequenter videre futura praesentia in aeternitate est in via S. Thomae ea videre in divina voluntate[1]).

Und in der Tat, da der hl. Thomas immer mit allem Nachdruck betont, daß alles Geschaffene, soweit es ein positives Sein ist, vom göttlichen Wissen verursacht ist, kann Gott das Außergöttliche, auch das Kontingente und Freie, nicht als sich gegenwärtig schauen, ohne es als von sich verursacht zu schauen. Die Kausalität kann vom Wissen Gottes, insoweit es sich auf Außergöttliches bezieht, gar nicht getrennt werden. Daraus folgt aber noch lange nicht, daß diese Kausalität so beschaffen sein muß, wie die Thomisten sie sich vorstellen, d. h. eine die kontingenten und freien Ursachen unfehlbar prädeterminierende Kausalität.

Damit glaube ich meine Auslegung von I. Sent. d. 38 p. 1 a. 5 genügend gerechtfertigt zu haben. P. Benz will dies nicht zugeben; er schreibt:

„Diese Auslegung kann aber unmöglich den Sinn des hl. Thomas treffen. Denn 1. gibt es nach dem hl. Thomas kein ‚Versagen', kein ‚*deficere*' der zweiten Ursache, das die Wirkung des göttlichen Willens unsicher machen würde; 2. erkennt nach dem Heiligen Gott alles Außergöttliche, auch alles Kontingente und alle freien Handlungen der Geschöpfe mit unfehlbarer Sicherheit aus seiner Kausalität" (S. 259).

Zum Beweise dieser zwei Sätze führt er eine Menge von Texten des hl. Thomas aus seinen verschiedenen Werken an, die besagen, daß die *voluntas consequens* Gottes immer in Erfüllung gehe, daß das von ihm Vorhergewußte unfehlbar eintreffe, daß kein Geschöpf durch sein Versagen die Sicherheit der göttlichen Vorsehung hindern könne, daß Gott durch sein Wissen und seinen Willen Ursache aller Dinge sei und darum auch alles aus seiner Kausalität erkenne (S. 260—267). Doch alle diese Texte sind nicht *ad rem*. Was sie sagen, unterschreiben alle katholischen Theologen, auch jene, die nicht Thomisten sind. Sie sind nicht spezifisch thomistische Eigenlehre; darum kann aus ihnen die thomistische Lehre von den *decreta praedeterminantia* keineswegs abgeleitet werden. Was im besonderen mich betrifft, so habe ich weder die zwei von P. Benz aufgestellten Thesen jemals geleugnet, noch unter den von ihm angeführten Thomastexten einen gefunden, den nicht auch ich mit meiner Auslegung hinreichend erklären könnte. Im Gegenteil, in meiner Schrift habe ich sogar ausdrücklich hervorgehoben, daß

[1]) Billuart, De Deo uno. Diss. 6 a. 4 § 2.

Gott nach dem hl. Thomas durch seine Kausalität das Ziel seiner Vorsehung immer unfehlbar erreiche und aus derselben Kausalität auch alle wirklichen freien Willensakte mit unfehlbarer Sicherheit erkenne, da er schon *in signo rationis priori,* bevor er den Plan der Weltregierung festlegte, unfehlbar wußte, wie alle freien Ursachen unter den gegebenen Umständen handeln würden (S. 170). Aus mehr als zwanzig Stellen habe ich nachgewiesen, daß der englische Lehrer in Gott jenes Wissen annimmt, das man seit Molina als *scientia media* bezeichnet, und daß Gott von diesem Wissen sich leiten läßt, um die weisen Pläne seiner Vorsehung unfehlbar zu erreichen. Und P. Benz muß selbst gestehen:

„P. Stufler sucht derartige Stellen mit einem Wissen in Gott zu erklären, durch das Gott, vorausgehend allen Willensdekreten, erkenne, was der geschöpfliche Wille unter jeder Voraussetzung tun werde. Er brauche dann nur diese Voraussetzungen zu verwirklichen, um ein sicheres Wissen von den freien Taten des Menschen zu besitzen" (S. 266).

Wie kann er also ganze Seiten von Thomastexten als Gegenbeweis gegen meine Auslegung anführen, da er doch selbst weiß, daß sie auch nach meiner Auslegung erklärbar sind? Es liegt hier in der Tat das vor, was man in der Logik als *ignoratio elenchi* bezeichnet. Er beweist, was auch ich zugebe, und beweist nicht, was er gegen mich zu beweisen hätte. Er hätte zu beweisen gehabt, daß die Texte des hl. Thomas nicht anders erklärt werden können, als wenn man annimmt, daß die Kausalität Gottes auf den freien Willen nur in einer unfehlbar wirksamen und stets siegreichen *praedeterminatio physica ad unum* bestehe. Dies hat er aber nicht getan; und darum hat er gegen mich nichts bewiesen. Ein näheres Eingehen auf diese Texte ist daher ganz überflüssig und würde den Leser nur ermüden.

Ferner hätte P. Benz gegen mich zu beweisen gehabt, daß die von mir gesammelten Texte des hl. Thomas nicht im Sinne der molinistischen *scientia media* gedeutet werden können. Aber auch das hat er nicht getan. Er begnügt sich mit der Bemerkung, daß es sich in allen jenen Stellen nur um die Tatsache handle, daß Gott bedingt Zukünftiges erkenne, nicht aber um die Frage: *in quo medio* (S. 266). Das gebe ich gerne zu. Ich wußte auch und habe es in meiner Schrift (S. 161) ausdrücklich gesagt, daß die Thomisten die Erkenntnis des bedingt Zukünftigen erklären durch unfehlbar wirksame und prädeterminierende Willensdekrete Gottes, die subjektiv absolut, objektiv bedingt sind. Aber ich glaube genügend bewiesen zu haben, daß der hl. Thomas eine unfehlbar wirksame Prädetermination des geschaffenen freien Willens nicht kennt. Darum bleibe ich bei meiner Erklärung. P. Benz beruft

sich zur Stütze der thomistischen Erklärung der göttlichen Erkenntnis der *futuribilia* auf den Ausspruch des hl. Thomas in De ver. q. 2 a. 14: *In omni scientia est assimilatio scientiae ad scitum: unde oportet, quod vel scientia sit causa sciti vel scitum sit causa scientiae vel utrumque ab una causa causetur.* Daraus zieht er den Schluß:

„Also muß entweder das göttliche Wissen die Ursache der *futuribilia* sein, oder die *futuribilia* die Ursache des göttlichen Wissens oder beides muß von einem Dritten verursacht sein; aber beide letzteren Annahmen sind unzulässig; weil in Gott nichts Verursachtes sein kann, da er Alles ist, was er hat" (S. 266 f).

Dagegen ist zu bemerken: Die *futuribilia* existieren in Wirklichkeit nicht außer Gott, sie haben nur eine bedingte Existenz. Zu einer rein bedingten Existenz einer Wirkung ist keine aktuelle Ursache erforderlich, sondern genügt eine gleichfalls bedingte Ursache. Und eine solche ist auch bei der *scientia media* gegeben: Gott weiß, was die freien Ursachen unter bestimmten Voraussetzungen tun würden, wenn er sie nämlich durch innere Einsprechungen und äußere Umstände auf diese oder jene Art bewegen würde.

Damit sind unsere Untersuchungen über I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5 abgeschlossen. Dem Beweise aus dieser Stelle habe ich in meiner Schrift noch zwei weitere beigefügt, die ich für ebenso überzeugend halte. Der erste lautet kurz also: Durch ein Vorherwissen aus unfehlbar wirksamen Willensdekreten würde Gott die freien Handlungen seiner Geschöpfe nicht als sich gegenwärtig schauen, sondern als zukünftig erkennen; nun behauptet aber der hl. Thomas an vielen Stellen, daß Gott diese Handlungen nicht als zukünftig, sondern nur als gegenwärtig mit Sicherheit erkennen kann. P. Benz negiert den Vordersatz des Beweises und stellt die gegenteilige Behauptung auf: „Darum kann Gott auch in seiner Kausalität Alles als seiner Ewigkeit gegenwärtig erkennen" (S. 271). Mit dieser Behauptung tritt er in Gegensatz zu den angesehensten Thomisten. Es genügt für unsere Zwecke ein Zitat aus Th. Lemos, das besonders klar ist. Nachdem er von der zweifachen göttlichen Erkenntnis des zukünftigen Kontingenten *per viam causalitatis* und *per aeternam praesentiam* gehandelt hat, fährt er fort:

Duplex illa ratio (quia revera diversa est) diversam fundat certam divinam cognitionem de futuris. Prima namque ac fundamentalis, quae est efficax determinatio voluntatis divinae, certam reddit divinam cognitionem de futuris, quatenus ipsa certo futura sunt. Quia illa futura tunc in seipsis non cognoscuntur, sed in prima sua causa determinata ad illorum productionem. Unde cum cognoscantur certo in causa sua, in qua certo praehabentur, cognoscuntur ut certo futura; et essentia divina, sive in ratione speciei intelligibilis, sive in ratione ideae, secundum quod praesupponit illam efficacem determinationem divinae voluntatis de futuris illis, repraesentat ea ut vere et

certo futura. Secunda autem ratio cognoscendi illa, quae sumitur ex coexistentia omnium rerum ad aeternitatem, fundat certam divinam cognitionem eorum, non quatenus ipsa futura sunt, sed quatenus ipsa sunt in seipsis iam extra causas suas[8]).

Diesen Worten ist nichts mehr beizufügen, da sie klar den Grund angeben, warum ein Erkennen des Kontingenten aus der bloßen Kausalität Gottes kein Erkennen desselben sein kann, insofern es Gott gegenwärtig ist. Gegenwärtig kann nur das sein, was bereits in sich selbst existiert; solange es aber betrachtet wird bloß als in seiner Ursache enthalten, ist es nicht gegenwärtig und kann auch nicht als gegenwärtig erkannt werden. Sonst hätte ja Gott zwei Arten von intuitivem Schauen der freien Handlungen seiner Geschöpfe, was doch bis jetzt kein Thomist behauptet hat.

Außerdem hat P. Benz gar nicht beachtet, daß sechs der von mir angeführten Texte sagen, daß Gott das zukünftige Kontingente gar nicht anders erkennen kann, als daß er es als sich ewig gegenwärtig schaut[9]). Damit ist jede andere Art des Vorherwissens, auch die *per viam causalitatis*, als unmöglich erklärt. Hier hilft auch die Ausflucht von P. Benz nichts, der hl. Thomas rede eben nur vom Wissen als Wissen und nicht vom Wissen als Ursache (S. 271). Denn daß Gott mit jenem Wissen, wodurch er die zeitlichen Dinge als sich ewig gegenwärtig schaut, sie eben nur als ewig gegenwärtig schauen kann, ist doch etwas so Selbstverständliches, daß man es nicht noch eigens mit Nachdruck betonen muß.

Meinen dritten und letzten Beweis für meine These entnahm ich der Art und Weise, wie der englische Lehrer beständig die Vereinbarkeit des unfehlbaren göttlichen Vorherwissens der kontingenten Dinge mit der geschöpflichen Freiheit begründet. Die Vereinbarkeit besteht darin, daß das ewige göttliche Schauen sich zu den geschauten kontingenten und freien Handlungen der Geschöpfe ähnlich verhält, wie das menschliche Sehen zu den gesehenen Gegenständen. Wie dadurch, so erklärt der hl. Thomas, daß ich den Sokrates laufen sehe, die Freiheit dieses Laufens nicht aufgehoben wird, so wird auch durch das ewige göttliche Schauen die Freiheit der geschauten Handlungen der Geschöpfe nicht beseitigt. Diese Erklärung ist vollkommen befriedigend, wenn durch die Kausalität des göttlichen Vorherwissens die zweiten Ursachen nicht unfehlbar zum Handeln prädeterminiert werden; sie genügt

[8]) Lemos, Panoplia gratiae, Tom. I tr. ult. c. 20. — Vgl. Gotti, Theol. schol., Tom. I tr. 4 q. 5 dub. 1 § 3 n. XVI; Gonet, Clypeus theol. thom., Tom. I tr. 3 disp. 4 a. 5 § 5 n. 169.

[9]) De Ver. q. 2 a. 12 ad 6; I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5 ad 3, ad 4, ad 6; II. Sent. d. 7 q. 2 a. 2; S. th. II, II q. 95 a. 1.

aber nicht, sondern ist vielmehr lächerlich, wenn das Gegenteil stattfindet. Denn in diesem letzten Fall wäre das Verhältnis des göttlichen Vorherwissens zu den freien Handlungen ein ganz anderes als das Verhältnis des menschlichen Sehens zu den gesehenen Dingen. Thomas müßte vor allem erklären, wie eine unfehlbar wirksame Prädetermination des Willens dessen Freiheit nicht aufhebe. Und ein solcher Nachweis ist so schwer, daß, wie schon gesagt, die Thomisten selbst erklären, hier liege ein nur durch den Glauben erfaßbares Geheimnis vor. Wenn man also nicht annehmen will, Thomas habe das Geheimnis entweder nicht bemerkt oder immer absichtlich verschwiegen, dann muß man zugeben, daß er ein Vorherwissen Gottes aus prädeterminierenden Willensdekreten nicht annahm.

P. Benz weiß auch hier wieder keine andere Ausflucht als die: P. Stufler übersieht wiederum, daß Thomas unterscheidet zwischen dem Wissen als Wissen und dem Wissen als Ursache: „In den angeführten Stellen spricht der Heilige nicht vom Wissen als Ursache, sondern von dem Wissen als Wissen, und da ist freilich der Kausalnexus ausgeschlossen, wie beim menschlichen Sehen, so beim göttlichen Schauen" (S. 272). Über die Benzsche Unterscheidung des Wissens als Wissen und als Ursache ist früher schon das Nötige gesagt worden. Selbst angenommen, aber nicht zugegeben, der hl. Thomas lehrte ein zweifaches Vorherwissen Gottes von den künftigen freien Willenshandlungen der Menschen, dürfte er, wenn die Frage um die Vereinbarkeit von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit gestellt war, nicht ganz regelmäßig jenes Vorherwissen mit Stillschweigen übergehen, aus dem gerade die Hauptschwierigkeit gegen diese Vereinbarkeit sich herleitet; das erforderte schon die wissenschaftliche Ehrlichkeit. Diese Hauptschwierigkeit, welche den Thomisten als ein für die menschliche Vernunft unlösliches Geheimnis gilt, hat er eben nicht gekannt. Darum konnte er I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5, wo es sich gerade um die Vereinbarkeit göttlicher Kausalität und geschöpflicher Freiheit handelte, sagen: *Et de primo quidem satis manifeste potest accipi.*

P. Benz leitet den letzten Absatz seiner Kritik mit folgenden Worten ein: „Wir sind am Ende unserer Untersuchung über die Lehre des hl. Thomas in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5 angelangt. Das Ergebnis ist, daß der Versuch P. Stuflers, in diesem Artikel eine ausdrückliche Leugnung des göttlichen Vorauswissens des Kontingenten und besonders der freien Willenshandlungen auf Grund der göttlichen Kausalität nachzuweisen, vollständig und auf der ganzen Linie gescheitert ist" (S. 272). Ich überlasse es dem Leser zu beur-

teilen, ob P. Benz den wissenschaftlichen Ertrag seiner Untersuchung richtig eingeschätzt hat[10]).

[10]) Im „Angelicum" XIII (1936) nimmt M. Matthijs in einem kurzen Beitrag: *De ratione certitudinis divinae scientiae circa futura contingentia* (S. 493—497) gleichfalls Stellung gegen meine Auslegung von I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5. Er meint, Thomas leugne dort keineswegs die unfehlbare Sicherheit des kausalen göttlichen Vorherwissens der *futura contingentia;* der Grund, warum er auf die ewige Gegenwart derselben rekurriere, sei der, daß kausales Wissen und intuitives Schauen in Gott nicht zwei verschiedene Arten von Wissen sind, sondern nur ein und dasselbe Wissen, das zugleich kausal und intuitiv sei. Diese Interpretation unterscheidet sich wesentlich von der des P. Benz; sie steht aber auch in direktem Gegensatz zu den oben angeführten Worten von Lemos und der Ansicht der älteren Thomisten. Die Unhaltbarkeit derselben ergibt sich von selbst aus unseren obigen Ausführungen. Matthijs scheint ganz übersehen zu haben, daß der hl. Thomas im ersten Teile seines Artikels ausdrücklich zugibt, daß die Kausalität des göttlichen Wissens zugleich mit einem Defekt oder einem Versagen der zweiten Ursachen bestehen und darum kein unfehlbar sicheres Mittel des göttlichen Vorherwissens sein kann. Schon im ersten Artikel derselben Quästio hatte der englische Lehrer zugegeben, daß das göttliche Wissen, insofern es Ursache der Dinge ist, eine *deviatio a forma et fine* von seiten der zweiten Ursachen nicht ausschließe.

ADVENT UND VORADVENT

ÜBERRESTE DES GALLISCHEN ADVENTS IN DER RÖMISCHEN LITURGIE

VON JOSEF ANDREAS JUNGMANN S. J. — INNSBRUCK

Hinsichtlich der Auffassung des Advents lassen sich in der gegenwärtigen religiösen Literatur deutlich zwei Richtungen unterscheiden. Die eine entnimmt ihre Bewertung in herkömmlicher Weise hauptsächlich dem äußeren Bilde dieses Zeitabschnittes, wie es durch die Rubriken festgelegt ist: violette Farbe, Wegfall von Te Deum und Gloria, Beschränkung von Kirchenschmuck und Orgelspiel, Verwendung der *planeta plicata*, im Brevier die *preces feriales*. Sie betont daher die Parallele zur Fastenzeit und den Bußcharakter. Die andere richtet den Blick mehr auf die liturgischen Texte, auf die Lesungen, die das Kommen des Gottesreiches verkünden, auf die Gebete und Gesänge, die es herbeisehnen und herbeierbitten. Diese hebt demgemäß im Advent vorwiegend den Grundton froher Erwartung hervor in bewußter Parallele zur frühchristlichen Parusieerwartung. Die Ähnlichkeit mit der Quadragesima findet sie mehr äußerlich. Ja, sie ist geneigt, dem Advent nicht bloß den Charakter einer Bußzeit, sondern auch den einer bloßen Vorbereitungszeit abzusprechen; sie sieht darin dann einfach den Schlußabschnitt des Kirchenjahres mit dem Ausblick auf die Wiederkunft des Königs, wobei auf das eigenartige Gepräge der letzten Sonntage nach Pfingsten verwiesen wird, die den Advent schon vorbereiten[1]). Gelegentlich stoßen die beiden Richtungen mehr der weniger scharf aufeinander[2]).

So dürfte es nicht unangebracht sein, einmal näher zuzusehen, wie sich die verschiedenen zweifellos vorhandenen Komponenten zueinander verhalten und ob nicht von der Geschichte her eine gewisse Klärung über Grundabsicht und Grundcharakter unseres Advents zu erreichen ist. Dabei scheint es von Wichtigkeit, den Entwicklungsgang des gallischen und den des römischen Advents,

---

[1]) Noch einen Schritt weiter geht Basilius Ebel O. S. B., Zum Verständnis des Kirchenjahres: Werkblätter (von Neudeutschland, Älterenbund) 7 (1934) 178—182. Ebel läßt den ganzen Weihnachtskreis den Abschluß des mit Septuagesima beginnenden Kirchenjahres bilden; der Parusiegedanke, der ihn beherrscht, erreiche an Epiphanie den Höhepunkt.

[2]) Vgl. etwa die Kritik, die Damasus Zähringer O. S. B. in der Benediktinischen Monatsschrift 16 (1936) 69 übt an der Darstellung bei L. Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik I, Freiburg 1932, 569ff., wo der Bußcharakter des Advents stark betont ist.

soweit als möglich getrennt zu verfolgen, um den Charakter der beiderseitigen Begehung dieses Zeitabschnittes zunächst im Zustand vor der Liturgiemischung sichtbar zu machen[3]).

I. DER GALLISCHE ADVENT

1. DIE FRÜHESTEN NACHRICHTEN

Der Advent begegnet uns zuerst im Bereich der gallischen Liturgien. Die erste Gestalt, in der er auftritt, dürfen wir in den drei Wochen gesteigerter religiöser Betätigung erblicken, die man in Gallien und Spanien in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts dem Epiphaniefeste vorausgehen ließ. Epiphanie muß in diesen Ländern ähnlich wie im Orient gegenüber Weihnachten das ältere Fest gewesen sein. Beide Feste hatten ja ursprünglich denselben Grundgedanken: das Kommen Christi, das Geheimnis der Inkarnation[4]). Von Kaiser Julian dem Apostaten wissen wir, daß er im Jahre 363 zu Vienne noch mit den Christen das Epiphaniefest gefeiert hat.

Um diese Zeit erfahren wir auch schon von den genannten drei Wochen, die dem Fest vorangehen. Die älteste Nachricht ist erhalten in einem Fragment von Hilarius († 366): *Sicut pater ille familias in evangelio trino adventu infructuosam ficulneam visitavit, sic sancta mater Ecclesia Salvatoris adventum annuo recursu per trium septimanarum secretum spatium sibi indicavit*[5]). Hier fällt uns schon das Wort *Salvatoris adventus* auf, mit dem — dazu im Zusammenhang mit einer Vorbereitungszeit — der Inhalt des Epiphaniefestes bezeichnet wird, ein Wort, das ja tatsächlich mit ἐπιφάνεια fast gleichbedeutend ist[6]).

---

[3]) Die wichtigsten zusammenfassenden Arbeiten zur Geschichte des Advents sind: F. Cabrol, Avent: DACL (= Dictionnaire d'Archéologie chrét. et de Liturgie) I (1907) 3223—3230; H. Kellner, Heortologie[3], Freiburg 1911, 120—122; B. Botte, Les origines de la Noël et de l'Epiphanie, Löwen 1932; A. Molien, Avent: Dictionnaire de Droit canonique 1 (1934) 1492—1509; R. B. Pierret, Le temps de l'Avent: Les Questions liturgiques et paroissiales 17 (Löwen 1932) 263—284; F. Nogues, Où en est la question des origines de l'Avent?: ebd. 20 (1935) 221—232; 257—268.

[4]) Botte 77—79. Doch muß auch das Weihnachtsfest schon um 380 in Spanien wohlbekannt gewesen sein. Der im Jahre 384 geschriebene Brief des Papstes Siricius an Bischof Himerius von Saragossa (PL 13, 1134) setzt bereits voraus, daß in Saragossa Weihnachten neben Epiphanie gefeiert wird; Botte 50—52.

[5]) Überliefert in der dem Berno von Reichenau zugeschriebenen Schrift De officiis (PL 142, 1086f.; CSEL 65,16f. Feder). Botte 47.

[6]) Über den Gebrauch des Wortes *adventus* in diesem ursprünglichen Sinn s. Molien 1492; Nogues 266ff. — Vgl. übrigens heute noch den Introitus von Epiphanie: *Ecce advenit Dominator Dominus.*

Bestimmtere Angaben über die drei „Advent"-Wochen erhalten wir durch den 4. Kanon von Saragossa (380/381): *Viginti et uno die, quo a XVI Kal. Januarii usque in diem Epiphaniae, quae est VIII Idus Januarii, continuis diebus nulli liceat de ecclesia se absentare nec latere in domibus nec secedere ad villam nec montes petere nec nudis pedibus incedere, sed concurrere ad ecclesiam*[7]).

Dem Sinn dieses Kanons wird man am besten mit der Annahme gerecht, daß die in der Kirche als private Übung schon früher vorhandene Beobachtung der drei Wochen, für die nun der tägliche Kirchenbesuch vorgeschrieben wird, von priszillianistischen Kreisen im Sinne ihrer spiritualistischen Aszese umgeprägt und propagandistisch ausgenützt worden war. Dabei mochte ihnen die strenge Einsamkeit ein willkommener Vorwand sein, um der ihnen peinlichen Begehung der Geburt Christi im Fleische am 25. Dezember auszuweichen[8]). Ein solches Interesse wird noch verständlicher, wenn die drei Wochen bis dahin nur auf das Epiphaniefest vorbereiten wollten und wenn nun durch die Einschaltung des Weihnachtsfestes eine Feier gefordert wurde, die nicht nur die Stille der drei Wochen durchbrach, sondern die sich auch nicht mehr wie Epiphanie im Sinne einer geistigen Herabkunft des Logos umdeuten ließ; denn die Verehrung der Geburt Christi im Fleische widersprach den Grundvoraussetzungen der Gnosis, die im Priszillianismus wiederauflebte[9]).

Das so gewonnene Bild wird bestätigt und um weitere Züge bereichert durch eine dritte Quelle, die Germain Morin kürzlich erschlossen hat. Es handelt sich um den Brief einer Aszetin an eine verheiratete Frau mit der in umständliche Allegorese geklei-

---

[7]) Mansi III, 634.

[8]) Vgl. G. Morin, Revue Bénéd. 40 (1928) 303f.

[9]) Als Fest der Herabkunft des Λόγον auf den Menschen Jesus muß Epiphanie von den Gnostikern verstanden worden sein; s. Botte 9. 76f. Darum feierten die Basilidianer an Epiphanie die Taufe Jesu im Jordan. — Der oben hervorgehobene Unterschied zwischen Weihnachten und Epiphanie wird offenbar auch von Morin zu wenig beachtet, wenn er in den Kreisen, gegen die der Kanon von Saragossa sich wendet, lediglich einen Widerwillen voraussetzt, an den Festlichkeiten „en l'honneur de la Nativité et de la Manifestation du Christ ‚selon la chair'" teilzunehmen (a. a. O. 303). Das Konzil behauptet ja nicht, daß die verdächtigten Kreise an keinem der angegebenen Tage, auch nicht am letzten, zur Kirche kommen wollten; der Kirchenbesuch an Epiphanie wird doch eher als selbstverständlich vorausgesetzt. Damit verliert auch Morins Bemerkung ihre Grundlage, man sei nicht berechtigt, den Kanon von Saragossa als Zeugnis für den liturgischen Advent in Anspruch zu nehmen (ebd. 304 Anm. 1).

deten Mahnung, diese drei Wochen in heiliger Zurückgezogenheit mit Gebet, Fasten und Verzicht auf den ehelichen Umgang zu begehen[10]).

Die Schreiberin spricht zuerst vom Weihnachtsfest: *instat decimi mensis sacra festivitas, quae nobis sub attentioris vitae circumspectione celebranda est, quippe cum... Verbum caro factum est*[11]). Im zehnten Monat ist Christus geboren, im elften sollen ihn die Weisen aus dem Morgenlande finden[12]), am Tage, der *Epiphaniae dies* heißt. Darum müsse man sich in die Einsamkeit zurückziehen, um Christus zu gebären, so wie sich Maria in die Einsamkeit der Höhle zurückzog[13]). Mit der Berufung auf Daniel 10,2f. werden näherhin jene drei Wochen gefordert: *sicut ille inter decimam et undecimam visionem orasse et tribus ebdomadis ieiunasse describitur, ita nos in coniunctione decimi et undecimi mensis orationem ieiunio copulemus*[14]). So solle der Geist des weltlichen Neujahrsfestes ertötet werden: *inter duas sanctorum dierum proximas festivitates sollemnitas quam in medio mundus introtulit enecetur*[15]). Wenn die Schreiberin ihre Korrespondentin schließlich einladet, für diese drei Wochen ins *monasterium* zu kommen, wo sie das Wort Gottes in Windeln eingewickelt, nämlich das Lesepult (*analogium*) mit Pergamentblättern umwunden finden werde[16]), so ist mit den so umschriebenen drei Wochen Klosterliturgie wohl eine ideale Erfüllung der Vorschrift des Konzils von Saragossa ins Auge gefaßt[17]).

---

[10]) Der Brief ist enthalten in Cod. 190 von St. Gallen und von G. Morin herausgegeben in der Revue Bénéd. 40 (1928) 289—310. Morin läßt ihn im Gebiet der Pyrenäen und im Bereich des Mönches Bachiarius um 400 entstanden sein (ebd. 304).

[11]) S. 297 Z. 16. — Auch das Datum des 25. Dezember ist deutlich bezeichnet durch den Hinweis, das Geheimnis der Herabkunft des Verbum sei vollendet worden im zehnten Monat, *hoc est trecentesimo dierum numero* (S. 297 Z. 30), eine Zahl, die sie später mit den 300 Kämpfern Gedeons in Verbindung bringt (S. 301 Z. 4). Der 25. Dezember ist tatsächlich, vom 1. März an gerechnet, der 300. Tag.

[12]) S. 300 Z. 17. [13]) S. 298 Z. 8.

[14]) S. 300 Z. 9. — Die drei Wochen werden nochmals betont S. 301 Z. 6; außerdem werden sie durch das Spiel mit den Zahlen 10 und 11 umständlich hervorgehoben (S. 300f.): 10+11=21 Tage.

[15]) S. 301 Z. 14. — Über den wohl schon damals auch in den Liturgien geführten Kampf gegen das heidnische Neujahrsfest vgl. F. Cabrol, Les origines liturgiques, Paris 1906, 203—210; A. Baumstark, Missale Romanum, Eindhoven-Nijmegen 1929, 43. 172f.

[16]) S. 301 Z. 29.

[17]) Nur die auch den Gatten der Korrespondentin treffende Zumutung des Verzichtes auf den ehelichen Verkehr empfindet die Schreiberin selbst als eine neue Forderung, die sie darum auch besonders verteidigt und begründet (S. 301f.). Daß der Brief, der so sehr um das Thema der Inkarnation und Geburt Christi kreist, gleichwohl keine Spur heterodoxer (priszillianistischer) Denkweise enthält, betont auch Morin (S. 304).

Die nachdrückliche Betonung des Zusammenhangs der drei Wochen mit der festlichen Begehung des Kommens Christi in die Welt im Briefe der Aszetin wird am besten verständlich, wenn die drei Wochen nicht irgend eine neutrale aszetische Übung oder eine bloße Abwehr heidnischer Festlichkeiten darstellte[18]), sondern von Anfang an das ursprünglich allein vorhandene Epiphaniefest einzuleiten bestimmt waren. Wir dürfen daher die drei Wochen der gallisch-spanischen Kirche des ausgehenden 4. Jahrhunderts als den ältesten Advent betrachten, als eine Zeit der Vorbereitung auf die Begehung des *adventus Domini* im Epiphaniefeste.

Weitere Nachrichten zur Entwicklung des Advents im Bereich der gallischen Liturgien begegnen uns erst wieder seit dem Ende des 5. Jahrhunderts; sie zeigen schon eine stark veränderte Situation.

2. QUADRAGESIMA SANCTI MARTINI

Die Fastenordnung, die Bischof Perpetuus von Tours († 490) schriftlich festgelegt hat und die uns Gregor von Tours überliefert, bestimmte vom Feste des hl. Martinus an bis Weihnachten ein Fasten dreimal in der Woche, während das Jahr über wesentlich mildere Vorschriften galten[19]).

Derselbe Gregor von Tours berichtet, wie er seinem Freunde, dem Abte Senoch geraten habe, nicht gänzlich sich von den Menschen zurückzuziehen, sondern dies nur in der Zeit zwischen Martinus und Weihnachten und in der Quadragesima vor Ostern zu tun[20]).

---

[18]) Botte, der den Brief der Aszetin noch nicht beachtet hat, vermutet, die vom Konzil von Saragossa geregelten drei Wochen seien entstanden zu denken als Gegensatz zu den in diese Zeit fallenden heidnischen Festlichkeiten *Saturnalia, Natalis Invicti,* und Neujahrsfest (a. a. O. 50). Dieser Gegensatz kann wohl den Anfang der drei Wochen erklären — die Saturnalia begannen am 17. Dezember und wurden seit Caligula fünf Tage lang gefeiert — nicht aber den auch vom Konzil von Saragossa deutlich bezeichneten Endtermin.

[19]) Gregor von Tours, Hist. Franc. X, 31,6 (MGH Scr. rer. merov. I, 445): Von Pfingsten bis Johannes ist Fasten *quarta* und *sexta feria;* vom 1. September bis Martinus *bina in septimana ieiunia; De depositione domni Martini usque Natale Domini terna in septimana ieiunia; de Natale s. Hilarii usque medio Februario bina in septimana ieiunia.* Wir finden in dieser Fastenordnung eine deutliche Milderung gegenüber der aus dem christlichen Altertum bekannten Praxis; nach dem Abschluß der österlichen Zeit müssen nicht das ganze Jahr hindurch die *feriae legitimae* (zwei, in Gallien drei wöchentliche Fasttage) beobachtet werden, die Sommermonate sind vielmehr vom Fasten ganz freigehalten, was an eine ähnliche Bestimmung allerdings schon des Konzils von Elvira erinnert.

[20]) Gregor von Tours, Liber vitae Patr. 15, 2 (PL 71, 1072): *in illis dumtaxat diebus qui inter depositionem b. Martini ac Dominici Natalis sollemnitatem habentur.*

Das gleiche Fasten wie bei Perpetuus wird ein Jahrhundert später vorgeschrieben im 9. Canon des Konzils von Mâcon (583): *Ut a feria sancti Martini usque Natale Domini secunda, quarta et sexta sabbati ieiunetur et sacrificia quadragesimali debeant ordine celebrari*[21]). Es handelt sich also um eine tiefeingelebte Praxis, die im ganzen Lande maßgebend ist.

Das Fest des hl. Martinus als Zeitpunkt, mit dem eine auf Weihnachten vorbereitende strengere Lebensordnung einsetzt, finden wir auch in der Folge vielfältig bezeugt und zwar weit hinaus über die Zeit und den Raum, wo gallische Liturgie und Kirchendisziplin geherrscht hat. In der Regel des hl. Chrodegang († 766) wird den Kanonikern von diesem Tage an bis Weihnachten ein Fasten vorgeschrieben, das dem während der österlichen Quadragesima völlig gleichartig ist[23]). Ungefähr derselben Zeit wird der pseudo-augustinische Brief an Bischof Bibianus von Saintes angehören, in dem alle Gläubigen vom Martinstage an zur Enthaltung von Fleischspeisen und vom ehelichen Umgang verpflichtet werden[24]). Von Bischof Wilhelm von Auxerre († 1182) rühmt der Chronist, er habe trotz seiner Krankheit *tota quadragesima a festo videlicet beati Martini ad Nativitatem Domini* täglich gefastet[25]). Um dieselbe

[21]) MGH Concilia I, 157. — Eine strengere Ordnung wird auf dem Konzil von Tours (567) can. 18 (17) für die Mönche vorgeschrieben (ebd. I, 126): das Fasten an drei Tagen der Woche dauert den ganzen Sommer und Herbst mit Ausnahme des Monats August; vom 1. Dezember an bis Weihnachten ist täglich Fasten. Das besondere Adventsfasten ist hier also nach dem Monatsdatum abgerundet. Die Neigung, nach Monatsstrecken abzugrenzen, ist ja auch in der Fastenordnung des Perpetuus sichtbar. Vgl. für Spanien P. Séjourné, S. Isidore et la liturgie wisigothique: Miscellanea Isidoriana (Rom 1936) 247 f.

[23]) Chrodegang, Regula can. c. 20 (ed. Schmitz, Hannover 1889, S. 13): *Ab ipso vero transitu sancti Martini usque Natale Domini a carne omnes abstineant et usque ad Nonam ieiunent omnibus diebus.* Das Jahr über sind nämlich zwei Mahlzeiten täglich, mit Ausnahme von (Montag) Mittwoch und Freitag.

[24]) J. Mabillon, De liturgia gallicana, Paris 1729, 100; Text des handschriftlich ins 9. Jh. verlegten Briefes ebd. 458–460. Der Briefschreiber wirbt zwar dafür, daß die Vorbereitung auf Weihnachten schon um den 24. September beginnen müsse (darüber s. unten 359), und findet die landläufige Praxis, den Advent erst *a festivitate beati Martini* zu beginnen, eigentlich ungenügend; aber er teilt doch die Regel mit: *Apud nos itaque ex eius sollemnitate abstinentia a carnibus vel coniugali copula filiis Ecclesiae indicatur, ut ad Nativitatem Domini securius communicent.* — Mit dem Hinweis auf die Weihnachtskommunion wird die Mahnung zur Buße im Advent auch verbunden bei Hrabanus Maurus, Hom. 1. 2 (PL 110,10–13), bei Beda, Hom. I, 3 (PL 94,26), und schon bei Cäsarius von Arles, Sermo (Ps.-Aug.) 115. 116 (PL 39,1973–1977), der auch Enthaltung vom ehelichen Umgang fordert.

[25]) E. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus 4,10,3 (Antwerpen 1736/38: III, 74 B) — Im folgenden ist mit dem bloßen Namen „Martène" immer dieses Werk gemeint.

Zeit wird von Papst Alexander III. dem König Ludwig von Frankreich ein gemäßigtes Fasten ans Herz gelegt für die *quadragesima quae dicitur beati Martini*[26]). Noch in einer Synode von Salzburg 1281 wird den Religiosen ein solches Fasten vorgeschrieben[27]). Als lebendige Übung des Klosters von Monte Cassino erscheint dieses Fasten 1299 im Kommentar zur Benediktinerregel des Nikolaus de Fractura[28]). Ja, im Volksbrauch reichen die letzten Ausläufer einer besonderen Begehung dieser Zeit insofern wenigstens bis in unsere Gegenwart herein, als der Martinustag im Jahreslauf als ein besonders wichtiger Einschnitt gekennzeichnet ist[29]).

Das mit Martinus beginnende Fasten wird in den erwähnten Texten zu verschiedenen Malen *quadragesima sancti Martini* genannt. Es scheint selbstverständlich, den Namen so zu erklären, daß damit eine vierzigtägige Bußzeit vor Weihnachten bezeichnet sein soll. Nun sind es aber von Martinus bis zum Heiligen Abend nicht 40, sondern 44 Tage, oder aber, wenn man den auf Mar-

[26]) Ebd. (III, 74C). Mit Beginn des (römischen) Advents wird dann eine Verschärfung des Fastens verlangt (ebd.). — Der Ausdruck *quadragesima beati Martini* steht auch in einer von den älteren Autoren zitierten Urkunde des Langobardenkönigs Aistulf für Nonantula (s. den Text bei L. A. Muratori, Rerum Italicorum Scriptores I, 2, Mailand 1725, S. 193A); sie ist aber unecht; vgl. P. F. Kehr, Italia Pontificia V, Berlin 1911, 331 (Hinweis meines Mitbruders P. Hugo Rahner).

[27]) can. 3 (Mansi XXIV, 398): *a festo Martini ab omnibus religiosis usque ad Nativitatem Domini ieiunium observetur.*

[28]) c. 15; E. Martène, De antiquis Monachorum ritibus 3, 1, 6 (im Anhang der Ausgabe von De ant. Ecclesiae rit., Antwerpen 1736/38: IV, 248C). Nikolaus kennt zwei Anfangstermine für die *quadragesima sancti Martini:* den Beginn des Advents und den Tag nach Martinus (während in den älteren Quellen das Fasten mit Martinus einsetzte); außerdem werde noch mancherorts die *quadragesima sanctae Crucis* gehalten, die im September beginnt.

[29]) Hieher gehören besonders die Gebräuche, in denen Martini als Ende des alten und Anfang des neuen Jahres erscheint, so wenn im Martinsfeuer „das alte Jahr verbrannt" wird; s. P. Sartori, Art. „Martin": Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens hrsg. von Bächtold-Stäubli V, 1711—1714; vgl. die weiteren Artikel über Martinsgebräuche ebd. 1716—1725. In „Reimmichls Volkskalender" für 1937 (Innsbruck, Tyrolia), der zu den einzelnen Tagen die in Tirol noch irgendwie lebendigen Tagesbezeichnungen anführt, ist zum 11. November bemerkt u. a. „Alter Advent", „Schlenggeltag" (d. i. Tag des Dienstwechsels). — Es liegt nahe, die Martinsgans und andere Tafelfreuden des Martinstages als Überreste von einer Art Karneval zu verstehen. Dem steht freilich entgegen, daß in den älteren Zeugnissen der 11. November schon als der erste Tag der Adventquadragesima erscheint; an der Wende des 13. Jh.s bezeugt aber der ebengenannte Nikolaus a Fractura tatsächlich die Eröffnung der *quadragesima s. Martini* erst am folgenden Tag.

tinus folgenden Tag zum Ausgangspunkt nehmen will, wofür man sich aber eigentlich erst auf Nikolaus de Fractura berufen kann[30]), 43 Tage. Auf alle Fälle wäre das eine sehr ungewöhnliche Art, eine Quadragesima zu bemessen. Wir müssen nämlich die Feststellung machen, daß die Quadragesima vor Ostern zwar auf sehr verschiedene Weise, aber immer genau mit 40 Tagen berechnet wurde. Es ist darum wenig befriedigend, wenn man sich in unserem Falle mit dem Hinweis begnügt hat, es handle sich um ein Quadragesima von rund 40 Tagen[31]).

Die ältere abendländische Berechnung der Quadragesima vor Ostern, die noch das Triduum Karfreitag bis Ostersonntag als eigentliche Osterbegehung zugrunde legte[32]) und nicht vierzig Fasttage, sondern einfach vierzig Tage ansetzte, zählte diese vierzig Tage vom Gründonnerstag zurück bis zum Sonntag *Invocabit* einschließlich; dieser Sonntag wurde darum Fastenanfang. Die jüngere Berechnung, etwa seit dem 7. Jahrhundert, die nur die Fasttage zählen wollte, erhielt die vierzig Tage, indem man vom Karsamstag (Karfreitag und Karsamstag sind ja auch Fasttage) zurückging bis zum Aschermittwoch. In beiden Fällen sind es genau eben vierzig Tage, wie das der starken Betonung gerade der Zahl vierzig in der Liturgie unserer ersten Fastenwoche entspricht.

Auch im Orient sah man bei Berechnung der Quadragesima darauf, genau vierzig Tage zu erhalten, obwohl dann die Weise der Berechnung wieder verschieden war[33]). In Ägypten hielt man es mit der älteren abendländischen Berechnung, mit dem Unterschied, daß man einen Tag später, also am Montag nach *Invocabit*, anfing und einen Tag später schloß, weil man den Karfreitag offenbar noch in die Quadragesima einbeziehen wollte, so daß Ostern mit dem Karsamstag begann[34]). Dagegen bestimmte die Ordnung, die sich seit dem 6. Jahrhundert von Byzanz aus verbreitete und die bei den syrischen Jakobiten eine besonders deutliche Ausprägung gefunden hat, die sechs Wochen vor der Karwoche als Quadragesima, aber nicht die vollen 42 Tage, sondern eben nur vierzig Tage, in der Weise, daß die Quadragesima mit Montag begonnen und mit Freitag der sechsten Woche geschlossen wurde[35]). Wieder anders der ursprüng-

[30]) S. oben 347 Anm. 28. Nur das Zeugnis des Gregor von Tours (oben 345 Anm. 20) bildet eine Ausnahme; am Grabe des hl. Martinus mußte sein Gedächtnistag zum Festtag werden.

[31]) Cabrol, Avent 3224: une sorte de carême de quarante jours à peu près. — Pierret, Le temps de l'Avent 276 erblickt in den 43 Tagen sechs Fastenwochen, hinter denen „die Analogie mit der Quadragesima" liege; freilich dürften es auch dann nur 42 Tage sein.

[32]) Vgl. Augustin, Ep. 55,24 (PL 33,215): *sacratissimum triduum crucifixi, sepulti, suscitati.* Siehe auch meine Hinweise ZkTh 55 (1931) 619f.

[33]) A. Baumstark, Das Alter der Peregrinatio Aetheriae: Oriens christianus N. S. 1 (1911) 51—59; ders., Rits et fêtes liturgiques: Irénikon 12 (1935) 49—52.

[34]) Dieselbe Berechnung auch in der gallischen Evangelienliste der Dombibliothek von Trier: DACL V, 870. Der Sonntag *Invocabit* heißt *dominica ante quadragensime*, es folgt *secunda feria initium quadragensime.*

[35]) A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten, Paderborn 1910, 206—208.

liche Brauch von Jerusalem, demzufolge man vierzig Fasttage vor Ostern gewinnen wollte. Da aber im Orient seit dem 4. Jahrhundert der Samstag als ‚Bruder des Sonntags' nicht Fasttag sein durfte, mußte man eine achtwöchige Quadragesima ansetzen, die Woche zu fünf Fasttagen. Da man dabei die Karwoche einrechnete, ergab sich ein Schwanken hinsichtlich der Frage, wie man den Karsamstag behandeln wollte, der alter Überlieferung gemäß doch auch hier als Fasttag beibehalten worden war. Zur Zeit der Pilgerin Ätheria (um 390) wurde er nicht in Rechnung gestellt[36]), so daß sich mit dem Karsamstag allerdings 41 Tage ergaben; man mochte diesen Tag wie in Ägypten als Vigil des Ostersonntags auffassen. Doch zeigt das georgische Lektionar, das die Ordnung von Jerusalem im 7. Jahrhundert wiedergibt, wie auch hier das Bestreben, genau eben vierzig Tage einzuhalten, schließlich zu einer Richtigstellung geführt hat: Man ließ die vierzig Fasttage erst mit Dienstag der achten Woche vor dem Osterfeste beginnen, unserem Dienstag nach Sexagesima[37]).

Vielleicht kommt in unserem Falle die Unstimmigkeit, daß sich uns für den Advent eine Quadragesima von 43 oder 44 Tagen ergibt, nur davon her, daß wir die Berechnung nicht richtig anstellen. Tatsächlich ergeben sich auch für die *Quadragesima sancti Martini* genau 40 Tage, wenn wir als Endtermin dieses Advents nicht Weihnachten, sondern das ältere Fest des *adventus Domini*, Epiphanie, annehmen und wenn wir dann nicht alle Tage zählen, sondern in der Weise, wie es die gallische Pilgerin Ätheria um 390 in Jerusalem vorgefunden hat, auch für ihre Heimat Samstag und Sonntag von der Rechnung ausschließen. Dann erhalten wir nämlich vom 11. November bis zum 5. Jänner einschließlich 56 Tage oder acht Wochen, von denen aber nicht die vollen 8×7, sondern nur 8×5=40 Tage als Fasttage in Betracht kommen. Dabei sind einige Voraussetzungen gemacht, die nun der Reihe nach zu prüfen sind.

1. Vor allem wird für Gallien, jedenfalls für ein Gebiet, in dessen Bereich Tours gehörte, ein früherer Zustand vorausgesetzt, in dem Epiphanie gegenüber Weihnachten noch entschieden das Übergewicht hatte. Im Gebiete der Pyrenäen — in Saragossa und im Bereich, aus dem der Brief der Aszetin stammt — sehen wir um die Wende des 4. Jahrhunderts das Weihnachtsfest tatsächlich eben erst im Emporsteigen. Wann Weihnachten in Gallien durchgedrungen ist, darüber fehlt uns genauere Kunde; die erste

---

[36]) Aetheriae Peregrinatio c. 27 (CSEL 39,78 Geyer); vgl. A. Bludau, Die Pilgerreise der Ätheria, Paderborn 1927, 94ff.

[37]) Bludau 106. — Die heutige Ordnung der byzantinischen Liturgie, die vor der Karwoche und den ihr vorausgehenden sechs Fastenwochen noch eine προηγίστιμος ἑβδομάς kennt, ist ein Kompromiß zwischen dem alten byzantinischen System und dem von den Mönchen verfochtenen System von Jerusalem; s. Baumstark, Das Alter der Peregrinatio 58f.

Nachricht ist die angeführte Verfügung des Perpetuus von Tours, der die in Rede stehende Fastenzeit schon mit dem *Natale Domini* enden läßt[38]). Bei dem Mangel einer einheitlichen kirchlichen Organisation in Gallien müssen wir aber in diesem Lande mit großen Verschiedenheiten rechnen. Jedenfalls lassen die vorhandenen Nachrichten genügend Raum für eine erstmalige Festlegung einer vollen Epiphaniequadragesima in Gallien zwischen dem Ausgang des 4. und der Mitte des 5. Jahrhunderts. Die von Perpetuus von Tours vor 490 für die Zeit vor Weihnachten verkündete Fastenordnung zeigt nämlich ein solches Gepräge, das erkennen läßt, daß wir hier bereits eine aus irgendeinem Grunde weitergebildete Fastenordnung vor uns haben; denn auch schon in seiner Ordnung ergibt weder die Zahl der Tage noch die Zahl der Fasttage eine innere Erklärung für die von ihm festgelegte zeitliche Erstreckung dieses Fastens[39]).

2. Daß Epiphanie auf dem Boden der gallischen Liturgien, vor allem im Lande eines Hilarius, des großen Kämpfers gegen den Arianismus, als Hochfest gefeiert wurde, müßten wir auch vermuten, wenn wir nicht gerade von Hilarius das Fragment hätten, in dem er von der dreiwöchigen Vorbereitung auf den *adventus* des Erlösers spricht. Dieser hochfestliche Charakter von Epiphanie kommt im Missale Gothicum darin zum Ausdruck, daß dem Epiphaniefeste nicht nur eine Vigilmesse, sondern auch ein Vigiloffizium (sechsmal *praefatio* und *collectio*) vorangeht[40]), eine Vorbereitung, die auch in den Ordensregeln des hl. Cäsarius und des hl. Aurelian gefordert wird[41]).

---

[38]) Das Gedicht des hl. Paulinus, De s. Felice 27, das Weihnachten voraussetzt und das Botte (a. a. O. 48) für Gallien anführt, ist bereits am Grabe des hl. Felix in Nola geschrieben, kommt also für Gallien nicht in Betracht. — Die Taufe Chlodwigs und seiner Franken am Christtag 496 dürfte das nächste sichere Zeugnis sein; Avitus, Ep. 46 (MGH Auct. ant. VI, 2, S. 75). Die Urkunden der gallischen Liturgie enthalten natürlich alle bereits das Weihnachtsfest.

[39]) Auf die 44 Tage vom 11. November bis 25. Dezember entfallen nämlich 18 oder 19 Fasttage, aber nie 21, in denen man die früher beobachteten drei Wochen wiederfinden könnte. Schon L. de Thomassin, Traité des jeûnes (1700) 177 hat vermutet, daß Perpetuus nur ein Fasten, das vorher bei den Mönchen üblich gewesen war, nun für die Kirche vorgeschrieben hat; vgl. Molien, Avent 1494. Es ist wohl möglich, daß damals eine Änderung der Festordnung die Änderung — und zugleich Milderung — der ursprünglich quadragesimal angelegten Fastenordnung veranlaßt hat.

[40]) ed. Bannister (H. Bradshaw Soc. 52) 20—26.

[41]) Martène, De antiquis Eccl. ritibus 4, 14, 5 (III, 120). Die genannten Ordensregeln fordern dies allerdings ebenso für Weihnachten. Ob auch im Missale Gothicum ebenso ein Vigilofficium vorgesehen war, ist nicht ersichtlich, da die betreffenden Blätter fehlen.

Verschiedene Anzeichen sprechen dafür, daß Epiphanie im Bereich der gallischen Liturgien Tauffest war. Freilich kann das nur für kurze Zeit in größerem Umfang der Fall gewesen sein; denn Epiphanie scheint selbst in seiner orientalischen Heimat, abgesehen von häretischen Kreisen, erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts zum Fest der Taufe Christi und damit auch zum großen Tauffest aufgerückt zu sein[42]). Immerhin hat man zu Rom schon um dieselbe Zeit Anlaß gehabt, gegen die Einführung von Epiphanie als Tauftermin in der abendländischen Kirche Stellung zu nehmen[43]). Direkt feststellen können wir die Epiphanietaufe im Abendlande nur in der als zweite Synode des hl. Patricius überlieferten irischen Kanonessammlung, wo tatsächlich neben Ostern und Pfingsten noch Epiphanie als Tauftag genannt wird[44]), und noch in dem um 780 geschriebenen römisch-fränkischen Sakramentar von Gellone, das ebenfalls außer Ostern und Pfingsten als dritten Tauftermin die *vigilia Epiphaniae* nennt[45]). Außerdem sehen wir an verschiedenen Punkten eine Auffassung des Epiphaniefestes in Geltung, von der aus es zur Epiphanietaufe nur ein kleiner Schritt war. Ambrosius stellt im Festgeheimnis von Epiphanie die Taufe Jesu in den Vordergrund, ebenso später Isidor von Sevilla; bei Maximin, dem Arianerbischof, dem Gegner des hl. Augustin, bildet die Taufe Jesu das ausschließliche Thema der Feier[46]).

---

[42]) Botte 79ff.

[43]) Papst Siricius schreibt 384 an den Bischof von Saragossa: *non ratione auctoritatis alicuius, sed sola temeritate praesumitur, ut passim ac libere Natalitiis Christi seu Apparitionis necnon et Apostolorum seu Martyrum festivitatibus innumerae, ut asseris, plebes baptismi mysterium consequantur* (PL 13, 1134); vgl. Botte 50ff. — Während hier noch weitere Tage als Tauftermine erscheinen, wendet sich Leo der Große in einem Schreiben an die sizilischen Bischöfe ausschließlich gegen die Taufe an Epiphanie (Ep. 16,6; PL 54, 701f.). Ebenso will Papst Gelasius in seinem Schreiben an die Bischöfe von Lukanien (Ep. 14,10; Thiel 368) außer Ostern und Pfingsten keine weiteren Tauftage zulassen. Immerhin zeigt diese Stellungnahme gegen die Epiphanietaufe, daß die betreffende Praxis eben vorhanden war. Vgl. auch H. Frank, Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie II: Jahrb. f. Liturgiewiss. 13 (1933) 14f.

[44]) Can. 19 (PL 53,821): *sollemnitatibus Domini baptizantur, id est Pascha, Pentecoste et Epiphaniae.* Obwohl die Canones nicht von Patricius sind, erhellt ihr hohes Alter aus der Voraussetzung, daß es in Irland noch viele Heiden gibt; Hefele-Leclercq, Histoire des conciles II (Paris 1908) 896 Anm. — Die Synode von Tarragona (517) bestimmt zwar nicht Epiphanie, aber Weihnachten als Tauftermin; am Weihnachtsfest 496 war ja auch schon Chlodwig getauft worden. Die Synoden von Auxerre (578) und Mâcon (585) kämpfen wieder für die Ausschließlichkeit des Ostertermins; Mansi IX, 914. 951.

[45]) Martène 1, 1, 1, 8 (I, 5A); der Wortlaut ebd. 1, 1, 12, II (I, 103C).

[46]) Botte 52. — Zur Stellung des hl. Ambrosius vgl. H. Frank a. a. O. 13ff.

In den überlieferten Texten der gallischen Liturgien ist freilich von der Epiphanietaufe wenig mehr zu spüren. Immerhin ist es auffällig, daß das Missale von Bobbio als Epiphaniefestevangelium das von der Taufe Jesu hat[47]) und daß das Thema im Missale Gothicum die Festtagspräfation beherrscht[48]). Wielange derartige Gedanken nachgewirkt haben, erkennt man am Gebrauch der feierlichen Wasserweihe an der Epiphanievigil, der sich seit dem späteren Mittelalter von Frankreich her weithin verbreitet hat und der in geänderter Form heute noch mancherorts fortbesteht[49]).

Aus alldem ergibt sich, daß im Bereich der gallischen Liturgien seit dem Ende des 4. Jahrhunderts Bestrebungen bestanden haben, Epiphanie neben Ostern und Pfingsten als Tauffest zur Geltung zu bringen, Bestrebungen, die dann freilich bald durchkreuzt worden sind. Von da aus ist es ohneweiters verständlich, daß man schon damals da und dort versucht habe, das Fest nicht nur mit einer dreiwöchigen Vorbereitung, sondern so wie Ostern mit einer vollen Quadragesima einzuleiten[50]). Eine zweite Quadragesima neben der österlichen braucht auch in so früher Zeit nicht zu befremden; denn wir wissen, daß die Montanisten zur Zeit des hl. Hiero-

---

[47]) ed. Lowe (H. Bradshaw Soc. 58) 34.

[48]) ed. Bannister (H. Bradshaw Soc. 52) 27.

[49]) A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I, Freiburg 1909, 193—201. Den Text s. etwa bei A. Castellani, Sacerdotale, Venedig 1560, Bl. 189—196; oder G. di Cilia, Locupletissimus Thesaurus[9], Augsburg 1772, 24—45. Auf die griechische Grundlage verweist Franz 193f. 199. Die Herkunft aus gallikanischer Liturgie ist deutlich erkennbar z. B. an der Umrahmung des Paternoster, di Cilia 41f. — Dieses alte Formular wurde durch Dekrete der Ritenkongregation vom 17. Mai 1890 und 30. August 1892 verboten (Decreta authentica CSR III, Rom 1900, nn. 3730. 3792, 15), aber ein neues an die Stelle gesetzt; s. Rituale Romanum, App., Bened. reserv. I, 1 (Rom 1925, S. 705—729); vgl. dazu Franz 200f.

[50]) Wie eng Taufvorbereitung und Quadragesima verknüpft waren, kann man daraus ermessen, daß noch Gregor der Große, Ep. VIII, 23 (PL 77, 925A), die Anweisung gibt, wenn man außerhalb des Ostertermines taufen müsse, so solle das geschehen *poenitentia ac abstinentia quadraginta diebus indicta*. — Möglicherweise haben auch die alten drei Wochen innerhalb der Epiphaniequadragesima eine Rolle gespielt, da in späteren Bestimmungen gelegentlich eine Zeitspanne von drei Wochen innerhalb des Advents besonders hervorgehoben wird; vgl. unten 372 Anm. 39. Daß der römische Advent mindestens 21 Tage umfassen müsse, wie Durandus, Rationale VI, 2,10 betont, wird damit kaum zusammenhängen. Im frühen Mittelalter werden mehrfach zwanzig Tage als Mindestdauer der Taufvorbereitung genannt; s. Pierret 273. Auch in der römischen Quadragesima vor Ostern treten drei Wochen (Quatemberwoche, *mediana* und Karwoche) besonders hervor.

nymus schon jährlich drei Quadragesimen hielten[51]), ja wohl auch deren vier[52]), und daß gerade die montanistische Bußpraxis innerhalb der Kirche damals in verschiedenen Punkten alsbald ihr Gegenstück fand[53]).

3. Die weiters gemachte Voraussetzung, daß der Samstag im Gebiet der gallischen Liturgien nicht Fasttag war, sondern dem Sonntag angeglichen wurde, ist nicht Hypothese, sondern eindeutige Überlieferung.

Für die österliche Quadragesima in Mailand bezeugt Ambrosius[54]): *Quadragesima totis praeter sabbatum et Dominicam ieiunatur diebus,* wobei er sich in diesem Punkt des Unterschiedes der mailändischen gegenüber der römischen Praxis bewußt ist[55]). Ebenso spricht Cassian von der Gleichstellung des „siebten" und des „achten" Tages[56]). In Canon 12 des Konzils von Agde (506) wird allerdings angeordnet, *ut omnes Ecclesiae filii, exceptis diebus Dominicis, in Quadragesima etiam die sabbato... ieiunent*[57]). Dasselbe fordert das vierte Konzil von Orleans (541)[58]). Aber die Bestimmungen sind ein Zeichen, daß die bekämpfte Praxis, am Samstag nie zu fasten, eben vorhanden war. Auch noch im 8. Jahrhundert bestimmt die gallikanische Instruktion für Beichtväter *Quotiescumque* hinsichtlich der zur Buße auferlegten Fasten, schwerlich im Geiste der genannten Canones: *Qui ergo tota septimana ieiunat pro peccatis suis, sabbato et Dominica die manducet*[59]). Auch bei den Iren kennt

[51]) Hieronymus, Ep. 41,3 (CSEL 54, 313): er tadelt die drei Quadragesimen der Montanisten als Vorschrift, nicht als private Übung. Sie konnten also auch in katholischen Kreisen gehalten werden. Vgl. auch Hieronymus, In Matth. 9,15 (PL 26,57).

[52]) So nach Maruta von Maipherkat († vor 420); s. F. J. Dölger, Antike und Christentum 1 (1929) 113 f.

[53]) J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis, Münster 1933, 233 stellt zusammenfassend fest: „Ein Blick in die spätere Entwicklung zeigte uns, daß die großkirchliche Disziplin im 4. Jahrhundert vielfach die gleichen Wege ging, die der Montanismus schon lange vorher eingeschlagen hatte."

[54]) Ambrosius, De Elia et ieiun. 10,34 (PL 14,708).

[55]) Vgl. Augustinus, Ep. 36,32 (PL 33,151).

[56]) Cassian, Instit. 3,9 (CSEL 17,43 Petschenig): *ebdomadi pariter et ogdoadi eandem partem sollemnitatis impertire praecipimur.* Er verwirft das Samstagsfasten mit Berufung auf die Praxis des ganzen Orients und auf Ekkle 11,2. — Zur Zählung des Sonntags als achten Tages vgl. ZkTh 55 (1931) 612 ff.

[57]) Mansi VIII, 327 A.

[58]) Can. 2: *ut Quadragesima ab omnibus ecclesiis aequaliter teneatur; neque Quinquagesimam aut Sexagesimam ante Pascha quilibet sacerdos praesumat indicere. Sed neque per sabbata absque infirmitate quisquam solvat Quadragesimae ieiunium.* Mansi IX, 113.

[59]) H. J. Schmitz, Die Bußbücher II, Düsseldorf 1898, 202.

man die Milderung des Bußfastens am Samstag wie am Sonntag[60]). Für Spanien erhellt der sonntägliche Charakter des Samstags aus der Gottesdienstordnung: an den Samstagen der Quadragesima fand nach dem Liber Comicus die Messe *ad Tertiam* statt wie am Sonntag, nicht *ad Nonam,* und nur an Samstagen und Sonntagen durften Märtyrerfeste begangen werden[61]). Isidor kennt noch den mancherorts beobachteten Brauch, nur Samstags und Sonntags das Opfer darzubringen[62]). Dem entspricht es auch, daß nach Isidors Mönchsregel am Samstag das Jahr hindurch ebenso wie am Sonntag die Lesungen nur aus dem Neuen Testament zu entnehmen waren[63]), eine Ordnung, die auch schon Cassian vertritt[64]).

So waren um die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts im gallischen Bereich jedenfalls die Bedingungen vorhanden, die das Aufkommen einer aus fünf wöchentlichen Fasttagen aufgebauten Epiphaniequadragesima, die am 11. November beginnen mußte, möglich machten. Der Pilgerverkehr nach Jerusalem, wo Epiphanie noch damals — und auch noch viel später — als einziges Fest der Geburt Christi gefeiert wurde, und wo man die österliche Quadragesima genau in der angegebenen Weise berechnete, mag dabei wichtige Anregungen vermittelt haben[65]). Dafür, daß in Jerusalem selbst auch vor Epiphanie eine solche Quadragesima gehalten worden ist, liegen zwar keine direkten Nachrichten vor, wohl aber ist

---

[60]) Excerpta de libro Davidis c. 7: H. J. Schmitz, Die Bußbücher I, Mainz 1883, 492. — Vgl. im Bußbuche des Finnian n. 46 (ed. Wasserschleben S. 118) die Vorschrift der Enthaltsamkeit für Eheleute *in nocte dominica vel sabbati.*

[61]) G. Morin, Liber Comicus, Maredsous 1893, 64.

[62]) Isidor, De eccl. off. I, 44,2 (PL 83,776C).

[63]) Isidor, Reg. mon. 6,5 (PL 83,877).

[64]) Cassian, Instit. II, 6 (CSEL 17,23 Petschenig). — Für den Samstag in der orientalischen Christenheit vgl. Bludau, Die Pilgerreise der Ätheria 101ff.

[65]) Es ist zwar richtig, daß Ätheria für ihre Heimat — worunter aber nicht notwendig das ganze Gallien verstanden werden muß — die Praxis voraussetzt, die 40 Tage ohne Unterbrechung von Ostern zurückzuzählen. Aber die orientalische Weise der Berechnung ist wenigstens in der Folge in Gallien wohl bekannt gewesen; bezeichnend ist can. 2 der 4. Synode von Orleans (s. oben 353), worin gerade im Zusammenhang mit der Forderung auch des Samstagsfastens die offenbar mancherorts schon durchgedrungene Beobachtung einer Quinquagesima oder Sexagesima d. h. eines nach orientalischer Weise auf acht Wochen verlängerten Fastens (s. oben 349) abgelehnt wird. Vgl. auch schon can. 24 der 1. Synode von Orleans (511). Weitere Belege bei P. Siffrin, Zwei Blätter eines Sakramentars in irischer Schrift: Jahrb. f. Liturgiewiss. 10 (1930) 19—29: Das Sexagesimafasten. Auch bei der Verordnung von Agde könnte bereits an solche Bestrebungen zur Erweiterung der Quadragesima gedacht sein.

dies für die armenische Kirche des 7. Jahrhunderts der Fall, in der ja in mehrfacher Hinsicht Bräuche von Jerusalem fortleben[66]).

3. WEITERE FORMEN DER ADVENTQUADRAGESIMA

Mit großer Schnelligkeit hat sich seit der Mitte des 4. Jahrhunderts von Rom aus das Weihnachtsfest des 25. Dezember nach allen Richtungen ausgebreitet, getragen vom Schwung, den die christologischen Kämpfe seiner Verbreitung verliehen. Wie das neue Fest die Entwicklung eines im Werden begriffenen Epiphanieadventes unterbrach, haben wir soeben gesehen. Eine Quadragesima, die mitten in ihrem Verlauf durch ein Hochfest, dem vielleicht noch eine Nachfeier folgen sollte, unterbrochen wurde, war schon keine richtige Quadragesima mehr. Da war es natürlich, daß neben andere Lösungsversuche auch der trat, was für Epiphanie nicht ungestört möglich war, nun auf Weihnachten zu übertragen. Tatsächlich war ja schon in den oben besprochenen Zeugnissen für die *Quadragesima sancti Martini* als Endtermin regelmäßig nicht Epiphanie, sondern Weihnachten angegeben. Nur mußte man dabei erkennen, daß die so gewonnene Zeitspanne nicht mehr dem Begriff der Quadragesima entsprach.

Um diesen Begriff zu retten, waren hauptsächlich zwei Wege möglich: man konnte nun vom Heiligen Abend einfach die 40 Tage zurückzählen, was zum 15. November als Anfang einer Quadragesima von schlechthin 40 Tagen führte, oder man konnte noch einmal die orientalische Acht-Wochen-Quadragesima vorsetzen, was den 30. Oktober als Anfangstermin ergab.

Den ersteren Weg hat man im Orient eingeschlagen, wo zuerst durch den byzantinischen Patriarchen Nikephoros (806—815) das noch heute so genannte Philippusfasten vor Weihnachten als fester Brauch bezeugt ist[67]). Mit Philippusfasten wird ein Adventfasten bezeichnet, das am 15. November beginnt[68]). Die gleiche Berechnung dürfte auch dem altspanischen Advent zugrunde liegen.

---

[66]) Gregor Ascharuni, Kommentar zum altarmenischen Lektionar (verfaßt um 690), bei F. C. Conybeare, Rituale Armenorum, Oxford 1905, 515. Gregor betont die Gleichheit von Epiphanie- und Osterquadragesima. K. Holl, Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche (Berlin 1924) 25 vermutet, daß Jerusalem die Epiphaniequadragesima „schon um 500" besessen hat.

[67]) Holl 35 f.

[68]) Das Fest des Apostels Philippus wird in der byzantinischen Liturgie zwar am 14. November gefeiert. Das Fasten beginnt aber erst am folgenden Tage. Das byzantinische Kalendarium bringt erst zum 15. November den Vermerk: Ἀρχεται ἡ νηστεία τῶν Χριστουγέννων. N. Nilles, Kalendarium manuale utrique Ecclesiae I², Innsbruck 1896, 329.

In den Büchern der spanischen Liturgie beginnt das Sanctorale mit dem hl. Acisclus am 17. November, während das Fest des hl. Martinus (11. November) und das des hl. Ämilianus (12. November) noch am Ende des Jahreslaufes stehen[69]).

Der zweite Weg scheint nur vereinzelt in abendländischen Ordnungen des Adventfastens beschritten worden zu sein. Auch ist diese Ordnung begreiflicherweise nirgends mehr in reiner Form erhalten. Denn ebenso wie nun das Weihnachtsfest den Epiphanieadvent durchbrach, ist auch die orientalische Auffassung des Samstags und damit die aus fünf Fasttagen bestehende Quadragesima-Woche früh verfallen[70]). So konnte der in genannter Weise berechnete Termin um den 30. Oktober nur mehr als Reminiszenz fortwirken; das Interesse an den 40 Tagen konnte diesen Termin nicht mehr stützen. Die Neigung, einen runden Anfangstermin zu bevorzugen, wird zusammen mit anderweitigen Anregungen auf den 1. November geführt haben[71]). Jedenfalls ist der November-

[69]) M. Férotin, Le liber mozarabicus sacramentorum, Paris 1912, 537. 916. 937; vgl. auch das Antiphonarium mozarabicum, Leon 1928, 1. — Wenn der Vermerk *initium Adventus* im Kalender von 1039 erst beim hl. Acisclus beigefügt ist, wird das wohl davon herstammen, daß das Sanctorale vom 13. bis zum 16. November keine Heiligenfeste aufweist; s. die Übersicht bei Férotin a. a. O., S. LII; weiter M. Férotin, Le liber ordinum, Paris 1904, 486. Mit den so gegebenen 40 Tagen stimmt überein, daß die Urkunden der mozarabischen Liturgie zwischen fünf und sechs Adventsonntagen schwanken: das Missale Mixtum hat sechs Adventsonntage (PL 85, 109—143), die aber nur in 42 Tagen immer enthalten wären, während die älteren Zeugnisse nur fünf aufweisen. Auf Grund dieser Tatsachen läßt auch Férotin, Le liber ordinum 487 den ersten Sonntag des mozarabischen Advents „vers le 15" fallen.

[70]) S. oben 353.

[71]) Zu beachten ist, daß der erste Fasttag der so berechneten Quadragesima in den Jahren, in denen Weihnachten und darum auch der 30. November auf einen Samstag traf, nach dem System der fünf Fasttage in der Woche erst auf Montag den 1. November fiel. — In can. 5 des 17. Konzils von Toledo (694) sprechen die Konzilsväter von monatlichen Bußtagen, die wohl je zu Anfang des Monats anzusetzen sein werden: *Quamquam priscorum Patrum institutio per totum annum per singulorum mensium cursum litaniarum vota decreverit persolvendum ... decernimus ut deinceps per totum annum in cunctis duodecim mensibus per universas Hispaniae et Galliarum provincias ... exomologeses votis gliscentibus celebrentur* (Mansi XII, 99 f). Vgl. die näheren Vermutungen über den altspanischen Monatszyklus bei P. Séjourné, S. Isidore et la liturgie wisigothique: Miscellanea Isidoriana (Rom 1936) 246—248. Das Fasten an den Kalenden des November wird von Isidor, De off. eccl. I, 40 (PL 83, 774) ebenso wie das an den Kalenden des Jänner besonders hervorgehoben und mit dem Fasten *in mense nono* bei Jer 36 begründet. Es bleibt also die Frage, ob nicht das Novemberfasten einen besonderen Grund hatte, ebenso wie das Neujahrfasten den heidnischen Neujahrgebräuchen gegenüber entstanden war.

anfang verschiedentlich mit Bußgebräuchen, in Spanien mit einem Bußtriduum ausgestattet[72]), was wohl in der wenigstens ehemals um diese Zeit geübten Eröffnung einer längeren Bußperiode begründet sein wird[73]). Der hl. Isidor kennt ein besonderes Fasten an den Kalenden des Novembers[74]). Um dieselbe Zeit wird, was in diesem Zusammenhang sehr auffällig ist, zu Rom am 1. November eine Bußprozession gehalten[75]). In deutlicher Parallele zur

[72]) Sehr deutlich ist dieser Zusammenhang sichtbar in den Bestimmungen des Konzils von Gerona (517) can. 2 (Mansi VIII, 549): *De litania, ut expleta sollemnitate Pentecostes sequens septimana a quinta feria usque in sabbatum per hoc triduum abstinentia celebretur;* can. 3: *Item secundae litaniae faciendae sunt Kalendis Novembris, ea tamen condicione servata, ut si iisdem diebus Dominica intercesserit, in alia hebdomada, secundum prioris abstinentiae observantiam, a quinta feria incipiantur et in sabbato vespere Missa facta finiantur.* Man könnte vermuten, daß dieses *Kalendis Novembris* zu haltende Triduum drei Tage umfassen sollte, die noch nach Kalenden benannt wurden, also 30. und 31. Oktober und 1. November. Aber auch wenn der Ansatz vom 1. bis 3. November gemeint sein sollte, führt doch wohl die Bemerkung betreffend einen einfallenden Sonntag in den Oktober zurück: die naheliegendste Erklärung ist nämlich diese: falls 1.—3. November ein Sonntag einfällt, dann solle das Triduum Donnerstag, Freitag und Samstag umfassen, d. h. offenbar die drei unmittelbar vorausgehenden Tage, also wenn Sonntag auf den 1. November trifft, 29.—31. Oktober. — Überraschend ist es demgegenüber, daß die erhaltenen mozarabischen Kalendarien (Hss. des 10.—11. Jh., inhaltlich allerdings wesentlich älter) alle die *litaniae canonicae* in den November hinein verlegen, ja hier deren Anfang auf den 2., 3. oder 7. November ansetzen, während das mozarabische Brevier (PL 86, 724. 1240) das *officium ieiuniorum Kalendarum Novembrium* beobachtet werden läßt *tribus diebus ante festum sancti Martini;* s. Férotin, Le liber ordinum 484—487. Die hier sichtbare Verschiebung kann ihren Grund darin haben, daß vom 29. Oktober bis zum 1. November in allen Kalendarien zwei Tage, in einzelnen alle vier Tage mit Heiligenfesten besetzt sind, während die Tage vom 2. bis 10. November in allen Kalendarien von Festen frei sind. Eine Abweichung vom Canon von Gerona zeigt sich auch darin, daß in keinem Kalender vom Sonntag die Rede ist, wohl aber in einem als Bedingung angegeben wird: *nulla intercurrente festivitate* (485).

[73]) Als Parallele ist hier bemerkenswert der eben (vorige Anm.) angeführte Canon 2 von Gerona: ein Triduum der gleichen Art wird vorgeschrieben zur Wiederaufnahme des gewöhnlichen Fastens nach Pfingsten (vgl. die Johannesquadragesima, unten 360 Anm. 87); und noch mehr Canon 9 der 3. Synode von Braga (572): zu Beginn der österlichen Quadragesima sollen die Nachbargemeinden zusammenkommen, und *per triduum cum psalmis per Sanctorum basilicas ambulantes celebrent litanias* (Mansi IX, 840). Vgl. dazu M. Férotin, Le liber mozarabicus sacramentorum 766 und die Übersicht ebd. S. LIV.

[74]) Isidor, De off. eccl. I, 40 (PL 83, 774).

[75]) Sacramentarium Gregorianum (ed. Lietzmann n. 172). Vgl. R. Hierzegger, Collecta und Statio: ZkTh 60 (1936) 532. — Das Allerheiligenfest ist bekanntlich erst im 9. Jh. hieher verlegt worden.

österlichen Quadragesima wird noch in der Regel des hl. Franziskus ein am Fest Allerheiligen beginnendes Fasten vorgeschrieben[76]), ebenso in den Consuetudines von Subiaco aus dem 14. Jahrhundert[77]).

Eine merkwürdige Zwischenlösung, die aber in aller Deutlichkeit wieder eine vom Weihnachtsfeste aus berechnete Adventsquadragesima im Abendlande bezeugt, findet sich in dem vor 804 verfaßten irischen Martyrologium des Oengus, demzufolge das Adventfasten am 13. November beginnt[78]), also bis Weihnachten 42 Tage dauerte. Dieser Termin wird nur verständlich aus der Parallele zu jener Berechnung, nach der die Quadragesima vor Ostern mit dem Sonntag *Invocabit* begann[79]) und so bis Ostersonntag genau sechs Wochen umfaßte. Diese sechs Wochen konnten darum eine besondere Wertschätzung erlangen, weil man schon seit Cassian und Gregor dem Großen es liebte, die damit gegebenen $6 \times 6 = 36$ Fasttage als den Zehent des Jahres zu betrachten, den man im Fasten Gott zahlte. Gerade in der keltischen Christenheit ist diese Berechnung tatsächlich noch in später Zeit festzustellen[80]).

Schließlich finden wir auch noch eine bis tief in den September zurückgreifende Berechnung des Adventfastens[81]). Diese scheint

[76]) Regula s. Francisci c. 3: *Et ieiunent a festo omnium Sanctorum usque ad Nativitatem Domini.*

[77]) B. Albers, Consuetudines monasticae II, Monte Cassino 1905, 203 f.

[78]) Wh. Stokes, The Martyrology of Oengus (H. Bradshaw Soc. 29), London 1905, 234. — Zum 13. November wird bemerkt: „On the Ides ... before high Christmas thou shouldst make great prayer at the beginning of <Elijah's> lent". Vgl. dazu Holl 32 Anm. 4.

[79]) Vgl. oben 348.

[80]) Die Schottenkönigin Margarita († 1093) stellt auf einer Synode von ihren Untertanen fest, *eos Quadragesimae ieiunium non legitime observare, quia hoc non ... a feria quarta in capite ieiunii, sed sequente septimana feria secunda consueverant inchoare.* Darauf rechtfertigen sich die Schotten: *ieiunium ... per sex hebdomadas observamus,* was die Königin aber als ein Fasten von bloß 36 anstatt 40 Tagen zurückweist. Vita s. Margaritae Reginae c. II n. 14 (Acta Sanctorum, Juni II, 326 f.); ebd. c. III n. 21 ff. (328 f.) der Bericht, wie Margarita die Quadragesima vor Weihnachten hielt. Zu vergleichen ist von Abt Aelfrik († um 1020) die Homilie auf den ersten Fastensonntag, in der er noch nach der Weise Gregors d. Großen die 36 Tage erklärt und als Zehent rechtfertigt; s. Aelfric's Homilies ed. Thorpe I, 178 bei H. Thurston, Lent and Holy Week, London 1904, 20 Anm. 2.

[81]) Ganz allein steht der Vermerk betreffend einen Adventbeginn am 15. Oktober *(XVIII Kalendas Novembris)* im Kalendarium des Sakramentars von Arras (10. Jh.) des Cod. Ratoldi von H. Ménard (PL 78, 434 A; vgl. Leroquais, Les sacramentaires I, 79, der aber den Vermerk nicht hervorhebt). Von da sind es 71 Tage bis Weihnachten. Wären es 70 Tage = 10 Wochen, so könnte man an $10 \times 4 = 40$ Fasttage denken, die sich ergäben nach dem System der vier *feriae legitimae,* das für das 9. Jh. in einer jüngeren Bemerkung des Ordo Rom. I (n. 24; Mabillon II, 17) bezeugt ist.

zuerst greifbar zu werden in dem schon erwähnten pseudoaugustinischen Brief an Bibianus von Saintes. Darin gibt der Schreiber zuerst die Leseordnung an für das ganze Kirchenjahr: *incipientes ordinem Adventus Dominici ab octavo Kalendas Octobres aequinoctium autumnale pro eo quod eadem die Johannes praecursor Domini a maioribus nostris traditur et Angelo nuntiante conceptus et Herodis funesti gladio trucidatus... ideo et ab eius conceptu vel obitu Adventus Christi inchoamus officium. Dignum est namque, ut ab eadem die usque ad Nativitatem Christi Prophetarum organa tympanizando resultet Ecclesia.* Das gelte aber nicht nur für eine entsprechende liturgische Begehung, sondern auch bezüglich des von andern *a festivitate beati Martini* begonnenen Fastens, von dem er schließlich bemerkt: *Rectius autem hoc opus in sancti Johannis conceptione instituitur*[82]). Das vom Briefschreiber erwähnte Fest von der *Conceptio* — oder vom Tode — des hl. Johannes am 24. September, neun Monate vor dessen Geburtsfest, bedeutet natürlich eine Parallelbildung zu dem neun Monate vor Weihnachten begangenen Fest Mariä Verkündigung, das ja auch als Fest der *Conceptio Christi* bezeichnet wurde und das in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts nach Rom kam[83]) und um dieselbe Zeit oder doch nicht viel früher ins Frankenreich gekommen sein muß[84]). So wird auch der Gedächtnistag der Verkündigung des hl. Johannes am 24. September im Frankenreich nicht vor dem 7. Jahrhundert aufgekommen sein. Allerdings auch nicht viel später; denn die *Conceptio Johannis Baptistae* eröffnet den 24. September schon in den ältesten Texten des Martyrologium Hieronymianum[85]). Sie ist dann auf Jahrhunderte hinaus an ganz verschiedenen Punkten in litur-

[82]) Mabillon 458f.

[83]) A. Baumstark, Missale Romanum (1929) 52.

[84]) Vgl. A. Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum (1927) 81*.

[85]) Der Wortlaut ist aber in den beiden Überlieferungsästen verschieden, kann also nicht auf den gallikanischen Archetyp des beginnenden 7. Jh.s zurückgehen; s. Delehaye-Quentin, Commentarius perpetuus in Martyrologium Romanum (Acta Sanctorum, Nov. II, 2), Brüssel 1931, 525; vgl. die Prolegomena S. X ff. — In diesem Lichte verdient Beachtung, daß Beda der erste ist, der den 24. September bei der Zählung der Indiktionen als Jahresanfang rechnet, eine Gepflogenheit, die dann in Frankreich und Deutschland, seit dem 11. Jh. auch in Rom verbreitet ist und im 14. Jh. wieder verschwindet; s. H. Grotefend, Zeitrechnung I, Hannover 1891, 93f. Eine Erklärung für die Wahl dieses Jahresanfangs wird bei Grotefend nicht geboten. Auch Beda selbst, De temporum ratione c. 48 (PL 90, 496) äußert sich nicht näher und scheint auch dafür einfach römischen Ursprung anzunehmen. Schwerlich ist die Herbst-Tagundnachtgleiche allein der Grund. Beda schrieb im Jahre 725 (ebd. c. 49); er kannte bereits

gischen Büchern festzustellen[86]), sodaß mindestens die Möglichkeit besteht, daß auch der damit verbundene Anfangstermin des Adventfastens durch längere Zeit eine gewisse Verbreitung besessen hat[87]).

Vielleicht ist es nur eine Verschiebung dieses Termins auf einen andern durch eine liturgische Begehung herausgehobenen Zeitpunkt, wenn in der Folge gelegentlich eine *Quadragesima sanctae Crucis* begegnet[88]). Als ihr Beginn werden in der Regel die Iden des September angegeben. Daß auch hiefür im 10. Jahrhundert noch irgend eine Beziehung zum Weihnachtsfeste, also der Gedanke eines Adventfastens lebendig war, zeigt die Art, wie diese Praxis im

---

das Martyrologium Hieronymianum (Retract. in Act. Ap. c. 1; vgl. Acta Sanctorum, Nov. II, 1, S. VIII). Außerdem reicht der älteste Textzeuge desselben (Cod. Epternacensis: angelsächsische Schrift vor der Mitte des 8. Jh.; s. Delehaye-Quentin S. Xf.) mit dem erwähnten Eintrag am 24. September in Bedas Bereich zurück. Die Vermutung liegt nahe, daß mit dem Feste des hl. Johannes auch schon die im Briefe an Bibianus vertretene Adventauffassung vorhanden war.

[86]) Das Fest, das noch heute dem Festkalender der byzantinischen Liturgie angehört (aber am 23. September), kommt bis zum 15. Jh. „in allen alten lateinischen Martyrologien" vor; Nilles, Kalendarium I, 282f. In Meßbüchern ist es selten. E. Flicoteaux, La Noël d'été (Brügge 1932) 79 vermag nur auf ein Missale von Bordeaux aus dem 15. Jh. hinzuweisen (bei V. Leroquais, Les Sacramentaires et les Missels III, 191). Baumstark, Missale Romanum 230 stellt es noch fest im Comes des Theotinchus (9. Jh.; PL 30, 524 D), im Sacramentarium Rossianum (11. Jh.; inzwischen hrsg. von Brinktrine, Freiburg 1930, S. 137) und im Kalendarium des aus dem beginnenden 11. Jh. stammenden Missale des Robert von Jumièges (H. Bradshaw Soc. 11), London 1896, 17. — Die mozarabischen Kalendarien bieten einhellig am 24. September das Fest der *Decollatio s. Johannis;* Férotin, Le liber ordinum 460f.

[87]) In diesem Zusammenhang ist es von Interesse, daß auch im Mittelalter da und dort vor dem Feste der Geburt des hl. Johannes nicht nur eine Vigil, sondern ein längeres, zwei- oder dreiwöchiges Fasten, ja wohl auch eine Quadragesima gehalten wurde; s. Flicoteaux, La Noël d'été 30f. Bei der von Amalar, De eccl. off. IV, 37 erwähnten dritten Quadragesima *circa festivitatem Joannis* (neben den Quadragesimen vor Ostern und vor Weihnachten) wird es sich, wie auch Flicoteaux (30 Anm. 2) andeutet, um die ursprünglich an das Ende der österlichen Zeit anschließende ältere Quadragesima handeln, in deren letzten Abschnitt das Johannesfest fiel. Deutlich wird das aus den Bestimmungen des Konzils von Tribur (895) c. 58, in denen der Büßer verpflichtet wird, die zweite der drei Quadragesimen vor dem Geburtsfest des hl. Johannes zu halten, mit der Anweisung: *si aliquid remaneat de XL diebus, post missam s. Johannis impleat* (MGH Cap. II, 245). Dieses Fasten steht also in Parallele zum orientalischen Apostelfasten vor dem 29. Juni; vgl. Holl 19ff. 36. — Ein Fasten von Pfingsten bis Johannes kannte übrigens auch schon Perpetuus von Tours; s. oben 345 Anm. 19.

[88]) Eine solche bezeugt der Kommentator der Benediktinerregel Nicolaus a Fractura (1299): Martène, De ant. Monachorum rit. 3, 1,6 (IV, 248 C): diese Ordnung werde besonders eingehalten *in Romania.*

Leben des Abtes Johannes von Gorze († 974) dargelegt wird: *Regulam tolerabiliorem assumsit ut duas tantum Quadragesimas in anno perageret, unam ante Nativitatem Dominicam, alteram ante Pascha, priorem quidem Idibus Septembris, cum nona hora fratres prandium repetunt incipiens, sequentem ab Octava Epiphaniae*[89]).

In allen bisherigen Darlegungen war nur die Rede von der Adventquadragesima, soweit sie schon in bestimmter zeitlicher Festlegung erscheint. Nicht wenige Zeugnisse liegen vor, die keinen genauen Zeitansatz mitteilen, die aber doch das Bild von der Tragweite und Verbreitung der Adventquadragesima bereichern.

Die Bußordnungen der alten britischen Kirche setzen drei Quadragesimen als allbekannte Übung voraus. Auch die Laien, die nicht in der Buße waren, wurden zu ihrer Beobachtung angehalten. Nach einer Synodus Hibernensis mußten die Eheleute in den drei Quadragesimen auf den ehelichen Verkehr verzichten, ebenso wie zu allen Zeiten am Sonntag, Montag und Freitag[90]). Von diesen drei Quadragesimen, die auch von der jungen angelsächsischen Kirche übernommen wurden, ging die erste dem Osterfeste voraus, die zweite war nach Pfingsten, die dritte vor Weihnachten[91]). Diese drei Quadragesimen leben auch noch in karolingischer Zeit fort. Bei Hrabanus Maurus erscheinen sie noch als eine allgemeine kirchliche Einrichtung[92]). Auf dem Konzil von Tribur sind sie für bestimmte Fälle von öffentlicher Buße vorgesehen[93]). Wie in der Osterquadragesima, so treffen wir übrigens auch in der Adventquadragesima neben der Fastenübung auch andere Formen der Aszese. Man sucht für diese Zeit die Einsamkeit auf[94]) oder man schränkt wenigstens das Reisen ein[95]).

---

[89]) Vita n. 93 (Martène ebd.).

[90]) Holl 31 f.

[91]) So berichtet Beda, Hist. eccl. III, 27 (PL 95, 167 B) über Bischof Egbert. Auch das Pönitentiale Theodors I, 14, 1 spricht ausdrücklich von der *Quadragesima ante Natalem Domini*. Weitere Angaben bei Holl 32.

[92]) De cler. inst. II, 20—22 (PL 107, 335—337); c. 22: *Congrua itaque dispositione a magistris Ecclesiae hoc loco ieiunium quadragesimale fieri constitutum est, ut ante diem Natalis Domini ieiunium et abstinentia nosmetipsos castigemus ... Sed haec de tribus Quadragesimis dicta sufficiant.*

[93]) c. 58 (MGH Cap. II, 245 Z. 24 f.): *tertiam Quadragesimam ante Nativitatem Domini Salvatoris ieiunet.* — Weitere Daten über die drei Quadragesimen bei P. Fournier, De quelques infiltrations byzantines dans le droit canonique de l'époque carolingienne: Mélanges Schlumberger, Paris 1924, I, 67—78 (mir nicht zugänglich; Inhaltsangabe im Jahrb. f. Liturgiewiss. 6 [1926] 348 f.).

[94]) Das berichtet von Abt Senoch sein Freund Gregor von Tours, Liber vitae Patr. 15, 2 (PL 71, 1072); ähnlich vom hl. Cuthbert († 687) und vom hl. Eadbert († 698) Beda, Hist. Eccl. 4, 30 (PL 95, 226).

[95]) So später noch bei den Zisterziensern, wo im Advent das Reisen verboten war; Martène 4, 10, 3 (III, 75 B).

Wie sich die Spuren der Adventquadragesima auch nach der Jahrtausendwende in verschiedener Weise fortsetzen, wird in der Folge noch näher zu beleuchten sein[96]).

4. GALLISCHE ADVENTLITURGIE

Wie sich aus dem Vorausgehenden ergibt, muß der Advent im spanisch-gallikanischen Bereich von Anfang an mehr eine Zeit gesteigerter aszetischer Bemühung gewesen sein als eine Zeit besonderer gottesdienstlicher Feiern, wenn auch jene aszetischen Übungen kirchlich geregelt waren. Auch in der alten Kirche waren ja Fasttage, selbst wenn sie mit einem bestimmten religiösen Thema verbunden waren, nicht immer und jedenfalls nicht überall auch Tage des Gottesdienstes. Der Übergang zur liturgischen Begehung des Advents wird sichtbar, wenn in Canon 9 des Konzils von Mâcon bestimmt wird (583): *ut a feria sancti Martini usque ad Natale Domini ... sacrificia quadragesimali debeant ordine celebrari*[97]). Wir müssen darum prüfen, ob und inwiefern die gallische Adventquadragesima in den liturgischen Quellen zum Ausdruck kommt.

Dieser *quadragesimalis ordo* wird vor allem in sich schließen, daß die Messe jeden Tag gefeiert wird und zwar am Abend *post Nonam,* wo das Fasten abgebrochen wurde[98]). Weiters möchte man erwarten, daß diese Meßfeier auch inhaltlich einigermaßen dem Charakter der Quadragesima entspreche. Nun finden wir freilich in den Quellen der gallischen Liturgien keine Meßformularien für die Ferien der Adventsquadragesima. Wir sind aber auch nicht berechtigt, solche zu erwarten; denn es standen ja die Formularien der Osterquadragesima zur Verfügung[99]). Im Missale Gothicum, das handschriftlich wenig mehr als ein Jahrhundert nach dem Canon von Mâcon liegt, halten sich die vor dem Palmsonntag vorgesehenen sechs Formularien *in Quadragesima* sosehr an den Gedanken der Buße und des Fastens und verzichten sosehr auf jede Anspielung auf eine kommende Festzeit, daß sie ohneweiters die gleiche Verwendung in einer Quadragesima vor Weihnachten zulassen. Etwas ähnliches ist von den Quadragesimaformularien der spanischen Liturgie zu sagen[100]). Doch machen

[96]) Unten 369 ff. [97]) S. oben 346. [98]) Vgl. oben 354.

[99]) Eine andere Lösung bei P. Siffrin, Jahrb. f. Liturgiewiss. 10 (1930) 15. 18: er nimmt Wiederholung der Sonntagsmesse an.

[100]) Übrigens ist es ja auch in der römischen Liturgie nicht viel anders: an vielen Tagen der Quadragesima ist der Bußgedanke nur durch die Statio näher geprägt. Eine Wiederverwendung im Advent kam in Rom aber darum nicht in Frage, weil die quadragesimale Auffassung des Advents fehlte.

in der spanischen Quadragesimalliturgie die Sonntage eine Ausnahme: die Meßformularien der Sonntage kreisen um das Sonntagsevangelium und ziehen auch Gedanken aus der Heilsgeschichte heran. So müssen wir wenigstens entsprechende Meßformularien auch für die Adventsonntage erwarten. Und tatsächlich liegen sie vor. Die Urkunden der altspanischen Liturgie weisen fünf Adventsonntage, das gedruckte Missale Mixtum deren sechs auf[101]), entsprechend der Dauer des mozarabischen Advents. Ihr Thema ist, ähnlich wie im römischen Advent, mit dem Stichwort *adventus Domini* gegeben: es treten die Propheten auf, die das Reich des Messias verkünden, aber auch der Täufer und Christus selbst. Da es ja Sonntagsliturgie ist, dürfen wir auch hier nicht erwarten, daß der quadragesimale Bußgedanke im Vordergrunde stehe[102]). Immerhin wird in der einstigen Wiederkunft Christi mit auffälligem Nachdruck das Kommen des strengen Richters hervorgehoben[103]). Diese mozarabische Adventsliturgie wird sicher ins 7. Jahrhundert zurückgehen, dem die eigentliche Entwicklung der mozarabischen Liturgie angehört, wenn sie nicht noch älter ist. Ebenso enthalten die zum Teil auch handschriftlich ins 7. Jahrhundert zurückreichenden Quellen der gallikanischen Liturgie fast alle auch Texte für den Advent, die mehrfach auf Adventsonntage festgelegt sind, oder sie enthalten wenigstens Spuren von solchen Texten. Ja, eigentlich vermissen wir Adventtexte in keinem Fall, wo nach dem Aufbau der betreffenden Urkunde Texte für diese Zeit des kirchlichen Jahres überhaupt zu erwarten sind[104]). In einigen Urkun-

[101]) S. die Übersicht bei M. Férotin, Le liber mozarabicus sacramentorum, Paris 1912, S. LXXIV f.

[102]) Allerdings muß festgestellt werden, daß die liturgische Durchgestaltung des Advents nicht so folgerichtig geschah, wie die der österlichen Quadragesima. Das wird besonders darin ersichtlich, daß letztere auch in Spanien Heiligenfeste ausschloß, während der Advent Heiligenfeste zuließ; vgl. etwa das Verzeichnis der Meßformulare bei Férotin S. LXXXIX f., oder sogar auch die Haltung einzelner Kalendarien-Hss.: ebd. XLVI—LIII und PL 85, 1052—1056.

[103]) Vgl. schon die erste Formel der ersten Adventmesse bei Férotin 9. — Im Unterschied zur entsprechenden römischen Perikope ist in Lk 3, 1—18 am letzten Adventsonntag (PL 85, 111 f.) die Strafpredigt des Täufers mit einbezogen.

[104]) R. B. Pierret, Le temps de l'Avent 277 glaubt feststellen zu können, daß noch um die Mitte des 7. Jh.s die gallikanische Adventliturgie wenig entwickelt war, da das Lektionar von Luxeuil, das Benediktionar von Autun und das Missale Gothicum nur die Weihnachtsvigil aufwiesen. Diese Feststellung beruht aber auf einem Irrtum. Das Missale Gothicum hat am Anfang eine Lücke (s. oben 350 Anm. 41) und ebenso das Lektionar von Luxeuil. In letzterem ergibt sich aus der Numerierung der ersten vorhandenen Lesung, daß einschließlich der Weihnachtsvigil sieben Adventlesungen vorgesehen waren (DACL 6, 510. 512).

den erscheinen nur zwei oder drei Adventformularien vorgesehen, diese sind aber ohne genauere Zuweisung[105]). Einige Urkunden aber enthalten nicht bloß Texte in mehrfacher Anzahl, sondern auch die ausdrückliche Zuweisung derselben an sechs Adventsonntage[106]) oder sogar an deren sieben[107]). Wie das Schwanken der altspanischen Liturgie zwischen fünf und sechs Adventsonntagen dem spanischen Ansatz der Adventquadragesima auf die 40 Tage vom 15. November bis zum 24. Dezember entspricht, in denen eben bald fünf, bald sechs Sonntage enthalten sind, so entspricht das Schwanken zwischen sechs und sieben Sonntagen in den Quellen der gallikanischen Liturgie genau den mit der Eröffnung der Adventquadragesima am 11. November gegebenen 44 Tagen bis Weihnachten, in denen bald sechs, bald (in den Fällen, in denen der 11. November selber ein Samstag oder Sonntag ist) sieben Sonntage enthalten sind. In der Mailänder Liturgie wird darum auch heute noch mit sieben Adventsonntagen gerechnet[108]).

Im Benediktionar von Autun-Freising beginnt der zweite Teil zwar tatsächlich mit der Weihnachtsvigil und läßt den Advent vermissen, aber dieser Teil hat schon starke Veränderungen durch die römische Liturgie erfahren; der erste Teil aber enthält genau so eine Benediktionsformel *in Adventum Domini* wie eine solche *in Quadragesima* (DACL 6, 497).

[105]) So enthält das Missale Gallicanum vetus zwei Adventmessen, das Missale von Bobbio drei (Muratori II, 702—706; 785—792). — Schon Mabillon, De liturgia Gallicana 101 hat vermutet, daß die Formulare zu wiederholen waren.

[106]) So das merowingische Lektionar von Schlettstatt, das sechs Lesungen aus Isaias enthält, die verteilt sind bis zur *Dominica VI in Adventum Domini* (DACL 6, 514); ebenso das ältere Lektionar von Luxeuil (ebd. 513). — Die Mailänder Liturgie enthält heute noch die Formulare für sechs Sonntage, wie sie auch schon im ältesten Sakramentar, dem von Bergamo (DACL 5, 873) vorgesehen sind. Aber während heute der mailändische Advent nur sechs Wochen umfaßt (gegebenenfalls vermehrt um den auf die Weihnachtsvigil fallenden Sonntag; s. unten Anm. 108), begann er nach dem Cod. von Bergamo mit dem 11. November.

[107]) So das Epistolar von Schlettstatt (um 700): die Numerierung der Lesungen *de Adventu* geht bis *VII* (DACL 6, 505).

[108]) Für die Weihnachtsvigil enthält das Missale Ambrosianum (in der mir vorliegenden Ausgabe Mailand 1831, S. 18) die Rubrik: *Si vero haec Nativitatis vigilia inciderit in Dominicam, dicitur post Tertiam Missa de vigilia cum canticis de Dominica praecedenti.* Da in der heutigen Liturgie die längst verfallenen Fasttage nicht mehr berücksichtigt werden und darin nur die Sonntage hervortreten, lautet die heutige Regel für den Adventbeginn: der Advent beginnt am ersten Sonntag nach dem Fest des hl. Martinus; M. Magistretti, Beroldus, Mailand 1894, 193. „Nach dem Fest des hl. Martinus"; denn dem ersten Adventsonntag muß anscheinend wenigstens eine Adventferia vorangehen. Im mailändischen Brevier des ausgehenden Mittelalters lautete nämlich die Regel noch: der (liturgische) Advent beginnt am Fest des hl. Martinus, wenn es auf einen Samstag fällt, sonst am folgenden Sonntag. Martène 4, 10, 3 (III, 73B).

Die Adventeröffnung um den 1. November, die sich aus der vollständigen Übertragung der ursprünglich auf Epiphanie zielenden Martinusquadragesima (mit acht Fastenwochen) auf Weihnachten ergeben würde, spricht sich liturgisch vielleicht in den um diese Zeit gehaltenen, schon früher erwähnten *litaniae* aus. In der Anzahl der Adventsonntage scheint sie sich im Abendlande nicht ausgewirkt zu haben [109]).

II. DER RÖMISCHE ADVENT

1. URSPRÜNGLICHE GESTALT

Anders als im gallischen Bereich fehlen für Rom und das römische Liturgiegebiet in älterer Zeit Nachrichten über eine besondere aszetische Vorbereitung auf Weihnachten oder Epiphanie vollständig. Für Oberitalien allerdings berichtet Filastrius von Brescia um 383, daß dem Weihnachtsfest des 25. Dezember irgend ein Fasten vorausging [1]). Ebenso ist für Oberitalien eine frühe liturgische Quelle verhanden, der sog. Rotulus von Ravenna, der vierzig Adventorationen bietet und als dessen Verfasser Petrus Chrysologus gilt, derselbe, von dem auch Predigten auf die Verkündigung der Geburt des hl. Johannes und auf ein vor Weihnachten begangenes Gedächtnis von Mariä Verkündigung erhalten sind [2]).

Aber von Ravenna, dessen weithin vom Orient her bestimmte religiöse Kultur Rom gegenüber große Selbständigkeit aufweist und sogar eine gewisse Rivalität entwickelt, kommt ein Schluß auf Rom nicht wohl in Frage. Das älteste römische Sakramentar, das Leonianum aus dem 6. Jahrhundert, weist noch keine Spur des Advents auf; es kennt wohl die Quatemberwoche im Dezember, aber diese unterscheidet sich im Inhalt der liturgischen Texte nicht von den anderen Quatemberwochen und zeigt auch keinerlei Beziehung zu Weih-

[109]) Im Orient ist in der westsyrischen Liturgie eine aus acht Sonntagen bestehende Vorbereitung auf Weihnachten durchgedrungen, doch ist das Thema der ersten zwei Sonntage eine Kirchweihe; s. Baumstark, Festbrevier 169—175 Nilles, Kalendarium II, 642.

[1]) Filastrius, Div. haer. 149 (CSEL 38,121 Marx). Daneben erwähnt Filastrius ein Fasten vor Ostern, Christi Himmelfahrt und Pfingsten.

[2]) Pierret 275. — Pierret weist hin auf die orientalischen Parallelen, die gerade im damaligen Ravenna eingewirkt haben können. Es liegt nahe, die vierzig Orationen des Rotulus auf eine Reihe von 40 Tagen, also auf eine Quadragesima zu beziehen. In Gallien muß um diese Zeit die Adventquadragesima bereits in Übung gewesen sein (vgl. oben 345). Ebenso ist es nicht unwahrscheinlich, daß zur Zeit des hl. Petrus Chrysologus die Adventquadragesima auch im Orient bereits vorhanden war (s. oben 355 Anm. 66). Dann würde das fast gleichzeitige Auftreten im Orient, in Ravenna und in Gallien wohl vom Orient her zu erklären sein.

nachten. Es ist ja auch kaum zweifelhaft, daß der Winterquatember schon vor dem Weihnachtsfest bestanden hat. Dagegen enthält das ältere Gelasianum unter der Überschrift *Orationes in Adventum Domini* fünf Adventmessen[3]) mit einer anschließenden Reihe weiterer Adventorationen, liturgisches Textgut, das zum großen Teil in den Messen der vier Adventssonntage, der — nun durchaus auf Adventgedanken umgestellten — Quatembertage und in den angeschlossenen Orationen des Gregorianums wiederkehrt[4]), übrigens zumeist auch noch der heutigen Adventliturgie angehört.

Dieser Tatbestand weist jedenfalls darauf, daß zu Rom im Laufe des 6. Jahrhunderts eine Adventliturgie ausgebildet worden ist. Daß es nicht früher geschehen ist, ergibt sich auch daraus, daß zu Beginn des Jahrhunderts in der Regel des hl. Benedikt des Advents noch keine Erwähnung geschieht[5]). Am Ende des Jahrhunderts aber liegen von Gregor dem Großen bereits Adventhomilien vor[6]). In die Zwischenzeit zwischen Benedikt und Gregor fällt als erste italische Perikopenliste das Epistelverzeichnis des Codex Fuldensis, den im Jahre 546/547 Bischof Victor von Capua in Händen hatte. Hier sind zum erstenmale Perikopen für vier Adventsonntage vorgesehen[7]). Die Lesungen sind zwar von den später für Rom bezeugten verschieden; aber der Schluß, daß auch Rom damals den Advent gekannt haben müsse, liegt nahe[8]).

---

[3]) II, 80—84 (Wilson 214—220). [4]) Lietzmann n. 185—193.

[5]) Dies betont F. Cabrol O. S. B., Avent: DACL 1, 3224 Anm. 11.

[6]) Gregor I., Hom. in Ev. I, 1. 6. 7. 20.

[7]) St. Beißel, Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches. Freiburg 1907, 56 f.

[8]) P. Siffrin, Zur Geschichte des Advents: Jahrb. f. Liturgiewiss. 1 (1921) 127—130 möchte eine Spur des römischen Advents noch wesentlich früher feststellen: Zwei Antiphonar-Hss. bezeugen für den ersten Adventsonntag die *Statio ad S. Andream ad praesepe* (die ältere der beiden, der Cod. von Compiègne, jetzt bei R.-J. Hesbert, Antiphonale Missarum sextuplex, Brüssel 1935, S. 3; s. ebd. S. XXXVI f. die Erörterung der Stationsbezeichnung). Da die Andreaskirche unter Simplicius (zwischen 471 und 483) gebaut wurde, „könnte man auch bei Einführung des Advents die neu entstandene Basilika ... für die Statio des ersten Adventsonntages gewählt haben, um Kirche und Stifter zu ehren" (128). Aber die Annahme bleibt doch zu sehr im Bereich des bloß Möglichen, als daß man damit rechnen könnte. Wenn Siffrin zum Beweis dafür, daß man es liebte, neuentstandene oder wiederhergestellte Kirchen für neue Stationsgottesdienste zu berücksichtigen, S. Sabina am Aschermittwoch und S. Stephanus in Coelio Monte am Freitag vor Palmsonntag anführt, so erscheint diese Wahl jetzt in anderer Beleuchtung bei R. Hierzegger, Collecta und Statio: ZkTh 60 (1936) 551 ff.; es handelt sich um zwei Tage mit einer dem Stationsgottesdienst vorausgehenden Litaneiprozession, die womöglich auf einen Berg hinaufführen sollte.

Während also für das gallische Gebiet die Quellen zuerst eine aszetische Begehung des Advents und erst viel später auch eine liturgische bezeugen, liegt für den Bereich von Rom zunächst und relativ früh nur Kunde von einer liturgischen Adventfeier vor. Diese umfaßt vier oder fünf Sonntage bzw. Wochen. Das Schwanken zwischen vier und fünf zeigt sich sowohl in den Sakramentaren[9]) wie in den Leseordnungen[10]). Es wiederholt sich in der Überlieferung des römischen Meßantiphonars[11]). Die römische Praxis muß also wohl von Anfang an zwischen vier und fünf Sonntagen geschwankt haben. Das Schwanken dauert fort auch nach der Übernahme der römischen Liturgie in den nördlichen

[9]) Von den Sakramentaren enthält, wie schon bemerkt, das Gregorianum die Gebete für vier Sonntage (genauer für drei Sonntage und für die darauffolgende mit der Vigil von Samstag auf Sonntag schließende Quatemberwoche), das Gelasianum deren fünf, und zwar das ältere sowohl wie das jüngere Gelasianum. Während das ältere keine Numerierung durchführt, bezeichnet das jüngere Gelasianum den ersten seiner fünf Sonntage als *Dominica quinta ante Natale Domini* und zählt so weiter bis zur *Dominica prima* (nur das Gellonense führt auch hier, ohne am Text der Formularien etwas zu ändern, seine Zählung weiter: *ebdom. XXVIII* bis *ebdom. XXXII post Pentecosten*): s. die Übersicht bei P. de Puniet, Eph. lit. 50 (1936) 5f. Man pflegt anzunehmen, daß die Fünfzahl der Adventsonntage bereits auf fränkischen Einfluß zurückgehe; vgl. H. Kellner, Heortologie[3] (1911) 121, ähnlich die meisten Darstellungen. Die Fünfzahl scheint aber auch in Rom selbst heimisch gewesen zu sein.

[10]) Auf dem Gebiet der Leseordnung führen die älteren Rezensionen des Capitulare evangeliorum — nämlich die drei rein römischen Typen um 645, um 740, um 755 — zwar nur Lesungen für vier „Wochen" an. Sie zählen sie aber rückschreitend in der Weise des jüngeren Gelasianums, beginnend mit *Ebdomada IIII ante Natale Domini;* s. Th. Klauser, Das römische Capitulare evangeliorum, Münster 1935, 42f. 89. 127. Erst der fränkische Typus (um 750) gibt auch der für den vorausgehenden Sonntag bestimmten, bisher mit *Ebdomada VII post Natale S. Cypriani* überschriebenen, sonst unveränderten Perikope die Bezeichnung *Item in Adventum Domini* (ebd. 167); es ist die Perikope von der Brotvermehrung (Jo 6, 5—14), die sich durch den Schlußsatz: *hic est vere propheta qui venturus est in mundum* offenkundig in die Reihe der römischen Adventlesungen fügt. Sie wird also wohl von Anfang an tatsächlich als Lesung für die *Dominica V ante Natale Domini* gemeint gewesen sein; s. Übersicht und Beurteilung bei G. Godu, Evangiles: DACL 5, 920; vgl. Beißel 149f. 161f. („Nr. 45"). 169. — Auch die römischen Epistellesungen scheinen von Anfang an mit fünf Adventsonntagen gerechnet zu haben, da schon die Würzburger Hs. deren fünf vorsieht; s. G. Godu, Epîtres: DACL 5, 313. 215; vgl. die Übersichten ebd. 333. 341; W. H. Frere, Studies in early Roman liturgie, III. The Roman Epistle-Lectionary, Oxford 1935, 19. 38.

[11]) Die Antiphonar-Hss. von Monza, Mont-Blandin, Corbie, Senlis weisen vier Adventsonntage auf, und zwar zählen sie diese in der heute gebräuchlichen Weise; Hesbert n. 1 (S. 2f.). Das Antiphonar von Rheinau dagegen enthält fünf

Ländern. Welches Prinzip dieser römischen Adventberechnung zugrunde gelegen habe, diese Frage zu beantworten, fehlt vorderhand jeder Anhaltspunkt. Wenn der Monat in der römischen Liturgie größere Bedeutung gehabt hätte, würde man am liebsten an einen Adventmonat denken, dem dann bald vier, bald fünf Sonntage entsprächen.

Auch die Ordnung für das Stundengebet der römischen Kirche, wie sie uns im 8. Jahrhundert das Breviarium ecclesiastici ordinis und die Instructio bezeugen, zwei Schriften, die in ihren Grundzügen nach allem Anschein auf die Aufzeichnungen von Johannes dem Archicantor von St. Peter zu Rom (um 680) zurückgehen, hat einen ähnlichen Ansatz wie die Bücher für die Meßliturgie: sie beginnt den Advent mit 1. Dezember[12]), zeigt also in ihrem Zeitausmaß ebensowenig irgendwelche Beziehung zu einer Quadragesima wie jene. Obwohl diese Schriften im Advent nicht ausschließlich von den Sonntagen (und vom Quatember) handeln, fehlt auch in ihnen von einem besonderen Adventfasten jede Spur[13]). Auch aus der Darstellung des Amalar wird ersichtlich, daß das Stundengebet im römischen Advent, insbesondere an den Adventsonntagen, was die Psalmodie angeht, nichts Besonderes hatte. Einen besonderen Charakter erhielt es höchstens durch die Responsorien, unter denen schon damals das erste hervortrat: *Aspiciens a longe*[14]).

Sonntage, gezählt von der *Dominica V ante Natale Domini* bis zur *Dominica I;* Hesbert n. 0—n. 7 bis (S. 2—10). Daß der Unterschied nur äußerlich ist, wird noch zu erörtern sein. — Die Antiphonarüberlieferung bietet allerdings keine Gewähr, daß ihre fünf Sonntage römisch sind.

[12]) Breviarium: Im Herbst reicht die Lesung aus den Makkabäerbüchern *usque Kalendas Decembris* (Silva-Tarouca S. 208 Z. 15); Instructio: *Primitus enim Adventum Domini ... a Kalendis Decembris incipiunt celebrare* (ebd. 207 Z. 28).

[13]) Das ist bemerkenswert, weil sofort anschließend an den die obigen Angaben enthaltenden Abschnitt das regelmäßige Vigilfasten (in beiden Schriften: ebd. 208 Z. 12) und ebenso bald darauf das Quatemberfasten vermerkt wird, letzteres noch dazu im Zusammenhang mit der Vorbereitung auf Weihnachten (Instructio: ebd. 209 Z. 2).

[14]) Amalar, De ordine Antiphonarii 8 (PL 105, 1260ff.); P. Batiffol, Histoire du Bréviaire Romain[3], Paris 1911, S. 134ff. Batiffol sieht in den vier Sonntagen des römischen Advents im 8. und noch im 12. Jh. vier Stufen einer Freudenzeit, „in der alles froh die nahe Ankunft des Erlösers erwartete" (137). Diesen Eindruck erwecken jedenfalls die Antiphonen zu Benedictus und Magnificat in der letzten Woche.

2. UNTER DER EINWIRKUNG DES GALLISCHEN ADVENTS

Beim Übergang der Kirche des Frankenreiches zur römischen Liturgie seit dem 8. Jahrhundert war es nicht anders zu erwarten, als daß sich nun auch für den Advent wie für so manche andere Punkte der Liturgie eine aus römischen und gallischen Elementen gebildete Mischform ergeben werde. Das war auch der Fall. Entsprechend dem allgemeinen Gang der Liturgiegeschichte strebt diese Mischform, besonders seit dem Ausgang des 10. Jahrhunderts und dem Anwachsen des vom Römisch-deutschen Reich kommenden Einflusses, wieder nach Rom zurück, um von da aus dann später für die ganze abendländische Christenheit zur Norm zu werden[15]). Das Textgut der römischen Adventliturgie, zumal der eucharistischen, ist im Norden restlos übernommen worden[16]) und damit war auch die Dauer des Advents zunächst für das Gebiet der Meßliturgie in ihrer wesentlichen Erscheinung nach römischer Weise festgelegt, entweder nach der gelasianischen Überlieferung auf fünf Sonntage[17]) oder mit der gregorianischen auf vier, eine Berechnung, die seit dem 11. Jahrhundert alleinherrschend geworden ist[18]). In anderer Hinsicht ist aber doch der Norden mit seiner quadragesimalen Auffassung des Advents siegreich geblieben.

Vor allem ist zunächst das Fasten weithin beibehalten worden. Im Bußbuch des Burchard von Worms († 1025) und in der etwas jüngeren Summa de iudiciis omnium peccatorum ist zwar bei der Aufzählung der Fastenzeiten vom Adventfasten nicht die Rede[19]). Dagegen gibt Johannes Beleth († 1165) als Grund, weshalb das Fest des hl. Thomas kein Vigilfasten habe, den Advent an, *in quo*

[15]) Th. Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom achten bis zum elften Jahrhundert: Hist. Jahrbuch 53 (1933) 169—189.

[16]) Nur die Konklusion der römischen Adventorationen hat eine Veränderung erfahren: Während diese im römischen Wortlaut mit *Per Dominum nostrum* schlossen, also an Gott den Vater gerichtet waren, haben sieben Formeln, diejenigen nämlich, die eine Wendung wie *adventus tuus, visitatio tua* oder den Bittruf *veni* aufweisen, jetzt die Konklusion *Qui vivis* erhalten, weil man das Kommen nun auf den Sohn beziehen wollte und weil man in der so stark antiarianisch bestimmten gallischen Überlieferung schon längst kein Bedenken mehr trug, auch in der Messe die Oration an Christus zu richten; s. J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, Münster 1925, 103 f. 195 ff.

[17]) Fünf Adventsonntage weisen zwei römisch-fränkische Sakramentare des 10. Jh.s auf: das Sakramentar von Arras (PL 78, 190 ff. Ménard) und das von Rheims (U. Chevalier, Sacramentaire et Martyrologe de l'abbaye de S.-Remy, Paris 1900, 340 ff.), ebenso das Pontificale Egberts; s. die weiteren Angaben bei Martène 4, 10, 1 (III, 73 A). Auch Amalar, de eccl. off. III, 40 (PL 105, 1158 f.); IV, 30 (1218 f.) kennt fünf Adventwochen; er deutet sie auf die fünf Weltzeiten von Adam bis Christus.

[18]) S. die Belege etwa bei Molien 1497.

[19]) H. J. Schmitz, Die Bußbücher II, Düsseldorf 1898, 426 f. 492 ff.

quasi continuum ieiunium debemus observare[20]). Orderich Vitalis berichtet es zum Jahre 1118 als Verstoß, daß von Soldaten das Adventfasten verletzt wurde[21]). Auf der Synode von Avranches 1172 wurde *omnibus qui poterunt, maxime autem clericis et militibus* für den Advent Fasten vorgeschrieben[22]). Wie hier mit dem enger gezogenen Kreis der Verpflichteten, so wird nun auch in der Einschränkung des Fastens auf ein Abstinenzgebot doch die Neigung zu einer Rückbildung deutlich[23]). Auf der Synode von Seligenstadt (1023) war die Dauer des Adventfastens auf 14 Tage eingeschränkt worden[24]). Aber noch das Rationale des Durandus von Mende († 1296), das in den folgenden Jahrhunderten einen so großen Einfluß haben sollte, erklärt schlechthin: *In Adventu est ieiunium, nec tunc nuptiae celebrantur*[25]).

Wie nicht anders zu erwarten, war die Praxis dieses Adventfastens mit dem Einströmen der Kirchendisziplin der nördlichen Länder schon früher auch nach Italien gedrungen. Ja, dieser Einfluß des Nordens muß auffallend früh begonnen haben; denn schon Papst Nikolaus I. († 867) spricht in seiner Antwort an die Bulgaren von einem Fasten, das in der römischen Kirche *antiquitus* gehalten werde *ante Natalis Domini nostri Jesu Christi festivitatem*[26]). Das

---

[20]) Beleth, Rationale c. 11 (PL 202, 24 B); dieselbe Begründung später bei Durandus, Rationale VI, 7, 18.

[21]) Ordericus Vit., Hist. Eccl. III. 12, 3 (PL 188, 857; Martène 4, 10, 3 [IV, 74 B]).

[22]) c. 11 (Hardouin VI, 2, S. 1634).

[23]) Martène a. a. O. (IV, 74 f.) bringt aus den Synodalstatuten des Bischofs Heinrich von Sisteron (offenbar Heinrich de Segusia, der hier 1241—1250 Bischof war) die Verfügung: die Priester sollen ihre Pfarrkinder veranlassen, sich im Advent des Fleisches zu enthalten. Vgl. aber auch schon das Abstinenzgebot des Ratherius (unten 371 Anm. 27). Bei Martène a. a. O. weitere Belege für die erwähnte Milderung.

[24]) c. 1. (Mansi XIX, 396).

[25]) Durandus, Rationale VI, 2, 5; vgl. VI, 7, 18. — Bei Martène 4, 10, 6 (III, 76 A) wird aus dem Jahre 1258 ein Fall aus Sens berichtet, in dem die Übertretung des Adventsfastens durch einen Kleriker gerügt wird.

[26]) Nikolaus I., Ep. et decr. 97, 4 (PL 119, 981). Daneben ist genannt die Quadragesima vor Ostern, das Fasten nach Pfingsten und das vor Mariä Himmelfahrt; durch das Quatemberfasten läßt sich also die Stelle nicht erklären. Anderseits steht gerade auf dem Gebiet der Buß- und Fastenpraxis eine so frühe Übernahme fränkischer Gebräuche in Rom nicht allein da. Klauser a. a. O. 183 erwähnt die Einführung der gallisch-fränkischen Rogationstage unter Leo III. († 816); Liber Pont. II, 12 Duchesne. Hieher gehört auch Ordo Rom. I, 24 (Mabillon II, 17), wo in einem zweifellos römischen Fastenordo nun neben den römischen *feriae legitimae* auch der Montag mit einer Bußprozession ausge-

Adventfasten begegnet uns dann bei Ratherius von Verona († 974)[27]). In der Folge erscheint es vor allem in den Klöstern. Petrus Damiani († 1072) spricht von zwei Quadragesimen, die von seinen Mönchen auf verschiedene Weise, aber immer in großer Strenge gehalten werden, die eine vor Ostern, die andere vor Weihnachten[28]). Bald wird das Adventfasten aber ebenso außerhalb der Klöster und auch wieder für Rom nachweisbar. Innozenz III. antwortet dem Bischof von Braga auf seine Anfrage: *Ieiunium etiam apud nos in Adventu Domini agitur*[29]), und Urban V. verordnet für die Angehörigen des päpstlichen Hofes, daß man sich im Advent des Fleischgenusses enthalte[30]). Radulph von Rivo († 1403), der Eiferer für römische Kirchendisziplin, bemerkt: *Apud Romanos etiam in Adventu Domini ieiunium agitur*[31]). Der hl. Karl Borromäus schreibt für die bischöfliche *familia* im Advent Fastenspeisen vor[32]) und wünscht, daß wenigstens an Mittwoch und Freitag gefastet werde[33]); ja, er ermuntert auch die Gläubigen zu einem solchen Fasten[34]). Benedikt XIV. stellt aber nur mehr fest, daß das Adventfasten von den Regularen gehalten zu werden pflege und zwar mit verschiedenen Anfangsterminen: 1. November, 11. November, 25. November, erster Adventsonntag[35]), und begnügt sich, die Gläubigen auf das leuchtende Vorbild der Vergangenheit hinzuweisen[36]). Nur als Ersatz für das mit der Abschaffung verschiedener Feiertage, be-

---

stattet erscheint, wozu noch das rätselhafte *flectere pro Carolo Rege* kommt, das unter Papst Hadrian eingeführt worden sei; vgl. Hierzegger, ZkTh 60 (1936) 544 f.

[27]) Ratherius von Verona, Synodica n. 15 (PL 136, 566): *In Adventu Domini ... quattuor hebdomadibus a carne noveritis abstinendum et coitu.* — Auf die Unechtheit der die Martinusquadragesima erwähnenden Urkunde von König Aistulf ist oben 347 Anm. 26 hingewiesen worden.

[28]) Petrus Dam., Opusc. 15 c. 6 (PL 145, 341 A): manche Mönche fasten bei Wasser und Brot. — Die Adventquadragesima erwähnt Petrus Damiani auch in seiner Vita des Dominicus Loricatus († 1060) c. 12 (PL 144, 1022 D). — Ein besonderes Adventfasten wurde auch in Cluny beobachtet; s. Albers, Consuetudines II, 5. 35. — Über Monte Cassino vgl. oben 347.

[29]) Innozenz III., Ep. IX, 3 (PL 215, 811 A).

[30]) F. L. Ferraris, Bibliotheca canonica I, Rom 1885, 131.

[31]) Radulph von Rivo, De canonum observantia 16 (ed. Mohlberg, Münster 1915, II, 97).

[32]) Karl Borr., De discipl. familiae (Acta Eccl. Mediol., Padua 1754, 702).

[33]) Concilium Prov. Mediol. IV., const. p. III (ebd. 144).

[34]) Karl Borr., Hirtenbrief vom 21. November 1573 (ebd. 874). Hier wird besonders das Fasten am Freitag und Samstag empfohlen.

[35]) Benedikt XIV., Institutiones eccl. 11, 3 (Opp. X, Prato 1844, 39).

[36]) Ebd. 11, 1 ff. (39 f.).

sonders der Apostelfeste, weggefallene Vigilfasten wurde ein gewisses Adventfasten später teilweise wieder eingeführt. Da die Abschaffung dieser Feiertage, besonders seit Benedikt XIII., vorwiegend regional, auf dem Wege des Indultes erfolgte, war auch das für die Vigilien eingesetzte Vigilfasten regional verschieden. Für Italien wurden durch Pius VI. 1787 Freitag und Samstag der Adventwochen als Fasttage bestimmt[37]), während in österreichischen Diözesen bis zur Veröffentlichung des Codex Iuris Canonici Mittwoch und Freitag Fasttage waren[38]).

Im Mittelalter ist gelegentlich weiter betont worden, daß man im Advent auch auf den Gebrauch der Ehe verzichten müsse[39]). Dagegen hat sich die mit der quadragesimalen Adventauffassung gegebene Norm, daß der Advent neben der Osterquadragesima als geschlossene Zeit zu gelten habe, in der Hochzeiten nicht zulässig sind, bis heute erhalten[40]). Doch hatte wie die Beschränkung des ehelichen Verkehrs, so auch die Festsetzung einer geschlossenen Zeit nicht ausschließlich den Sinn der Buße; denn beide Vorschriften galten ehemals auch für bestimmte Festzeiten[41]).

---

[37]) Ferraris, Bibliotheca canonica 132.

[38]) S. diese Bestimmung z. B. noch im Brixener Diözesan-Blatt 61 (1917) 22.

[39]) Diese Forderung, die uns schon in dem Briefe der spanischen Aszetin (oben 344), im Briefe an Bibianus (oben 359) und bei Ratherius (oben 371 Anm. 27) begegnet ist, erscheint weiter im sog. Pönitentiale Bedas c. 2, 37 (Schmitz I, 558): *Uxoratus contineat se XL dies ante Natale Domini vel Pascha.* Nur zwanzig Tage Enthaltung werden vor Weihnachten verlangt im Pönitentiale Burchards von Worms n. 57 (Schmitz II, 422) und in der davon abhängigen Summa de iudiciis omnium peccatorum VIII, 57 (ebd. II, 503). In der letzteren Sammlung wird die Vorschrift bezeichnet als *caput elibertanum*, was einen Zusammenhang mit der von der spanischen Aszetin vertretenen Forderung dreiwöchiger Enthaltung vermuten läßt, zumal dasselbe Zeitmaß vorliegt. Die Vorschrift verliert sich aber nach dem 11. Jh.

[40]) Cod. Iur. Can. c. 1108 § 2.

[41]) Der eheliche Verkehr war bekanntlich auch am Sonntag sowie vor dem Empfang der hl. Kommunion verboten; D. Lindner, Der Usus matrimonii, München 1929, 86 f.; P. Browe, Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters, Breslau 1932, 36—79. — Die geschlossene Zeit reicht in der ältesten Quelle (ihre Berufung auf ein Konzil von Lerida [524?] bleibt fraglich; vgl. Mansi VIII, 616) bei Burchard, Decretum IX, 4 (PL 140, 816) vom Advent *usque post Epiphaniam*, ebenso im Decretum Gratians (c. 10 C. XXXIII q. 4) und ähnlich *(usque in diem Epiphaniae)* in der Bestimmung des Konzils von Trient (XXIV, de reform. matr. c. 10). Dagegen deckt sich heute die geschlossene Zeit mit dem *tempus feriatum* (Cod. Iur. Can. c. 1108 § 1), endet also um Weihnachten. — Das Verbot von Hochzeiten und Geburtstagsfeiern in der Quadragesima vor Ostern, aber auch von Märtyrerfesten, liegt schon vor im Konzil von Laodizea (4. Jh.) can. 51 f. (Mansi II, 572). Näheres bei Eisenhofer, Handbuch II, 407 f.

3. UMPRÄGUNG DER ADVENTLITURGIE

Deutlich kommt das Vordringen einer von außen kommenden quadragesimalen Adventauffassung zum Ausdruck in einigen Eigentümlichkeiten des Gottesdienstes, die sich nach dem 11. Jahrhundert in Rom durchgesetzt haben und die diesen Gottesdienst dem der Quadragesima mehr und mehr annähern. Im Ordo Romanus XI., der die Liturgie von S. Peter in Rom um 1143 wiedergibt, enthält die Matutin der Adventsonntage noch das Te Deum und die Messe das Gloria[42]), zwei Gesänge, die gerade auch nach diesem Ordo in der Fastenzeit und auch am Feste der Unschuldigen Kinder, also an Tagen mit Buß- oder Trauercharakter ausfallen[43]). Kaum ein paar Jahre später zeigt der vom Kanoniker Bernhard (1145 Kardinal, † 1176) verfaßte Ordo der Laterankirche bereits die uns geläufige Veränderung: beide Gesänge fallen im Advent aus[44]). Im Norden muß diese Ordnung schon längst geläufig gewesen sein; denn schon Amalar bezeugt die Ausschaltung des Gloria im Advent[45]). In den jüngeren römischen Ordines wird diese Ordnung festgehalten und weiter ausgebaut[46]). Im 12. römischen Ordo (kurz vor 1200) ist das Te Deum im Advent ebenso wie in der Fastenzeit den Festtagen vorbehalten[47]), eine Regel, die der 14. Ordo ausdrücklich auch für das Gloria ausspricht[48]). Die Teilnahme des Papstes an der Adventfeier ist herabgemindert[49]). In dem unter Gregor X. entstandenen 13. Ordo wird der Advent, was

[42]) Ordo Rom. XI, 3. 4 (Mabillon II, 120). Das Gloria war nach dem Sacramentarium Gregorianum an Sonn- und Festtagen in der Bischofsmesse zu singen. Im 11. Jh. war es bereits auch auf die Messe des Priesters übergegangen.

[43]) Ebd. 30. 26 (Mabillon II, 132. 130). — Für die Weihnachtsvigil wird ebenfalls der Wegfall des Te Deum vermerkt; n. 14 (125). — Auffallend ist nur, daß man an den Wochentagen des Advents, die Samstage ausgenommen, die Prim kniend betet, Terz, Sext und Non *prostrati;* n. 5 (121).

[44]) L. Fischer, Bernhardi Ordo officiorum, München 1916, S. 2 f.

[45]) Amalar, De eccl. off. III, 40 (PL 105, 1159 B): *Vidi tempore prisco ‚Gloria in excelsis Deo' praetermitti in diebus Adventus Domini et in aliquibus locis dalmaticas;* vgl. IV, 30 (1220 D). Für die Fastenzeit dagegen kennt Amalar kein Schwanken hinsichtlich der Auslassung des Gloria; I, 1 (995 f.). — Ähnlich Rupert von Deutz († 1135), De div. off. III, 2 (PL 170, 58). Der Micrologus (11. Jh.) c. 30 (PL 151, 1003) und Johannes von Avranches († 1079), De off. eccl. (PL 147, 38 B. 40 C. 61 D) bemerken ausdrücklich, daß Gloria und Te Deum im Advent ausfallen.

[46]) Vgl. die Übersicht bei Molien 1498 f.

[47]) Ordo Rom. XII, 1. 15 (Mabillon II, 167. 176). Vom Gloria ist nicht die Rede.

[48]) Ordo Rom. XIV, 65 (Mabillon II, 322 f.).

[49]) Ebd.

den Apparat der päpstlichen Feier angeht, bereits ausdrücklich auf eine Linie gestellt mit der Quadragesima und der Totenliturgie[50]). Im 14. Ordo wird innerhalb einer liturgischen Farbenregel, die auch sonst schon im wesentlichen der unsrigen entspricht, für den Advent die violette Farbe bestimmt[51]), ähnlich wie auch schon die älteste Bezeugung eines römischen Farbenkanons, die bei Innozenz III. vorliegt, für Advent und Fastenzeit und nur für diese Zeiten Schwarz angibt[52]). Für einzelne französische Diözesen bebezeugt Martène[53]) noch für seine Zeit den Gebrauch der schwarzen Farbe im Advent.

Die Regel, daß der Diakon an Bußtagen nicht die Dalmatika tragen darf, die ein *vestimentum laetitiae* ist, — und entsprechend der Subdiakon nicht die Tunizella — und daß sie dafür sich der *planeta plicata* bedienen müssen, hat nicht von Anfang an auf den Advent Anwendung gefunden. Der Ordo von St. Amand, in dem diese Regel zuerst ans Licht tritt (8. Jahrhundert), bestimmt die *planetae fuscae* bzw. *nigrae* nur für den Karfreitag, für die *Litaniae maiores* und für die Lichtmeßprozession[54]). Amalar weiß schon davon, daß mancherorts die Dalmatika im Advent nicht getragen wird[55]). Der Verfasser des Micrologus, Bernold von Konstanz († 1100), der den Verzicht auf die Dalmatika nach Septuagesima selbstverständlich findet, berichtet noch ein Schwanken hinsichtlich des Advents[56]). Im 13. Jahrhundert ist aber auch in dieser Hinsicht die Gleichstellung mit der Quadragesima im allgemeinen durchgedrungen[57]).

Es ist dann nur ein Weitergehen auf der gleichen Linie der Angleichung des Advents an die Quadragesima, wenn man in verschiedenen Kirchen in der Messe des Advents die Sequenzen unter-

---

[50]) Ordo Rom. XIII, 12 f. (Mabillon II, 232 f.).

[51]) Ordo Rom. XIV, 52 (Mabillon II, 290).

[52]) Innozenz III., De sacro altaris mysterio I, 65 (PL 217, 802 A); J. Braun, Die liturgische Gewandung, Freiburg 1907, 729 ff. *Cappae nigrae* werden im Advent vorgeschrieben noch im Ordinarius II von Münster (um 1489) ed. Stapper (Opuscula et Textus, ser. liturg. 7/8), Münster 1936, 38.

[53]) Martène 4, 10, 12 (III, 78 D).

[54]) L. Duchesne, Origines[5] 488. 493. 499.

[55]) S. oben Anm. 45. Dasselbe sagt Amalar von der Zeit nach Septugesima; I, 1 (PL 105, 996 B). — Vgl. Braun 163. Aus dem römischen Ritus herübergenommen ist offenbar wohl der Verzicht auf die Dalmatika in Bußzeiten, nicht aber die Auffassung auch des Advents als Bußzeit.

[56]) Micrologus c. 30. 47 (PL 151, 1003. 1012).

[57]) Braun 164. — Einige lokale Besonderheiten s. bei Martène 4, 10, 11 (III, 78 C).

drückte, die im ausgehenden Mittelalter so beliebt waren[58]), den Gebrauch der Hymnen auch im Stundengebet einschränkte[59]), in den kanonischen Horen die Bußpsalmen[60]) oder doch einzelne auf Buße gestimmte Psalmen anfügte[61]), vor der Oration die kniend zu sprechenden *preces feriales* einschob[62]) und auch im Hochamt die Regeln über das Knien wie an Bußtagen anwendete[63]). Sogar die Verhüllung der Bilder und Reliquienschreine findet sich gelegentlich zu Beginn des Advents[64]). Das Verstummen der Orgel wird noch in später Zeit angeordnet[65]).

Freilich lagen und liegen alle diese auf Buße abgestimmten Züge der Adventliturgie mehr an der Oberfläche. Das Fasten war auf die Dauer nicht durchgedrungen. In einer tieferen Schicht blieb auch die Liturgie des Advents selbst von der quadragesimalen stark verschieden; die Zeit, in der man aus der quadragesimalen Auffassung dieses Abschnittes die Folgerung gezogen und daran gedacht hätte, auch für die Werktage eine eigene Stationsliturgie zu schaffen, und etwa an den *feriae legitimae* entsprechende Bußprozessionen einzuführen, war schon bei Beginn jenes Umbildungsprozesses längst vorüber. Die Texte der römischen Adventliturgie selbst enthielten zwar den Ausblick auf das Weltgericht bei der zweiten Ankunft und die strenge Gestalt des Johannes des Täufers, aber auch in diesen Texten war weder die eigentliche Strafpredigt des Täufers noch der Urteilsspruch des Richters einbezogen[66]). Der Grundton ist hoffnungsfrohe Erwartung dessen, der da kommen soll, wie das etwa auch ein Vergleich der Introitustexte der Adventsonntage mit entsprechenden der Quadragesima zu Bewußtsein bringt. Die römische Kirche blieb also bei der einen Quadragesima im Jahr, die dann freilich tief in das Leben

[58]) Martène 4, 10, 9 (III, 77).

[59]) Ebd. 4, 10, 15 (III, 79). — Doch besteht Martènes Hinweis auf den römischen Ordo Benedikts schwerlich zu Recht, weil man in Rom auch sonst noch im 12. Jh. rhythmische Hymnen kaum zuließ; Eisenhofer, Handbuch I, 219.

[60]) Martène, De antiquis monachorum ritibus 3, 2, 17 (IV, 255).

[61]) Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus 4, 10, 17 (III, 80). Davon hat sich der Psalm *Miserere* in den Laudes der Adventferien unseres heutigen römischen Breviers erhalten.

[62]) Eine sehr ausgedehnte Form solcher *preces* im Advent wird mitgeteilt bei Martène, De antiquis monachorum ritibus 3, 1, 3 (IV, 247); sie sind umfangreicher als unsere heutige Form der *preces feriales* der Adventferien.

[63]) Missale Romanum, Rubr. gen. XVII, 5.

[64]) Martène 4, 10, 13 (III, 78f.) berichtet es aus französischen Ordinarien seit dem 13. Jh.

[65]) Caeremoniale Episc. I, 28, 2.

[66]) Anders in den gallischen Liturgien; s. oben 363 Anm. 103.

der Gemeinde griff. Den Gläubigen zweimal eine solche Leistung zuzumuten, hätte wohl pastoraler Klugheit nicht entsprochen. So blieb die Entwicklung auf halbem Wege stehen; der gallische Einschlag hat nur das äußere Bild der römischen Adventliturgie einigermaßen verändert. Schon Durandus hat darum als Ergebnis der zu seiner Zeit bereits ungefähr abgeschlossenen Umbildung der römischen Adventliturgie buchen müssen: der Advent sei teilweise eine Zeit der Freude und teilweise eine Zeit der Trauer, ersteres mit Rücksicht auf die erste Ankunft des Herrn, letzteres im Hinblick auf seine Wiederkunft zum Gericht[67]).

Weniger in die Augen springend, aber nicht weniger bedeutsam ist — so scheint es — die Einwirkung, die die römische Adventliturgie hinsichtlich ihrer zeitlichen Erstreckung erfahren hat. Die offizielle Zählung kennt allerdings nach wie vor nur vier (eine Zeitlang auch fünf) Adventsonntage; die wirkliche Liturgie zeigt aber in mehreren Punkten Abweichungen von dieser Bemessung.

Da ist zunächst eine Tatsache auf dem Gebiet der Leseordnung im Stundengebet zu buchen. Wie schon erwähnt, beginnt nach den von Johannes dem römischen Archicantor herkommenden Schriften die auf den Advent angelegte Leseordnung mit dem 1. Dezember, und zwar wird Isaias gelesen. Ausdrücklich wird im Breviarium bemerkt, daß vor diesem Termin, *usque Kalendas Decembris,* geschichtliche Bücher, zuletzt die Bücher der Makkabäer, gelesen werden[68]). Demgegenüber weist unsere heutige Liturgie des Stundengebetes eine bedeutsame Veränderung auf. Während die gegenwärtige Leseordnung sonst im wesentlichen mit der des Archicantors übereinstimmt, wird heute die Lesung der geschichtlichen Bücher bereits zum ersten Sonntag im November mit den Büchern der Makkabäer abgeschlossen. Mit diesem Termin beginnt die Prophetenlesung: es werden Ezechiel, Daniel und die kleinen Propheten gelesen, worauf vom ersten Adventsonntag an Isaias folgt. Diese Ordnung ist zuerst bezeugt im „Ordo catholicorum librorum qui in Ecclesia Romana ponuntur ad legendum“[69]), würde also diesem Titel zufolge schon in seinem frühen

[67]) Durandus, Rationale VI, 2, 6.

[68]) Silva-Tarouca 208 Z. 14. — Vgl. oben 368 Anm. 12.

[69]) Im Verzeichnis bei M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut Moyen Age I, Löwen 1931, S. 9f. als Ordo XIII; der Text der „dritten Rezension“ (Andrieu) nach Cod. 138 der Kölner Kapitelbibliothek (9. Jh.) bei Bäumer-Biron, Histoire du Bréviaire II, Paris 1905, 450 (vgl. zu dieser Hs. Andrieu 101f.): *In Dominica prima mensis Octobris ponunt librum Makkabaeorum usque Dominicam primam Novembris. Deinde ponunt Ezechiel et Danihel sive XII prophetas minores usque Dominicam primam de Adventu Domini.* — Die Lesung

Ursprung auf Rom zurückgehen und hier die ältere Ordnung der Archicantorschriften verdrängt haben[70]). Jedenfalls ist sie aber im Norden, wie die vielen Handschriften seit dem 9. Jahrhundert zeigen, rasch durchgedrungen[71]). In Rom erscheint sie dann in dem schon erwähnten Ordo Romanus XI. (um 1143)[72]) und kehrt wieder in dem kaum viel jüngeren Ordo der Laterankirche[73]). Hier wird als Grund für diese Prophetenlesung im November ausdrücklich angegeben: *Et ideo hi ante eius adventum leguntur quia ipse est Salvator mundi, quem nasciturum de Virgine praedicaverunt*[74]). Auf alle Fälle werden wir in dieser neuen Leseordnung eine Erweiterung des Advents um einen vollen Monat erblicken müssen, deren Erklärung wir irgendwie in der quadragesimalen Adventauffassung der gallischen Kirche suchen werden — sei es, daß diese Leseordnung erst im Norden geschaffen wurde[75]), sei es, daß sich jene

der Propheten außer Isaias war in den Archicantorschriften auf die Zeit nach Weihnachten angesetzt gewesen. Der überlieferte Text ist freilich gerade in diesem Punkt kaum verständlich. In der Instructio würde die Stelle unter der Annahme, daß die Bemerkung *Responsoria semper a capite repetendo* als Glosse in zwei Stücken vom Rande in den Text geraten ist, so lauten: *Et iniciante (Adventu) legit Isaiam profetam, in vigiliis [semper a capite repetendo] usque in Dei Natalem ipsum legunt. [Responsoria vero] usque Octavas Domini praeter nataliciis sanctorum Hieremiam et Daniel legunt. Postea quidem Hiezechiel et profetae minores atque Job in Idus Februarios* (Silva-Tarouca 207). Deutlicher ist der Text im Breviarium: *Post Nativitatem vero Domini usque XII* (l. *VII*) *diebus ante initium Quadragesimae [adque] Hieremiam et Ezechiel et Danihel seu et XII profetas minores cum expositionibus eorum leguntur* (ebd.). Wie die Angaben vor Ostern zeigen, handelt es sich hier um eine dem Advent entsprechende Auswahllesung aus den Propheten. Vgl. auch Bäumer-Biron I, 384f.

[70]) Prof. Andrieu hält die ursprüngliche Fassung des Ordo, wie er mir freundlich mitteilt (2. 4. 1937), für wirklich römisch, aber er fügt hinzu: „mais il faut evidemment la dégager des accroissements ou altérations subies hors de Rome"; solchen Änderungen seien gerade die Leseordnungen besonders ausgesetzt gewesen. — Vgl. jetzt auch die Studie über die beiden römischen Leseordnungen bei P. Alfonzo, I Responsori biblici dell' ufficio Romano, Rom 1936, 3—17.

[71]) Andrieu I, 9f. — Hieher gehört auch die Beobachtung, daß die Lesung der Paulusbriefe nach Weihnachten, wie sie der Ordo catholicorum librorum fordert, seit dem 9. Jh. in den Klöstern des Frankenreiches tatsächlich an die Stelle einer früheren Leseordnung getreten ist; Bäumer-Biron I, 412f.

[72]) Ordo Rom. XI, 75 (Mabillon II, 152): im Oktober Makkabäerbücher, an den Sonntagen des November Daniel, an den Wochentagen Ezechiel und die kleinen Propheten, im Advent folgt Isaias.

[73]) L. Fischer, Bernhardi Ordo officiorum 118f.

[74]) Ebd. 119. — Im Advent auch hier Isaias (ebd. 2).

[75]) In diesem Falle würde man vor allem an die Martinusquadragesima denken. Die Neigung, nach vollen Monaten abzurunden (s. oben 346 Anm. 21), konnte besonders in einer Leseordnung leicht auf den ersten Sonntag des Monats führen.

Berührung mit gallischer Adventauffassung schon früher auf römischem Boden vollzogen hat[76]).

Eine zweite Vorwegnahme des Adventthemas liegt in den Gesängen des Meßbuches vor. Nach dem Missale Romanum haben alle Sonntagsmessen vom 23. Sonntag nach Pfingsten an dieselben Gesangstexte für Introitus, Graduale, Allelujavers, Offertorium und Communio, eine Wiederholung, wie sie nur noch an den Sonntagen nach Epiphanie vorkommt. Da der 23. Sonntag in die Zeit zwischen dem 18. Oktober und dem 21. November, also im Durchschnitt in das erste Drittel des November trifft, würde — wenn wir vorläufig diese heutige Ordnung zugrunde legen wollen — der Geltungsbereich des Formulars im Durchschnitt an der Stelle beginnen, wo die gallische Martinusquadragesima begann. Während ein Teil der Gesangstexte einer Erklärung von der Adventidee aus nur nicht widerstrebt, fordert der Text für den Introitus sie geradezu:

Dicit Dominus: Ego cogito cogitationes pacis et non afflictionis: invocabitis me et ego exaudiam vos, et reducam captivitatem vestram de cunctis locis (Jer 29, 11—14). *Benedixisti Domine terram tuam, avertisti captivitatem Jacob* (Ps 84, 2).

Den 84. Psalm können wir schlechthin den Adventpsalm nennen; er kommt in der römischen Liturgie, von unserer Stelle abgesehen, fast nur im Advent vor[77]). Die vorausgehende Antiphon greift nur den Grundgedanken des Psalmes auf, das Stichwort von der *captivitas:* Heimkehr aus der Verbannung, Wiederversammlung des ganzen Volkes ist ein Zentralgedanke in den prophetischen Perikopen des Advents. Daß nicht Isaias, sondern Jeremias gewählt ist, um diesen Gedanken auszusprechen, könnte mit der eben besprochenen Leseordnung des November zusammenhangen.

Das *De profundis* im Allelujagesang und im Offertorium, Ps 43, 8 f. mit dem Hilferuf um Befreiung aus Feindeshand im Graduale und Mk 11, 24 mit dem Aufruf zu vertrauendem Bittgebet in der Communio haben weniger bestimmten Charakter. Sie entsprechen allgemein einer Zeit der Buße und des Gebetes, fügen sich insofern aber gut in die gallische Adventauffassung ein. Doch sehen wir uns näher um nach dem geschichtlichen Befund.

---

[76]) In letzterem Falle würde man die rätselhafte Bußprozession am 1. November (s. oben 357) mit zur Erklärung heranziehen. Auch auf die merkwürdige Epistellesung 1 Kor 1, 4—8 schon im Würzburger Lektionar wird noch hinzuweisen sein (unten 386 Anm. 11).

[77]) J. Marbach, Carmina Scripturarum, Straßburg 1907, 177 f. Auch im mozarabischen Missale Mixtum kommt der Psalm am dritten und fünften Adventsonntag zur Verwendung (PL 85, 126 A. 136 D).

Die genannten Gesänge stehen — ohne den Allelujavers[78]) — zuerst in den Antiphonaren von Corbie (9./10. Jh.) und Senlis (9. Jh.), während in zwei anderen der ältesten Antiphonarhandschriften, denen von Rheinau (8./9. Jh). und von Mont-Blandin (8./9. Jh.) bei sonstiger Übereinstimmung ein anderer Introituspsalm und ein anderes Graduale vorliegt, und zwar bilden diese Gesänge in allen Fällen das letzte Formular in der Reihe der Sonntage nach Pfingsten, übrigens ohne den ausdrücklichen Vermerk einer Wiederholung an weiteren Sonntagen[79]). Was die überlieferten Gradualetexte für unser Formular betrifft, kann keiner mit Sicherheit römischen Ursprung in Anspruch nehmen[80]), aber auch für Introitus, Offertorium und Communio ergibt die nähere Prüfung[81]), daß die Gesänge der letzten Sonntage nach Pfingsten allgemein einer jüngeren Schicht angehören müssen, was dann kaum etwas anderes als fränkischen Ursprung bedeuten kann. Fränkischer Ursprung aber, für den die Zeit nach der Übernahme der römischen Liturgie, also das 8./9. Jahrhundert in Betracht kommt, besagt Entstehung unter den Nachwirkungen der hier angestammten gallikanischen Liturgie und

---

[78]) Die Allelujaverse sind erst in späterer Zeit in der jetzigen Weise verteilt worden; P. Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien I, Leipzig 1911, 93 f.

[79]) Die Bezeichnung des Formulars lautet in zwei von den vier in Betracht kommenden Hss.: *Ebdomada XXIII post octabas Pentecosten,* in einer *Ebd. XXIII post Pentecosten;* R.-J. Hesbert, Antiphonale Missarum sextuplex, Brüssel 1935, n. 198. Da die Formularien der Sonntage nach Pfingsten im Antiphonale in ununterbrochener Abfolge angeführt werden, ist das Verhältnis zum Sanctorale und damit zum Monatsdatum nicht ersichtlich. In den Hss. des jüngeren gelasianischen Sakramentars ist dieselbe *Ebdomada XXIV post Pentecosten* (P: *Ebd. XXIII post Octavam Pent.*) eingefügt zwischen 28. Oktober und 1. November; s. P. de Puniet, Le Sacramentaire Romain de Gellone: Ephem. Liturg. 50 (1936) 14 f. — Für die Zeit der beginnenden Vollmissalien berichtet Hesbert S. XXXV übrigens von einem Schwanken, insofern häufig nicht das Formular des letzten, sondern das des vorletzten Sonntags nach Pfingsten *(Si iniquitates)* wiederholt wurde.

[80]) Vgl. die eindringende Untersuchung von Hesbert S. LXXIV—LXXVIII, der zum Ergebnis kommt, daß nur die Gradualetexte der ersten sechzehn Sonntage nach Pfingsten das Vertrauen verdienen, daß sie wirklich dem römischen Antiphonar angehören. Er macht darauf aufmerksam, daß auch das gelasianische Sakramentar gerade sechzehn Messen für die Sonntage nach Pfingsten enthält.

[81]) Die Introitustexte sind bis zum 17. Sonntag dem Psalterium entnommen und zwar ohne Unterbrechung, einfach nach der Reihe der Psalmen fortschreitend, ähnlich die Offertoriumverse bis zum 16. Sonntag; für die Kommunionverse kann man die Reihe bis zum 21. Sonntag (mit sechs Unterbrechungen) fortgeführt sehen. Die letzten Sonntage nach Pfingsten befolgen aber nicht mehr dieses Prinzip. Vgl. die Übersicht bei Hesbert S. LXXV.

gallikanischen Kirchendisziplin, zu der damals die Martinusquadragesima als durchaus lebendige Übung gehörte[82]).

In einer Handschrift, der von Rheinau, sind die Meßgesänge des in Rede stehenden Formulars denn auch ausdrücklich dem Advent zugeteilt: das Formular steht hier nicht am Ende, sondern an der Spitze des Antiphonars, vor den weiteren vier Adventsonntagen, und trägt die Überschrift: *Dominica V ante Natale Domini*[83]).

Inwieweit wir das Recht haben, die Adventauffassung der Meßgesänge noch auf weitere Sonntage nach Pfingsten auszudehnen, wird sich schwer entscheiden lassen.

Auffallende Bußstimmung zeigen der Introitus des 22. Sonntags (*Si iniquitates* mit Ps 129), das Offertorium des 21. Sonntags (Job 1, 1; nach den Hss. von Mont-Blandin und Senlis zu ergänzen durch die Klagerufe des Dulders: Job 6, 2 usw.)[84]), der Introitus des 20. Sonntags (mit dem Sündenbekenntnis des Daniel 3, 31. 29. 35) und desselben Offertorium (Ps 136 mit den Flüssen Babylons). Wie schon im Introitus dieses 20. Sonntags, so tritt sodann besonders im Introitus des 18. Sonntags das Prophetentum hervor (*ut prophetae tui fideles inveniantur*, Ekkli 36, 18). — Daß die Überschriften in den Antiphonarien nur von Sonntagen nach Pfingsten, nicht von Adventsonntagen sprechen, wäre kein unbedingtes Hindernis; das zeigt gerade der besprochene 23. Sonntag[85]).

Neben diesen Tatsachen auf dem Gebiete der Meßgesänge ist es auffällig, daß für die Gebete des Priesters nicht wenigstens das eine Formular des 5. Sonntags vor Weihnachten, das im jüngeren gelasianischen Sakramentar unter diesem Namen geboten wird, in gleicher Weise für die letzten Sonntage nach Pfingsten durchgedrungen ist[86]).

---

[82]) Oben 346.

[83]) Hesbert n. 0. Hier ist neben dem Offertorium *De profundis* ein zweites, noch bestimmter dem Advent geltendes vorgesehen: *Audi Israhel, ecce venio ego Dominus et absolvo peccata plebi tuae.* — Daß die rückläufige Zählung der Adventsonntage selbst gallikanisch oder im weiteren Sinne gallisch wäre, läßt sich nicht erweisen. Sie ist vielmehr ebenso in den ältesten römischen Lektionarien und im jüngeren Gelasianum überliefert; beide beginnen mit der „fünften Woche" oder dem „fünften Sonntag" vor Weihnachten. Unsere heutige Zählung vom ersten bis vierten Adventsonntag geht auf das gregorianische Sakramentar zurück. Vgl. P. de Puniet, a. a. O. 5ff.

[84]) Vgl. Ps.-Alcuin, De div. off. 33 (PL 101, 1230f.).

[85]) Das Sakramentar von Gellone führt sogar neben der Adventbezeichnung die Zählung der Sonntage nach Pfingsten weiter und kommt so zu 32 Sonntagen nach Pfingsten; de Puniet 22—32.

[86]) Vgl. etwa die Übersicht bei de Puniet 22f. Die Oration *Excita* des heutigen 24. Sonntags nach Pfingsten könnte dem Wortlaut nach zwar eine Ad-

Anders steht es jedenfalls mit der Evangelienlesung. Jeder Prediger hebt heute die Verwandtschaft hervor, die im Gegenstand der evangelischen Perikopen zwischen dem letzten Sonntag nach Pfingsten (Mt 24, 15—35) und dem ersten Adventsonntag (Lk 21, 25—33) besteht: beide Perikopen handeln von der Wiederkunft Christi am Ende der Welt. Die Perikope unseres ersten Adventsonntags stammt aus alter römischer Überlieferung[87]). Dagegen ist die Perikope des 24. Sonntags nach Pfingsten der römischen Überlieferung fremd und nur im gallischen Liturgiegebiet als Sonntagsevangelium nachweisbar. Das Lektionar von Luxeuil bietet die Perikope für den zweiten seiner sechs Adventsonntage[88]), das Perikopenverzeichnis des Cod. Rehdigeranus, das in den Bereich von Mailand verlegt wird[89]), weist die Perikope dem ersten seiner fünf Adventsonntage zu. In beiden Fällen trifft dieses Evangelium also — es mag Zufall sein — gerade auf einen Sonntag, der vier Wochen vor dem letzten Adventsonntag liegt, genau wie in unserer gegenwärtigen römischen Liturgie. Auch ein Zwischenglied ist faßbar, das den Übergang aus der gallischen Liturgie in die römische noch näher verfolgen läßt: eine Homiliensammlung von Monte Cassino aus dem 11. Jahrhundert kennt vier Sonntage *post sancti Martini*, die ihre Evangelienlesungen alle aus Mt 24 bzw. Mt 22 beziehen unsere Perikope ist dem zweiten derselben zugeteilt[90]). Hier kommt die Beziehung zur Martinusquadragesima, die im hohen Mittelalter

---

ventoration sein; sie ist aber in der Sakramentarüberlieferung, auch wo die fünf Adventsonntage vorliegen, immer dem „27. Sonntag nach Pfingsten" zugewiesen; de Puniet 20f.

[87]) Th. Klauser, Das römische Capitulare evangeliorum, Münster 1935, S. 43. 89. 127. 168. Allerdings gehörte sie damals dem zweiten Adventsonntag an, während für den ersten die heute verschwundene Perikope Mt 21, 1—9 angesetzt war. Die Änderung erklärt sich folgendermaßen: Weil die Perikopen für den ersten bis vierten Sonntag alle vor dem Adventquatember angeführt waren, sind später davon nur mehr für die drei tatsächlich vor dem Quatember liegenden Adventsonntage die Perikopen (und zwar die ursprünglich für den zweiten, dritten und vierten Sonntag vorgesehenen) verwendet worden, während für den vierten Sonntag nun das Evangelium des Samstags wiederholt wurde; s. die Übersicht bei St. Beißel, Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches, Freiburg 1907, 149. Es war dies ein Mißverständnis; denn wenigstens die Analogie des Pfingst- und des Herbstquatembers zeigt, daß die *Dominica vacans* auch schon in der Zeit der ältesten Kapitularien ihre eigenen Perikopen haben konnte.

[88]) Beißel 71.

[89]) 8. Jh.; Beißel 97; vgl. S. 91. Das heutige Missale von Mailand bietet sie (mit erweitertem Umfang) am ersten Adventsonntag.

[90]) Beißel 153; vgl. die verwandte Ordnung in zwei Evangeliarien von Monte Cassino: ebd. 147.

ja gerade in Monte Cassino geläufig war[91]), auch in der Benennung der betreffenden Sonntage zum Ausdruck.

Übrigens kannte auch die römische Überlieferung der Evangelienlesung so wie die gelasianische Sakramentarüberlieferung fünf Adventsonntage, wenn auch in den älteren Kapitularien nur vier als solche gezählt sind. Am vorausgehenden Sonntag las man nämlich den Bericht von der wunderbaren Brotvermehrung (Jo 6, 5—14), der mit den Worten schließt: *hic est vere propheta qui venturus est in mundum.* Im Gegensatz zu den älteren Perikopenverzeichnissen ziehen die jüngeren dieses Evangelium auch ausdrücklich zum Advent[92]), ebenso wie Amalar es als Adventsevangelium auslegt[93]). Aber es ist bezeichnend, daß für den fünften Sonntag vor Weihnachten in Wirklichkeit nicht die römische, sondern die gallische Leseüberlieferung durchgedrungen ist.

Können wir die Einwirkung des gallischen Advents in der Reihe der Sonntagsevangelien noch weiter zurück verfolgen? Da die heute gegebenenfalls vom 3.—6. Sonntag nach Epiphanie herübergenommenen Perikopen nicht in Betracht kommen[94]), handelt es sich nur um jene, die dem letzten Sonntag nach Pfingsten vorausgehen. Diesen scheint kein besonderer Plan zugrunde zu liegen, abgesehen davon, daß es fast ausnahmslos Matthäusperikopen sind[95]).

Die Episteln der Sonntage nach Pfingsten zeigen in aller Deutlichkeit noch heute als Überrest der ehemaligen *lectio continua* den Plan einer der herkömmlichen Reihe der Apostelbriefe einfach folgenden Auswahllesung. So können wir auch an den letzten Sonntagen nicht eine auf Adventgedanken gestimmte Lesung erwarten. Es werden der Reihe nach einfach die Briefe an die

[91]) Oben 347.

[92]) S. oben 367 Anm. 10.

[93]) Amalar, De eccl. off. III, 40; IV, 30 (PL 105, 1158. 1218 f.).

[94]) Für die Evangelienlesung wurden die bei frühen Ostern erforderten Einschaltstücke nicht am Ende, sondern vor Peter und Paul eingefügt. Hier waren darum Perikopen für sechs Sonntage vorgesehen, während bei späten Ostern zwei genügen; vgl. die Listen bei Beißel 163. — Gleichmäßige Wiederholung eines ganzen Formulars wurde erst die Regel mit der Entstehung des Missale, und auch dann war die Auswahl nicht überall festgelegt; vgl. Micrologus c. 62 (PL 151, 1022).

[95]) Man könnte am ehesten an das Evangelium vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22, 1—14) am 19. Sonntag nach Pfingsten denken, das sich leicht eschatologisch verstehen läßt und das in der schon genannten Homiliensammlung von Monte Cassino am vierten Sonntag *post sancti Martini* angesetzt ist (Beißel 153). Freilich liegt es sehr isoliert in der Sonntagsreihe; doch vermag die Nähe des 18. Sonntags, wie wir noch sehen werden, die genannte Erklärung einigermaßen zu stützen.

Epheser, Philipper, und am letzten Sonntag nach Pfingsten an die Kolosser (1, 9—14) gelesen. Dabei ist aber zu bemerken, daß der 18. Sonntag eine Unterbrechung darstellt, und zwar mit der Perikope 1 Kor 1, 4—8, in der vom *adventus* unseres Herrn die Rede ist[96]), weiter, daß die am letzten Sonntag nach Pfingsten abbrechende Reihe am vierten und fünften Sonntag nach Epiphanie wieder fortgesetzt wird: Kol 3, 12—17 und 1 Thess 1, 2—10. Es liegt auf der Hand, daß diese letzteren Lesungen ursprünglich einmal für die weiter folgenden Sonntage nach Pfingsten vorgesehen gewesen sein müssen, so daß 1 Thess 1, 2—10 mit seinem Ausblick auf den vom Himmel wiederkommenden Gottessohn am fünften Sonntag vor Weihnachten traf[97]).

III. ERGEBNISSE

Fassen wir nun das Ergebnis unserer Untersuchungen zusammen. Wir haben eine Reihe von Veränderungen festgestellt, die die römische Adventliturgie auf dem Boden des Frankenreiches erfahren hat, Veränderungen, die erwachsen sind zum Teil aus Nachwirkungen der gallischen Adventauffassung, die aus dem Advent eine zweite Quadragesima gemacht hatte, zum Teil aus der im Frankenreich vollzogenen nachträglichen Wiedereinführung ursprünglich römischer gelasianischer Adventorganisation — mit fünf Sonntagen — in das sonst nunmehr geltende gregorianische Grundschema.

[96]) Diese Erscheinung wird noch näher zu beleuchten sein, unten 385 f.

[97]) M. Grégoire, Les Questions liturgiques et paroissiales 9 (1924) 176 f. vermutet, der Wunsch, die eschatologisch gestimmten Thessalonicherbriefe am Ende zu lesen, sei der Grund gewesen, daß ihnen im Kanon die letzte Stelle unter den Gemeindebriefen zugewiesen wurde. Das würde allerdings ins 3./4. Jh. hinaufführen; s. Th. Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II, Erlangen 1890, 355 ff. Doch kann Grégoire für Rom noch auf den Kanon des Gelasius verweisen; zu dessen Datierung vgl. aber Zahn II, 259 ff. — In den erhaltenen römischen Lektionarien bilden freilich Kol 1, 9 ff. regelmäßig den Schluß der Reihe vor dem Advent; s. W. H. Frere, Studies in early Roman Liturgy, III. The Roman Epistle-Lectionary, Oxford 1935, 34. 112. Im Comes von Murbach folgt auf die Epistel Kol 1, 9 ff. des 25. Sonntags nach Pfingsten nicht zwar am anschließenden fünften Sonntag vor Weihnachten (der eine Jeremiaslesung bietet), wohl aber am nächsten Mittwoch eine Lesung aus 2 Thess 1, 3 ff.; s. Revue Bénéd. 30 (1913) 51 f.; vgl. das Supplementum zum Comes Alcuini: DACL 5, 310 n. 50. — Das Würzburger Lektionar läßt auf seine Kolosserlesungen unmittelbar drei Lesungen aus den Thessalonicherbriefen folgen, die aber nicht betont eschatologisch sind. — Die Perikope 1 Thess 5, 14 ff. ist im Epistelverzeichnis von Capua und im mozarabischen Liber comicus gegen Ende des Advents verwendet. Vgl. etwa auch die Übersicht bei G. Godu, Epîtres: DACL 5, 339 ff.

1. Im heutigen Advent selbst ist der getreu aus römisch-gregorianischer Überlieferung stammende Textbestand durch eine dünne Schicht von Rubriken überlagert, die dieser Zeit etwas vom Bußcharakter der ehemaligen gallischen Adventquadragesima aufprägen; hieher gehört besonders das Violett der Paramente.

2. Sodann hat sich vor dem Advent im Bereich der letzten Sonntage nach Pfingsten ein Vorhof gebildet, für den in Parallele zur Vorfastenzeit die Benennung als Voradvent naheliegt[1]).

Da ist vor allem der letzte Sonntag nach Pfingsten, den man durch Jahrhunderte als *Dominica praeparationis* bezeichnet hat[2]). Aus dem gallikanischen Advent stammt sein Evangelium vom Ende der Welt. Etwas ähnliches ist von seinen Meßgesängen zu sagen, von denen jedenfalls der Introitus von Adventgedanken bestimmt ist. Dieselben Meßgesänge geben den 1—4 Sonntagen das Gepräge, die vor dem letzten Sonntag (außer in den Jahren mit dem spätesten Ostertermin) einzuschalten sind. Dem letzten von ihnen, also jedesmal dem vorletzten Sonntag nach Pfingsten, gibt auch die Epistel Adventfärbung. Im Durchschnitt setzen die Adventklänge der Gesangstücke ein zum alten Termin der Martinusquadragesima. Im Brevier scheint es eine Wirkung dieses Termins gewesen zu sein, daß bereits mit dem ersten Sonntag im November die Prophetenlesung beginnt[3]).

Für die weiteren Sonntage nach Pfingsten, den 22. und seine Vorgänger, waren, abgesehen von dem negativen Moment, daß die römische Überlieferung hier sehr schwankend wird, fast nur in den Gesängen einzelne unsichere Züge festzustellen, die hieher gehören. Wir haben sie zurückverfolgt bis zum 18. Sonntag nach Pfingsten[4]).

3. Dieser 18. Sonntag nach Pfingsten verdient aber noch unsere besondere Aufmerksamkeit. Von den meisten neueren Li-

[1]) Auch die Vorfastenzeit ist wohl nur zu verstehen als Überrest einer auf diesen Zeitraum ausgedehnten Fastenzeit oder als abgeschwächte Nachbildung einer solchen; vgl. F. Cabrol, Jeûnes: DACL 7, 2497. — Bestrebungen, eine „Sexagesima", also ein aus acht Wochen zu fünf Fasttagen bestehendes Fasten einzuführen, gab es um das 6. Jh. nicht nur in Gallien (oben 353 Anm. 58), sondern auch in Italien; Siffrin (s. ebd.) 22 ff. Unser Septuagesima setzt allerdings ein System voraus, bei dem jene acht Fastenwochen der Karwoche vorangingen; vgl. die Parallelen oben 348 f., und Baumstark, Irénikon 12 (1935) 50.

[2]) Micrologus c. 62 (PL 151, 1022 A): *Est enim praeparatio Domini Adventus.* Ähnlich schon Amalar, De off. eccl. IV, 30 (PL 105, 1218 f.). Weitere Hinweise bei Hesbert a. a. O., S. XXXVI. Vgl. auch auch noch Durandus, Rationale VI, 2, 11: *quoad quaedam* beginne an diesem Sonntag der Advent; doch hat Durandus andere Perikopen vor Augen.

[3]) Vgl. aber oben 378 Anm. 76.

[4]) Oben 378 ff.

turgieerklärern wird mit Recht hervorgehoben, daß dieser Sonntag sich von den vorausgehenden auffallend abhebe: in den Gesängen wird das bis hieher befolgte Fortschreiten in der Reihe der Psalmen schroff abgebrochen und es wird auch in der Folge nicht mehr entschieden aufgenommen. Auch die Epistel 1 Kor 1, 4—8 fällt aus der Reihe. Im Missale Romanum folgt dieser Sonntag auf die Quatemberwoche des September. P. Maurus Grégoire hat schon 1924 auf diese Erscheinungen hingewiesen und festgestellt, daß wir mit diesem Sonntag in eine „neue Zone" eintreten[5]). Er kennzeichnet die nun beginnende Periode des näheren mit ihrem eschatologischen Charakter, mit der Parusieerwartung, in die der ganze Jahreszyklus ausklinge[6]), ein Gedanke, der schon in die besten Liturgieerklärungen übergegangen ist[7]). Gerade im Formular dieses Sonntags ist der Parusiegedanke nicht zu verkennen[8]), einmal im Hinweis auf die Propheten im Introitus; sodann schließt die Epistel mit dem Ausblick auf die Offenbarung des Herrn *in die adventus Domini nostri Jesu Christi.*

---

[5]) M. Grégoire, La dernière phase du cycle: Les Questions liturgiques et paroissiales 9 (1924) 174—180.

[6]) Ebd. 177. — Nur als eine „hypothèse fondée" spricht Grégoire die Vermutung aus, daß diese Parusiegedanken die Auswahl der Lesungen im Schlußabschnitt des Kirchenjahres mitbestimmt haben (180). Die Vermutung besteht zu Recht. Nur die Einbeziehung des (viel älteren) Herbstquatembers und die eschatologische Deutung des darin erwähnten Laubhüttenfestes (178 f.) dürfte nicht gerechtfertigt sein.

[7]) Schott, Meßbuch der hl. Kirche[37], Freiburg 1934, 623: „Mit diesem Sonntag beginnt ... die sehnsuchtsvolle Ausschau nach Christi Wiederkunft." Vgl. ebd. 534. — Ähnlich P. Parsch, Das Jahr des Heiles III[11], Klosterneuburg 1934, 114 f. Hier wird der mit dem 18. Sonntag beginnende Abschnitt überschrieben: „Der kirchliche Herbst" (114). Die Erwartung der Wiederkunft des Herrn erklärt Parsch, den richtigen Gedanken wohl etwas überspannend, in den von da an folgenden Sonntagen als das alleinherrschende Motiv (115).

[8]) Wie schon der bisherige Gang der Untersuchung zeigen dürfte, soll damit nicht etwa das Formular dieses Sonntags als einheitliche Größe hingestellt werden. Die einzelnen Teile gerade der Sonntagsformularien waren ursprünglich oft verschiedenen Tagen zugedacht. Von unserem 18. Sonntag gehörten z. B. die drei Orationen im jüngeren Gelasianum, aus dem sie stammen (K. Mohlberg, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum, Münster 1918, S. 194 f.) dem 22. Sonntag nach Pfingsten an, der dort zwischen dem 14. und 18. Oktober eingefügt ist. Das Evangelium (Mt 9, 1—8) ist in den ältesten römischen Kapitularien einem Sonntag zwischen dem 29. September und dem 7. Oktober *(ebd. III post s. Cypriani)* zugewiesen (Klauser S. 39. 86. 124), der nicht mit dem Quatembersonntag zusammenfällt. Dagegen erscheinen, wie sofort näher gezeigt werden soll, die Gesangsstücke und die Epistel dieses Sonntags in der entscheidenden Zeit auf den Sonntag des Herbstquatembers festgelegt.

Aber was sollen Adventgedanken in einem vom wirklichen Advent so weit entfernten, versprengten Sonntagsformular? Wir erinnern uns an die im Briefe an Bibianus vertretene und in anderen frühmittelalterlichen Quellen vorausgesetzte Praxis, den Advent mit mit dem 24. September zu eröffnen[9]). Der Herbstquatembersonntag, in dessen Rolle der 18. Sonntag nach Pfingsten im Missale erscheint, fällt aber gerade in die Zeit vom 19.—25. September[10]). Kein anderer Sonntag war also so gut geeignet, die Eröffnung dieses Advents zu übernehmen[11]). Es ist klar, daß mit der Sicherung

[9]) Oben 359 ff.

[10]) Bis zum 11. Jh. gab es allerdings insofern ein Schwanken im Ansatz des Herbstquatembers, als mancherorts die dafür bestimmte dritte Septemberwoche (so ausdrücklich das Konzil von Mainz 813) nicht wie heute vom Mittwoch ab — der erste Mittwoch nach dem Fest des hl. Kreuzes ist Quatembermittwoch — sondern vom Montag, aber auch vom Freitag oder Samstag ab gerechnet wurde; L. Fischer, Die kirchlichen Quatember, München 1914. 146. 152. 155 ff. Insofern konnte der Quatembersonntag frühestens auf den 16., spätestens auf den 27. September fallen. Eine bayerische Synode um 740 bestimmte als Quatembersamstag den vierten Samstag im September (Fischer 150), was für den Sonntag die Spanne 23.—29. September ergäbe.

[11]) Die beiden für die Adventeröffnung in Anspruch genommenen Texte gehören in den karolingischen Quellen tatsächlich dem Sonntag des Herbstquatembers an. Der Introitus ist (mit den übrigen Gesangstücken dieses Sonntags) in den vier von Hesbert herausgegebenen Antiphonar-Hss. einmal dem 18. Sonntag nach Pfingsten, zweimal dem 18. und einmal dem 19. Sonntag nach der Pfingstoktav zugeteilt (Hesbert n. 193); doch ist damit wenigstens in drei Fällen eindeutig der den Quatember abschließende Sonntag bezeichnet. — Die Epistel 1 Kor 1, 4—8 ist im Comes von Corbie (der von Frere als „standard" bezeichnet wird) der *Ebd. XIX post Pent.* zugeteilt, die hier vor dem 20. September eingeschaltet ist und die auch nach dem Zusammenhang dem Quatembersonntag entspricht: s. Frere, Studies III, 17. 31. Diesem Quatembersonntag ist sie deutlich zugewiesen in dem etwas jüngeren Comes Alcuini (Tommasi-Vezzosi V, 309). Doch kennt Tommasi (ebd. Anm. p) einen Cod. Exquilin., der die Perikope am ersten Sonntag nach Michael ansetzt. Sehr auffällig ist, daß auch die älteste Quelle für die stadtrömische Epistellesung, das Lektionar von Würzburg, unsere Epistel aufweist und zwar steht sie hier (mit einigen Kirchweihepisteln) zwischen Michael und der Vigil von Andreas, ganz getrennt von der Reihe der Sonntagsepisteln, die am Schlusse angefügt sind; s. die Ausgabe von Morin, Revue Bénéd. 27 (1910) 63. Ist sie also auch in Rom für eine ältere Adventeröffnung gebraucht worden, die etwa in irgend einem Zusammenhang gestanden haben könnte mit der aus Gallien übernommenen Litania am 1. November (s. oben 357)? Die Meinung, daß sie in der Würzburger Hs. eigentlich gleichfalls die Quatemberwoche abschließen müßte (Godu, DACL 5, 315; vgl. Frere 31) ist eben auch nur eine Vermutung. — Die Festlegung der Perikope auf den Sonntag des Herbstquatembers kann aber nach allem Anschein erst auf fränkischem Boden erfolgt sein, was dann eben aus der Eröffnung des Advents zu jenem Zeitpunkt zu erklären sein wird.

dieses Sonntags für eine in karolingischer Zeit bewußt angesetzte Adventeröffnung die in den späteren Formularien hervorgehobenen Adventmerkmale an Bedeutsamkeit gewinnen[12]).

So heben sich die Umrisse eines sogar ziemlich ausgedehnten Voradvents nun um so deutlicher von ihrem Hintergrunde ab, eines Voradvents, dem dieser Name mit kaum minderem Rechte zukommt als der Name Vorfastenzeit dem entsprechenden Abschnitt vor der österlichen Quadragesima, nur daß die äußere Darstellung diesen Charakter nicht weiter hervorhebt und daß sohin die Beziehung zum Advent nur im liturgischen Textgut zum Ausdruck kommt, nicht aber auch in rubrizistischen Gemeinsamkeiten, wie dies etwa die Anwendung der violetten Farbe wäre[13]). Aber gerade so hat die Erweiterung, die der römische Advent vom gallischen her erfahren hat, eine Gestalt erhalten, die durchaus auf der Linie des römischen liegt, der ursprünglich ja nicht auf den Bußgedanken angelegt war. Denn nach dem Wegfall des Adventfastens und einer quadragesimalen Ausstattung der Liturgie, die eben in Rubriken hätte zum Ausdruck kommen müssen, ist in diesem Voradvent fast nur der Gedankenkreis der Parusie erhalten geblieben, gewiß begleitet von den Bußrufen des *De profundis*, die aber ja immer das christliche Leben irgendwie begleiten müssen und denen ja auch im römischen Advent die Gestalt des Täufers entspricht.

So bedeutet der Voradvent, der „kirchliche Herbst", wie man ihn treffend auch genannt hat[14]), zusammen mit dem eigentlichen Advent eine Zeit des Kirchenjahres, in der im Hinblick auf die Feier der ersten Ankunft durch ein volles Vierteljahr die urchristliche Erwartung der Ankunft überhaupt, der glorreichen Wiederkunft unseres Herrn im Vordergrunde steht. Der Blick der Kirche erhebt

[12]) Vielleicht dürfen wir im besonderen nun auch vom folgenden 19. Sonntag den Introitus *Salus populi* (s. Hesbert n. 194; S. LXXIV) und das Evangelium vom königlichen Hochzeitsmahl, das wir ja schon als offenkundiges Adventsevangelium antrafen (oben 382 Anm. 95), in diesen äußersten Adventkreis einbeziehen. Auch das Evangelium des 21. Sonntags vom unbarmherzigen Knecht würde der Gerichtsidee des gallischen Advents (vgl. oben 363. 381 Anm. 89, und schon Hilarius, oben 342) gut entsprechen.

[13]) Im Geiste des alten römischen Advents müßte es allerdings, wie wir sahen, eher die weiße Farbe sein. — Zur Zeit, da der Farbenkanon ausgebildet wurde (12./13. Jh.), hat man wohl auch die auf den Advent weisenden Züge des Voradvents nicht mehr beachtet oder nicht mehr verstanden, ebenso wie man auch für die Sonntage nach Epiphanie nicht mehr die weiße Farbe des Weihnachtskreises bestimmt hat, obwohl wenigstens das für die Gesänge dieser Sonntage vorgesehene Communeformular ganz von Epiphaniegedanken beherrscht ist.

[14]) Oben 385 Anm. 7.

sich immer wieder zu dem, der zur Rechten des Vaters sitzt, der als ihr königlicher Bräutigam über ihr lebt und herrscht in der Einheit des Heiligen Geistes, im Kranze der Engel und Heiligen, bis auch für uns „die Erlösung naht". Der Gedanke, in den die Osterfeier ausklang, wird also in diesen Wochen wieder aufgenommen, oder vielmehr: er wird nur wieder stärker angeschlagen, nachdem er ja immer durch das Beten der Kirche geklungen ist. So wird die Brücke geschlagen vom Ostergeheimnis zum Weihnachtsgeheimnis, es wird der Kreis geschlossen im Zeichen des Glorienkönigs der Weihnachtsvesper. Weihnachten wird auch von dieser Seite her eingeordnet in jene Harmonie christlicher Festfeier, deren leuchtender Mittelpunkt allzeit der verklärte Erlöser ist.

Ist es Zufall, daß wir heute als einen Gipfel mitten in dem so umschriebenen Voradvent das Fest Christi des Königs besitzen und dies in nächster Verbindung mit dem Feste aller Heiligen? Allerheiligen ist entstanden als das Fest aller heiligen Märtyrer, das schon am Ausgang des christlichen Altertums in verschiedenen Ländern gefeiert wurde. Man beging es zu verschiedenen Zeiten, aber immer so, daß die Feier mit Ostern in einer bedeutungsvollen Beziehung erschien[15]). Die für Christus das Blutzeugnis abgelegt hatten, müssen ihm auch in seinem Triumph am nächsten sein, ein Gedanke, der besonders in alten Märtyrerpräfationen zum Ausdruck kommt. Indem unter Gregor IV. († 844) die römische Allerheiligenfeier auf den 1. November übertragen wurde, ist jene Verbindung gelöst worden. Sie lebt nun wieder auf, da seit 1926 das in seinem Grunde durchaus österliche Christkönigsfest vor das Fest Allerheiligen tritt[16]). Man hat darauf hingewiesen, daß sich mit der Einführung dieses Festes etwas wie ein neuer Festkreis abzuzeichnen beginne: Allerheiligen, Allerseelen, Allerheiligenoktav stehen nun im Gefolge des Christkönigsfestes[17]). Vielleicht dürfen

[15]) Die Syrer feierten es am Freitag der Osterwoche, also am Oktavtag des Karfreitags; die byzantinische Kirche am Sonntag nach Pfingsten, also am Schluß des Osterkreises; auch der Tag der älteren römischen Feier, der 13. Mai, an dem Papst Bonifaz IV. im Jahre 609 oder 610 das Pantheon zu Ehren der seligsten Jungfrau und aller Märtyrer einweihte, mußte immer in die Osterzeit fallen; s. etwa Eisenhofer I, 606 f.

[16]) Vgl. das Rundschreiben Pius' XI. *Quas primas*: Acta Ap. Sed. 17 (1925) 608, wo die Wahl des Sonntags vor Allerheiligen u. a. mit dem Wunsche begründet wird, *ut ... ante quam omnium Sanctorum gloriam celebremus, Illius praedicetur efferaturque gloria, qui in omnibus Sanctis et electis triumphat.* Obwohl die Beziehung zu Ostern nicht hervorgehoben ist, hat also der entsprechende Gedanke doch irgendwie mitgewirkt.

[17]) G. Ellard S. J., Christian Life and Worship, Milwaukee 1934, 69 f. spricht in diesem Sinne von einem „Kingship Cycle".

wir dafür nun richtiger sagen: Der ganze Voradvent mit seinem Ausblick nach der Parusie des Königs erreicht hier einen vorläufigen Ruhe- und Höhepunkt. Gewiß ist es keine festgeschlossene Periode kirchlicher Feiern wie im Osterkreis. Was hier hervortritt, gleicht eher einzelnen Baustücken, die sich aus alter Zeit herübergerettet haben, oder Ansätzen zu einem neuen Bauwerk, das erst werden soll. Es wartet erst auf den Meister oder vielmehr auf die Generationen von Baumeistern, die mit pietätvoller Schonung des Vorhandenen, aus tiefem Einleben in dessen Grundidee und in mitfühlendem Einklang mit dem Verlangen des weitergereiften Christenvolkes dem Werke einmal zur Vollendung verhelfen werden — oder doch zu weiterem organischen Wachstum.

Eine Frage drängt sich hier noch auf: die des Jahresanfangs. Nachdem wir uns seit dem ausgehenden Mittelalter daran gewöhnt haben, neben dem bürgerlichen Jahr das Kirchenjahr zu unterscheiden, war es von selbst gegeben, daß man als Anfang des letzteren den ersten Adventsonntag betrachtete, der seit dem hohen Mittelalter auch in unseren liturgischen Büchern die Reihe der Formularien eröffnet. Freunde der Liturgie werben heute wohl gelegentlich dafür, daß eine religiöse Lebensauffassung zu diesem Termin ihr Neujahr feiern müsse, wenn auch nur selten Optimisten sich finden werden, die davon träumen, sogar den bürgerlichen Jahresanfang einmal auf diesen Tag verlegt zu sehen[18]). Es ist klar, daß der Hinweis auf einen Voradvent in solche Gedankenkreise störend eingreift. Doch mag auch hier ein Blick in die Geschichte versöhnen.

Man hat sich im Lauf der christlichen Zeitrechnung schon an verschiedene Jahresanfänge gehalten, die von der Rücksicht auf kirchliche Festfeiern eingegeben waren. Aber gerade der Beginn unseres römischen Advents hat dabei nie eine Rolle gespielt. Entsprechend der Zählung *post Christum natum* wurde in mittelalterlichen Urkunden das Jahr vor allem häufig mit dem Weihnachtsfeste eröffnet[19]), oder in bestimmten Ländern entsprechend der eigentlich gleichbedeutenden Benennung *ab incarnatione Domini* auch mit dem 25. März, sei es dem vorausgehenden, sei es dem nachfolgenden. Auch Ostern erscheint als Jahresanfang, und im Zu-

[18]) So Molien, Avent 1503. — Richtig ist, daß eine volle Scheidung zwischen bürgerlichem und kirchlichem Jahr erst in der säkularisierten Welt der Neuzeit möglich wurde und mit dieser verschwinden mußte.

[19]) Weihnachten als Jahresanfang ist auch schon vorausgesetzt im Chronographen von 354 bzw. in der darin enthaltenen Depositio episcoporum von 335/336; s. Botte 33.

27*

sammenhang mit alttestamentlichen Ostervorschriften[20]) der 1. März[21]). Selbst von den liturgischen Büchern sind es in der römischen Liturgie des ersten Jahrtausends einzig die Antiphonarhandschriften, die so wie später das Missale und das Brevier mit dem Advent einsetzen. Die grundlegenden Quellen der römischen Liturgie, die Sakramentare und Lektionare, begannen mit der Weihnachtsvigil, der Advent bildete den Schluß im Jahreskreis. Man neigte also entschieden dazu, eher ein christliches Hochfest und nicht so sehr den Anfang einer Vorbereitungszeit zum Ausgangspunkt zu nehmen. Nur im Bereich der gallischen Liturgien hat sich auch der Adventbeginn als Jahresanfang geltend zu machen vermocht[22]); Neujahrsgebräuche umgaben und umgeben wohl noch heute in letzten Resten den Martinstag[23]). Aber wir sahen ja, wie sich gerade hier auch andere Adventberechnungen und damit Adventanfänge durchsetzten; sie haben nicht nur in liturgischen Büchern einen verschiedenartigen Anfang bestimmt; der 24. September, der Beginn unseres Voradvents, wird gelegentlich im 8.—14. Jahrhundert in Deutschland und Frankreich sogar bei der Datierung von Urkunden als Jahresanfang gerechnet[24]).

Es litten also schon diese alten Versuche, das Jahr mit dem Advent zu beginnen, an der Zwiespältigkeit der Adventauffassung. Um so lieber werden wir uns heute an die besten Überlieferungen der Vergangenheit halten, die den Übergang zum neuen Jahre, dem religiösen Gefühl folgend, mit dem benachbarten Feste der Geburt Christi verbanden und — in den christlichen Glückwunschsitten — im Grunde heute noch verbinden. So wird christlichem Empfinden Rechnung getragen und dies, ohne daß wir an dem seit zwei Jahrtausenden eingelebten Beginn des bürgerlichen Jahres zu rütteln brauchen.

[20]) Ex 12, 2 ff.
[21]) H. Lietzmann, Zeitrechnung, Berlin 1934, 125 f.
[22]) Oben 356. 359. 363 Anm. 104.
[23]) Oben 347 Anm. 29.
[24]) Oben 359 Anm. 85.

»MYSTERION« VON PAULUS BIS ORIGENES

EIN BERICHT UND EIN BEITRAG

VON KARL PRÜMM S. J. — INNSBRUCK

Wir geben hier zunächst nur einen Bericht, suchen aber darüber hinaus zur Klärung der noch unbereinigten Frage über Sinn und Herkunft des altchristlichen Terminus μυστήριον beizutragen. Es sind innerhalb des einen Jahres 1936 drei bedeutende Aufsätze zum Wort und Begriff mysterion in der ältesten und alten Kirche erschienen. Einer von ihnen verbindet theologisch-sachliche und terminologische Betrachtungsweise. Da er sich auf den hl. Paulus bezieht, also das älteste Quellengut prüft, ist er zunächst zu würdigen. Überwiegend terminologisch gerichtet ist eine dann anzureihende englische Untersuchung über μυστήριον bei Klemens von Alexandrien. Die jüngste der drei Arbeiten ist eine Sammlung der Kerngedanken des Origenes unter dem Leitbegriff μυστήριον. Wir werden indes auch aus ihr Licht gewinnen für die besondere Rücksicht der Wortbedeutungsforschung, unter der wir das in sämtlichen Arbeiten vorgelegte Quellengut über μυστήριον vorzüglich durchgehen wollen. In der Folge der Stoffdarbietung sind wir in Rücksicht auf dieses unser Sonderziel vorangegangen; auch die zur leichteren Übersicht beigegebenen Zahlen heben die für uns wichtigen Punkte ab. Es mußte besonders bei den das umfangreiche Schrifttum des Klemens von Alexandrien und des Origenes betreffenden Arbeiten vielfach darauf verzichtet werden, die Stellen im einzelnen anzuführen, wofür der fachwissenschaftliche Benutzer des Stoffgutes auf die Arbeiten selbst verwiesen sei.

Eine heute von angesehener Stelle vertretene These lautet etwa wie folgt: Das Wort *sacramentum*, der lateinische Gegenwert zu μυστήριον (das namentlich in verhältnismäßig späten Texten aus der Liturgie der alten Kirche unzweifelhaft die sakramentale Handlung, besonders die Meßfeier bezeichnet), und noch viel mehr das griechische Wort μυστήριον selbst sind, ganz allgemein gesprochen, aus spezifisch antikem und zwar antik-liturgischem Sprachempfinden heraus zu verstehen. Näherhin gesehen schwang auch in der christlichen Verwendung, so meint man, vielfach ein Sinngehalt mit, der sich einstellte, wenn man das Wort zur Bezeichnung der antik-heidnischen Mysterienkulte gebrauchte.

Diese These ist, um das gleich zu sagen, zunächst die bloße Frage nach Entstehung des Sinngehaltes eines einzelnen, allerdings nicht unwichtigen Begriffswortes, das zum Sprachvorrat der altkirchlichen Glaubenswelt gehört. Jedenfalls ist die Frage vom wissenschaftlichen Standpunkt zunächst so zu sehen. Die Entscheidung mag unmittelbar Folgen haben für die Beurteilung der Aufmerksamkeit, die die Bildner der altchristlichen theologischen Begriffssprache gewissen Religionserscheinungen ihrer heidnischen Umwelt zuwandten. Über die Anschauungen, die sie bezüglich des christlichen Kultes hegten, ist durch die angestrebte Entscheidung zunächst noch wenig ausgemacht. Auch im Falle, daß die sprachgeschichtlichen Beziehungen so bestünden, wie die gekennzeichnete These sie sehen zu müssen glaubt, wäre ein Rückschluß auf sachliche theologische Anschauungen, die in diesem sprachlichen Zusammenhang ihren Ausdruck fänden, immer noch von weiteren sachlichen, also religionsgeschichtlichen (und nicht mehr

sprachgeschichtlichen) Fragen abhängig zu machen. Mit solchen haben wir es im folgenden nicht zu tun; über sie hat der Verfasser an anderer Stelle, die unten angeführt wird, gehandelt.

Von den Arbeiten, über die wir berichten, streift die letzte in etwa die Bedeutungsgeschichte des lateinischen *sacramentum*, da viele Origenestexte nur in lateinischer Übersetzung erhalten sind und hier meist μυστήριον als Grundlage von *sacramentum* vorauszusetzen ist. Im übrigen betrifft das Material nur die Frühgeschichte des griechischen μυστήριον, erlaubt aber hier schon beachtliche Feststellungen. Unsere Ausführungen über μυστήριον bei Irenäus gehören der Zeitordnung nach wohl vor den Abschnitt über Origenes, sind aber als selbständig weiterführende Untersuchung gesondert ans Ende gestellt.

I. PAULUS

Über μυστήριον bei Paulus, Wort wie Begriff, ist bereits so viel gehandelt worden, daß der Berichterstatter an anderer Stelle glaubte urteilen zu sollen, daß der „semasiologische Befund längst geklärt" sei[1]). Die Arbeit von D. Deden, Le „Mystère" Paulinien[2]), bietet auch nicht eben viele neue Einzelheiten. Wohl aber faßt sie das nicht geringe Stoffgut in glücklicher Überschau zusammen und nimmt ebenso allseitig wie ruhig und sachlich zu dem Umkreis der sich an diesem Stoffgut entzündenden Fragen Stellung.

1. Die Offenheit des Blickes, mit dem der Verfasser an seine im wesentlichen zusammenfassende Aufgabe herantritt, zeigt sich sofort im ersten, dem Wortbestand im engeren Sinn gewidmeten Hauptabschnitt der Abhandlung. Ohne daß ihm die Theorie der Wortfeldforschung, die neuerdings besonders auf dem Gebiet der Germanistik so stark gepflegt wird[3]), bekannt wäre, erfüllt er doch deren berechtigte Grundforderung. Er studiert nicht nur das eine Wort μυστήριον innerhalb des jeweiligen Textzusammenhangs, was ja eine selbstverständliche Pflicht ist. Vielmehr führt er auch die dem paulinischen Vorstellungsinhalt dieses Hauptterminus zugeordneten Begriffsworte in drei Gruppen vor. Es sind das einmal das Wort σοφία (σοφός), dann die Worte, mit deren Hilfe der Vorgang der göttlichen Offenbarung des μυστήριον wiedergegeben wird (ἀποκάλυψις, ἀποκαλύπτειν, φανεροῦν), weiterhin der die Entgegennahme des μυστήριον durch die Menschen umschreibende Sprachvorrat (γιγνώσκειν — γνῶσις [ἐπίγνωσις]), sowie endlich die Ausdrücke, die für die vermittelnde Arbeit der apostolischen Übergabe des μυστήριον an eben diese Menschen üblich sind (γνωρίζειν, φωτίζειν, λαλεῖν).

Im Eingang dieses Abschnittes ist die ältere Etymologie (μυστήριον von μύειν = den Mund schließen) angemerkt; es hätte hinzugefügt werden können, daß sie heute umstritten ist. Beifall verdient es, daß davor gewarnt wird, aus dem antiken Klang des Wortes μυστήριον das ohneweiters heraushören zu wollen, was man seit R. Otto in das *mysteriosum* hineinlegt[4]). Immer-

[1]) K. Prümm, Der christl. Glaube u. d. alth. Welt II, Leipzig 1935, 474 Anm. 47.
[2]) Ephem. theol. Lovan. 13 (1936) 405—42.
[3]) Vgl. das eben herangezogene Werk II, 473 Anm. 34.
[4]) Le charactère mystérieux consiste donc plutôt dans la non-révélation que dans l'incompréhensibilité, cette dernière note étant la conception moderne de „mystère".

hin werden wir schon bei Origenes gewahr werden, daß ein starker Strom solchen Sprachempfindens sich auch im Altertum für gewisse Kreise (in die dann Origenes in etwa eintritt) mit dem Worte verbunden hat.

Innerhalb des paulinischen Korpus sind es sechs Grundstellen, die in auffallender Übereinstimmung das Wesen des paulinischen μυστήριον unter vier Gesichtspunkten entfalten. Sie sprechen von der Verborgenheit des μυστήριον in Gott, seiner Offenbarung, seinem Gegenstand und Inhalt sowie seinem Künder, dem Apostel selbst. Die Texte stehen 1 Kor 2, 7—10; Röm 16, 25—26; Kol 1, 26—27; Eph 1, 8—10; 3, 3—7; 3, 8—12. Wir treffen an diesen Grundstellen stets den Singular μυστήριον an, nirgends begegnet in dieser für die Lösung der Frage nach dem Gehalt wie nach der Herkunft des Terminus μυστήριον bei Paulus schließlich doch ausschlaggebenden Textgruppe der Plural μυστήρια, der allein bei dem hellenistischen Leser das Vorstellungsbild der Mysterienkulte hätte wachrufen können. Einzig an einer der für die Theologie des paulinischen μυστήριον nebensächlicheren Stellen (sie gehört nach Deden nicht einmal zur nächstwichtigen Gruppe Kol 2, 2f; 4, 3; Eph 6, 16), nämlich 1 Kor 4, 1, zählt sich Paulus zu den Ausspendern der μυστήρια Gottes. Nach dem Tridentinum ist unter dem hier ein einziges Mal vorkommenden Plural *mysteria* wahrscheinlich an die Sakramente als Riten gedacht und auf die Vollmacht der kirchlichen Regierungsgewalt über sie andeutend Bezug genommen.

Daraus folgt aber nicht, wie ich hier bemerken möchte, daß der Grund der Benennung dieser Riten mit dem Wort μυστήρια ein anderer sei als der überall bei Paulus feststellbare, der Verborgenheitscharakter, der auch diesen Riten in mannigfacher Hinsicht innewohnt. An den übrigen beiden Stellen, an denen bei Paulus noch der Plural μυστήρια begegnet (sie stehen in einem Zusammenhang 1 Kor 13, 2 und 14, 2) kann nur von verborgenem höherem Wissen die Rede sein. C. F. G. Heinrici, ein wahrhaft großer neutestamentlicher Theologe und vorzüglicher Kenner der hellenistischen Religionswelt, schreibt in seiner nachgelassenen Schrift: Die Hermesmystik und das Neue Testament[b]): „Weder Taufe noch Abendmahl ist (bei Paulus) unter die Kategorie μυστήριον gestellt; diese bezeichnet allein den Offenbarungscharakter des Evangeliums." Das bleibt bestehen, auch wenn man mit dem Tridentinum an der einen Stelle 1 Kor 4, 1 an die Sakramente denkt. (Der eigentliche Grund, der diese letztere Deutung nahelegt, ist das Wort „Ausspender".) — Übrigens ist zur Vermeidung einer schiefen Auffassung der Bestimmung des paulinischen μυστήριον als eines Lehrgeheimnisses folgendes zu beachten. Das Evangelium bringt nicht in erster Linie theoretische Lehren, sondern vor allem Tatsachen, und interessiert sich auch für sog. theoretische Lehren nur, weil sie objektive Wahrheiten sind, weil ihnen Wirklichkeit entspricht. Trinität, Inkarnation, Eucharistie liegen auf verschiedener Ebene. Aber sie erfahren gleicherweise die Anwendung des Begriffs Lehrmysterium, weil sie Wirklichkeiten sind, die „ihrem Wesen nach unbedingt verborgen" sind und nur durch Offenbarung (und auch so nur in ihrer Existenz, dem Wesen nach aber höchst unvollkommen) erkannt werden können (diese nähere Verdeutlichung des Begriffes des Erkenntnismysteriums

[b]) Hrsg. von E. v. Dobschütz, Leipzig 1918, 211; vgl. schon 179.

im Vollsinn ist Sache der Fundamentaltheologie). Daß der Sachgrund für die Wahl des Wortes zur Bezeichnung des paulinischen Geheimnisses schlechthin, des Erlösungsratschlusses und seiner Auswirkung, einzig in dem Verborgenheitscharakter oder, was dasselbe ist, in der Offenbarungsnotwendigkeit (dem ‚Offenbarungscharakter' [Heinrici]) liegt, ist so unbestreitbar, daß diese Feststellung kaum mehr die Beifügung eines Fragezeichens verträgt. Ein Ausrufungszeichen, wie es G. Söhngen noch dazusetzt[6]), kann man damit rechtfertigen, daß die Feststellung in jüngster Zeit nicht von allen genügend anerkannt worden ist[7]).

2. Im übrigen ist es ja unbestritten, daß der Inhalt des paulinischen μυστήριον der Erlösungsratschluß Gottes ist, der sich um die Person des Herrn bewegt, in der Kirche als dem mystischen Christus (wie wir heute sagen) gipfelt und auf die Vermittlung der σωτηρία an die Menschen abzielt. Alle diese Dinge kommen in der besprochenen Abhandlung erstmals bei Feststellung des Sprachbefundes, dann bei der Sammlung der Einzelelemente zu einer die paulinischen Gedanken aufordnenden Synthese (420—425) erneut zur Sprache. Eine Rekapitulation dieser Darlegungen ist für unsere eingangs bestimmte Zielsetzung weniger wichtig als die Beachtung der Ergebnisse des nächsten Hauptabschnittes, der auf die Quellen eingeht.

3. Im Zielpunkt steht die Urteilsbildung über die bekannte Hypothese von der Abhängigkeit der ganzen Heilslehre Pauli von den Mysterien, die Deden in der zuletzt von Loisy erneut vorgetragenen Fassung anführt, während sie aber bekanntlich vorher von der Boussetschen Richtung liberaler Theologie entfaltet worden ist. Tatsächlich entwickelt sich die Abrechnung mit dieser Hypothese aber als Nachweis der Tatsache, daß die Fäden des paulinischen Sprachschatzes über μυστήριον und Zubehör nicht zu den Mysterien hinlaufen, sondern vielmehr, wenn wir eine unmittelbare Berührung mit vorliegendem christlichen Sprachgut (auch bei den Synoptikern begegnet ja μυστήρια) nicht ins Auge fassen wollen, zu dem Sprachgebrauch der Septuaginta und eines Teiles der jüdischen Literatur. Hier sind von dem Verfasser Tatsachen in den Vordergrund gestellt, die vielfach weniger beachtet wurden. Es ist zwar junge, z. T. deuterokanonische Literatur des AT, die μυστήριον bietet. Aber es ist sehr bedeutsam, daß sie das Wort in gleicher charakteristischer Verknüpfung mit den Begriffen des eschatologisch gefaßten religiösen Heilsgutes, der religiösen Erkenntnis und der Weisheit bietet, in der wir es bei Paulus antreffen. Das beleuchtet Deden an Stellen aus der Weisheit Salomos und dem Ekklesiastikus. Das Buch Daniel nennt den Traum, in dem Gott dem König Nabuchodonosor eine der Enthüllung bedürftige Kunde zukommen ließ, selbst μυστήριον. Das ist eine Sinngebung des Wortes, die sich bei Paulus nicht findet, wohl aber, wie wir ergänzend anmerken dürfen, auf der Linie des μυστήριον-σύμβολον

[6]) G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie IV), Bonn 1937, 36.

[7]) Der Verf. des vorliegenden Berichtes erlaubt sich den Hinweis auf seine im zweiten Heft des laufenden Jahrgangs der Z. f. Aszese und Mystik erschienene Arbeit: Auffassungen des Christentums, die einige sachlich mit dem Mysterionproblem verknüpfte Fragen streift.

der Alexandriner liegt. Hingegen stimmt die Verwendung von μυστήριον bei Daniel darin wieder auffallend mit paulinischem Sprachvorrat zusammen, daß die „Offenbarung" als unzertrennlich mit μυστήριον vergesellschafteter Terminus auftritt. Die merkwürdigen Übereinstimmungen zwischen der Terminologie des Henochbuches und Paulus hat schon Anrich herausgestellt. Es stellt sich in große Nähe zu dem Buch der Weisheit, indem es ähnlich wie dieses den Heilsplan Gottes als μυστήριον kennt. Da sich hier mehrere z. T. fast wörtlich übereinstimmende Stellen dieser Art finden[8]), so ist die Festigkeit der Begriffsverknüpfung unbestreitbar. Die Stelle 103, 2 ist aufs engste mit Sap 2, 22 verwandt: Es ist die Rede vom Geheimnis des eschatologischen Heils. Es ist ein den Heiligen vorbehaltenes Gut; anderswo wird es mit der Weisheit gleichgesetzt, ja auch mit dem Messias verknüpft. Unpaulinisch ist die Beteiligung der Engel bei der Übergabe des Geheimnisses an die Menschen, ebenso die Vorstellung, daß der Inhalt Geheimnis zu bleiben habe. Dieser letztere Esoterismus bildet auch den Hauptgegensatz in den Aussagen über μυστήριον, die Paulus mit anderen Werken der jüdischen Apokalyptik aber immerhin doch noch so stark verbinden, daß die Annahme wahrscheinlich ist, von dieser Literatur könne der Wortvorrat, der typisch ist für den Sinnbezirk des paulinischen μυστήριον, mit beeinflußt sein. — Die μυστήριον-Parallelen aus rabbinischer Literatur führt Deden nach Strack-Billerbeck an. Der Gegensatz zwischen dem esoterischen Denken sowie dem Vorrechtsanspruch dieser Kreise zu dem paulinischen Sendungsbewußtsein und der Universalität seines Mitteilungswillens ist hervorstechend. Ganz von der Ebene des paulinischen Mysteriums weg führt die Mysterienterminologie des Philo von Alexandrien. Sein μυστήριον ist der allegorische Schriftsinn. Ich möchte den Unterschied zwischen Philo und Paulus in der ganzen Haltung dem Messianismus gegenüber sehen: Bei Philo spielt der messianische Heilsplan keine Rolle, er nimmt die Schrift als sozusagen in sich bereits erfüllten Weisheitsschatz, bei dem die Arbeit des höheren Verständnisses Rätsel aufgibt und Geheimnisse enthüllt. Paulus sinnt und denkt über den Rettungsplan, den Gott in der Sendung des Messias verwirklicht hat.

Nun zu der Kernfrage der Beziehung der μυστήριον-Worte Pauli zu dem Wortvorrat der hellenistischen Geheimkulte. Mit Recht wird, außer dem bekannten Gegensatz des Numerus (μυστήριον bei Paulus und μυστήρια = ausschließlich Bezeichnung dieser Kulte), festgestellt, daß Paulus kein einziges im Bereich der Geheimkulte technisches Wort in seine Feder fließen läßt. Auch μεμυημένος Phil 4, 12 wird mit Recht als belanglos ausgeschieden. In den philosophischen Mysterien (von dem Berichterstatter wurde andernorts für sie die Bezeichnung Lesemysterien gewählt) wird gelegentlich eine Offenbarung der Gottheit an den Weihling angenommen. Das läßt es zu häufigem Gebrauch des Plurals μυστήρια[9]) und zur vereinzelten Verwendung von μυστήριον im Singular kommen. Es fehlt aber die für die Herstellung einer wahren Ähnlichkeit mit paulinischer Ausdrucksweise erforderte Nebennomenklatur. Aus deren Vorrat taucht wohl in der Hermetik der

[8]) Z. B. 103, 2—3; vgl. 106, 19—107, 1; s. Rießler, Altj. Schrifttum S. 444 f.
[9]) Vgl. O. Casel (s. unten III Anm. 2) 96 f.

Gnosisbegriff auf, aber als intuitive, zur Apotheose gehörige Erkenntnisweise gemeint, während die Gnosis des paulinischen μυστήριον bekanntlich *mediata Dei cognitio* bleibt. Ein Wort wie „Offenbarung" sucht man zudem in der Hermetik vergebens[10]).

4. Rückblickend wird die Gegensätzlichkeit des paulinischen μυστήριον (als des Inbegriffes der Erlösung in Christus) zunächst zu jüdischer Gesetzesgenügsamkeit hervorgehoben und verfolgt, dann, was uns besonders angeht, ein zweifacher unüberbrückbarer Gegensatz zwischen μυστήριον bei Paulus und Mysterienkulten herausgestellt: μυστήριον ist bei Paulus immer (apokalyptisches) Geheimnis, nie Kulthandlung. Zweitens ist es auf Veröffentlichung hingeordnet, während die Mysterienkulte die Schweigepflicht auflegen.

Trotz dieser Gegensätzlichkeit hält der Verfasser mit Recht die Frage für noch nicht entschieden, ob Paulus nicht doch mit der Verwendung des Wortes μυστήριον eine antithetische Spitze gegen Geheimkulte und damit propagandistische Absicht verknüpft habe. Wenn er hier den Fall der beabsichtigten Gegensätzlichkeit der christlichen δικαιοσύνη zur jüdischen im Galater- und Römerbrief als Vergleichsbeispiel anführt, so übersieht er einen wichtigen Punkt, den er früher selbst als sehr beachtlich hervorgehoben hatte, und der hier einen bedeutenden Unterschied schafft: μυστήριον im Singular lenkte die Gedanken griechischer Leser nicht auf die Geheimkulte, die nur mit dem Plural des Wortes bezeichnet werden konnten.

Für eine solche Absicht Pauli könnte man, so scheint es und wird es in der Tat auch von Deden geltend gemacht, nun wenigstens für den Kolosserbrief die mysterienhafte Art der hier bekämpften Falschlehre anführen. Die Frage bleibt aber: Gab sich diese Häresie wirklich als Mysterienkult im Sinne des antiken Namens? Gnostische Medienspekulation, wie sie hier von Paulus bekämpft wird, ist nicht dasselbe wie Mysterienkult. Ein gegensätzlicher Ton ruht eher auf dem Begriff der Gnosis, die nach Paulus im Herrn zu suchen ist, in dem sie verborgen ist. Es ist kein Grund die Gegensätzlichkeit auf μυστήριον auszudehnen. — Wenn Paulus im 1. Korintherbrief die von ihm verkündete Weisheit eine solche „im Geheimnis" nennt, so ist das eine semitisierende Weise, sein Christusgeheimnis als Gegenstand immer wieder zu vertiefenden Betrachtens hinzustellen. Eine Gegensätzlichkeit zu den Mysterienkulten konnten die Korinther, abgesehen von der davon ablenkenden Form des Singulars „im Geheimnis", schon deswegen nicht vermuten, weil Paulus ja den Gegensatz seiner Gottesweisheit zu hellenistischer Weisheit hervorkehrte, also zur Welt der griechischen Philosophie. Diese aber liegt für das Empfinden der Korinther, die von den ja auch durchweg viel jüngeren Buchmysterien noch nichts wissen, vollkommen außerhalb des Bereiches der Mysterien, zumal diese ja nicht Weisheit, sondern Stimmung geben wollen (nach dem bekannten Wort des Aristoteles, fr. 15 Rose).

Der Berichterstatter braucht die Tatsache nicht zu verschweigen, daß Deden mit den von ihm in dem 16. Kapitel seines Werkes „Der christliche Glaube und die altheidnische Welt" vorgetragenen Auffassungen in allem übereinstimmt, offenbar ohne daß es D. möglich war sie einzusehen: „Eine in-

[10]) Vgl. Heinrici a. a. O. 169.

haltliche und sprachliche Anregung," so heißt es dort[11]), „hat Paulus für dieses Gebiet der Heilstheologie [der Christusmystik, in deren Zusammenhang ich die μυστήριον-Frage mitbehandelte] auf literarischem Wege nur aus den Schriften des Alten Testamentes erfahren; für das Sprachliche kämen vielleicht auch zeitgenössische jüdische Schriften als äußere Anregung mit in Frage." — Von diesen beiden Möglichkeiten hat Deden die erste, die übrigens in dem ausgehobenen Satz bereits als Tatsache anerkannt ist, im einzelnen beleuchtet, die zweite mit großen Einschränkungen im wesentlichen offengelassen. Die ausschließende Seite des damit gefällten Urteils, also den vom Heidentum nicht angeregten Ursprung der paulinischen Mysterienterminologie[12]), hebt Deden am Schluß noch einmal überaus kräftig hervor. Das ist eben strittig gewesen, ob nicht im Sprachlichen des Wortes noch für das Empfinden des hl. Paulus in μυστήριον das gesteckt habe, was bei den Mysterienkulten so hervortrat, der Gedanke an das Kultische. Von ihm liegt, das ist nun nochmals dargetan, im vordergründlichen, d. h. in dem für Paulus bewußten und ins Bewußtsein der Leser geschobenen Sinngehalt des paulinischen μυστήριον nichts.

Hingegen weist die ständige Vergesellschaftung von μυστήριον und Offenbarung eindeutig in den Bereich des Alttestamentlichen[13]).

5. Natürlich gehört es mit zum paulinischen Christusgeheimnis — und es bedeutet eine Unvollständigkeit der Arbeit von Deden, daran vorbeigegangen zu sein, daß es sich fortsetzen muß in der Aufnahme der Einzelnen in die Ähnlichkeit des Schicksals Jesu, seinen Tod und seine Auferstehung. Hier kommt es auf die verstehende Einfühlung in die Zusammenhänge dieser praktischen Auswertung der paulinischen Mystik mit dem Ganzen des Christusgeheimnisses an. Auf diese Beziehungen hat darum der Berichterstatter in seiner bereits mehrfach angezogenen Auseinandersetzung mit der Boussetschen Fassung einer synkretistischen Ableitung der paulinischen Christusmystik den Hauptnachdruck gelegt. Sie offenbaren die Strukturverschiedenheit zwischen dieser paulinischen Angleichungsdogmatik und -aszese (so ist der Gedankenkreis wesentlich zu bezeichnen, wenn man ihn nicht abschwächt) einerseits, und der in den Mysterienkulten später Zeit ausgebildeten Kultgottmystik anderseits.

Indem wir hier auf diese Seite des Problems, die zu seiner vollständigen Lösung immerhin zu beachten ist, nur hinweisen, heben wir noch ein paar glückliche Bemerkungen und Anregungen der „Conclusions" der soeben gewürdigten Arbeit heraus. Die in dem bekannten Aufsatz Hans von Sodens: ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche[14]), behauptete eschatologische Wesensart des paulinischen μυστήριον ist nur nach Maßgabe des eschatologischen Einschlages des paulinischen Heilsbegriffes überhaupt zu verstehen. Die Gegenwart Christi in uns ist die Gewähr all der Reichtümer, die in Christus enthalten sind. — Es zeigt sich eine Wandlung in der Art des Apostels, das Christusgeheimnis vorzu-

[11]) Bd. II, 317.
[12]) Vgl. dazu das angeführte Werk II, 310; auch 474 Anm. 47.
[13]) Deden 442.
[14]) Vgl. Zeitschr. f. d. neut. Wissensch. 12 (1911) 188—227; dazu Der chr. Glaube II, 348; Deden spricht darüber schon 422.

legen, indem er in den Gefangenschaftsbriefen dieses Band zwischen Christus und der Einzelseele wie der Gemeinschaft stärker beachtet als vorher. Eine Erlaubnis, darum das Christentum als Mysterium zu betrachten im Sinne der Mysterienkulte, leitete Guignebert zu Unrecht ab. — Schließlich sei der Blick derer, die meinen, die Betonung dessen, was Mysterium als Begriff und Wort sagt, sei etwas so Unentbehrliches, auf das Ganze des Schlußsatzes der Abhandlung Dedens hingelenkt. „Ainsi le terme 'mystère', accessoire d'une côté, voire occasionel et remplaçable, est néanmoins d'une importance très grande, parce qu'il a servi de revêtement à l'idée centrale de la doctrine paulinienne." Ist nicht der Leib mehr als die Kleidung (Mt 6, 25)?

II. KLEMENS VON ALEXANDRIEN

Die Arbeit von Marsh über μυστήριον bei Klemens[1]) kommt mit der vorhin gewürdigten darin überein, daß sie das Gesamtmaterial zu verarbeiten sucht. Im Gegensatz zu dem Befund bei Paulus liegt aber bei Klemens die Sache so, daß durchaus nicht von vornherein ein bestimmter theologischer Sachzusammenhang als der Anwendungsort von μυστήριον sichtbar wird. Es muß vielmehr erst das Ziel aufmerksamer Untersuchung sein, festzustellen, auf welche Gegebenheiten der alexandrinische Schriftsteller das Wort bezieht. Die Zielsetzung von Marsh geht im besondern darauf, zu beobachten, ob die heute von uns so genannten Sakramente bereits bei Klemens das Wort μυστήριον an sich gezogen haben, und ob sich vielleicht gar schon bei ihm die Ansätze zu einer technischen Verfestigung des Wortes nach dieser Richtung, wie sie später fraglos zu beobachten ist, greifen lassen. Man sieht sofort, wie stark ein solches Untersuchungsziel den heute vielerörterten Fragenkreis streift: ob μυστήριον in den frühen christlichen Zeiten stets als kultisch betont dastehe, ob bei Anwendung des Wortes auf Christliches die Assoziationen in der Mehrzahl der Fälle stillschweigend nach den Mysterienkulten hinliefen (diese als Kulte gesehen) u. dgl.

Der anglikanische Verfasser der Arbeit kennt die Zuspitzung der Fragestellung innerhalb eines Kreises der katholischen Theologen auf das Vorhandensein oder das Fehlen von patristischen Unterlagen für den Begriff des „Kultmysteriums" nicht. Er redet als gänzlich Unparteiischer. Sein Zeugnis hat um so mehr Gewicht.

1. Von den 91 Fällen, in denen das Hauptwort μυστήριον bei Klemens vorkommt, handelt es sich bei einem Drittel unmittelbar um die heidnischen Mysterienkulte. Diese Stellen über die heidnischen μυστήρια erlauben natürlich keinen Schluß auf den Gedankeninhalt, den Klemens mit dem Wort μυστήριον verbunden habe, wenn er es anderswo für christliche Gegebenheiten verwendet. Selbst wenn das Wort auch hier von Klemens im Plural gebraucht wird, ist nachzuprüfen, ob dieser Pluralgebrauch nicht rein aus innerchristlicher Gedankenentwicklung erklärbar ist; es darf auch für diese Fälle die gedankliche Rückwärtsverbindung nach den heidnischen μυστήρια, den Geheimkulten, nicht einfachhin vorausgesetzt werden.

[1]) The use of ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ in the writings of Clement of Alexandria with special reference to his sacramental doctrine: The Journal of Theological Studies 37 (1936) 64—80.

Wenn Klemens von jenem Teilstück des antiken Religionswesens, den Geheimkulten, überhaupt reden will, so muß er zu der Bezeichnung greifen, die dafür gebräuchlich ist. Bekanntlich ist Klemens über diese heidnischen Geheimkulte sehr wohl unterrichtet. Er betrachtet es als eine apologetische Aufgabe, von dieser seiner Kenntnis Gebrauch zu machen und das wahre abstoßende Gesicht der Mysterien zu enthüllen. Die Entrüstung, mit der Klemens durchweg von diesen Kulten spricht, hindert ihn nicht, gelegentlich einzelne Einrichtungen, so die Reinigungsbräuche und die Epoptie (die Schau, als der Höhepunkt der eleusinischen Initiation bekannt), mit Achtung zu nennen. Marsh erblickt in der Zeichnung des Christentums am Schluß des Protreptikus, die sich so stark in Mysterienworten bewegt, den Gipfel einer solchen freundschaftlichen Hinwendung des Klemens zu den Mysterien. Wenn nun auch in diesem Ausgang der Mahnrede das Christentum in seiner Ganzheit als μυστήρια bezeichnet wird, so stehen doch sichtlich zunächst die christlichen Lehrgehalte vor dem Blickfeld des Schriftstellers. Mit Recht hebt Marsh es als besonders beachtlich hervor, daß Klemens hier, in seiner frühesten Schrift, von einem Verborgenheitscharakter der christlichen Mysterien überhaupt nichts merken läßt. Der anglikanische Gelehrte fügt richtig bei, daß die ganze „doctrine of reserve" (die später zu der im 17. Jh. „Arkandisziplin" genannten Praxis ausgebaut wurde), mehr von den Philosophen als von den Mysterienkulten herkomme. Es hätte zum rechten Verständnis der starken Anleihen, die Klemens in seiner Kennzeichnung des Christentums am Schluß der Mahnrede bei den Mysterien macht, ein doppeltes hinzugefügt werden können. Erstens ist diese Zeichnung der christlichen Religion ganz rhetorisch-allegorisch gehalten; zweitens läßt Klemens neben den Mysterien, ihren Göttern und Priestern, auch andere Gestalten der mythischen heidnischen Kultur auftreten, so die sagenhaften Sänger der Vorzeit, und sie nicht wegen ihrer mythischen Beziehung zu den Mysterien allein. Noch wichtiger bleibt indes die negative Feststellung: es ist kaum erkennbar, daß die Überzeugung von einer besonderen Ähnlichkeit im Kultischen, die zwischen Christentum und Mysterien bestünde, der bildhaft-rhetorischen Sprache dieses klementinischen Passus als gedanklicher Hintergrund voraufläge.

2. Eines kommt schon hier beim Studium des μυστήριον-Gebrauches in der frühesten Schrift des Klemens zum Vorschein: Das Problem des Wortes μυστήριον bei Klemens ist in Wahrheit ein Teilstück des Problems der klementinischen Gnosis. Es steht demnach zu erwarten, daß mit den Wandlungen, die sich in den Anschauungen des Klemens über die Erkenntnisstufen vollzogen haben, auch der Mysterionbegriff sich verändert hat.

Es fällt nämlich auf, daß Klemens im Protreptikus nur von solchen christlichen μυστήρια spricht, die zur Mitteilung an alle bestimmt sind. Da befinden wir uns insofern ganz im Gedankenkreis des hl. Paulus, als dieser ja ebenfalls hervorhebt, daß die christliche Botschaft grundsätzlich für alle bestimmt ist, daß es also keine Bevorrechtung einzelner gibt, die zur ausschließlichen Kenntnis des Mysteriums zugelassen wären. Während aber Paulus in solchem Zusammenhang von dem Christusgeheimnis spricht, zerlegt Klemens die Einheit in die Vielheit, indem er den Plural von μυστήριον gebraucht.

Dieselbe Umformung nimmt er vor Stromata V, 61, 1. Es ist hier ein für das klementinische Denken ganz besonders aufschlußreicher Zusammenhang.

an dem wir diesen Sprachgebrauch beobachten. Diese Darlegung gibt sich so, als sollten die Grundstellen über das paulinische Christusgeheimnis aus Eph 3—5 und Kol 1, 9—11; 25—27 erläutert werden. Auch auf die folgenden Kapitel des Kolosserbriefes wird hinübergegriffen. Natürlich fehlt nicht der Hinweis auf den Anfang des ersten Korintherbriefes (der auch von Origines immer wieder zur Begründung des alexandrinischen Esoterismus angezogen wird). Endlich bezieht sich Klemens gegen Schluß der Darlegung (62, 2) auch auf die Stelle des Hebräerbriefes, wo Paulus die Stufe des christlichen Fortschritts, die Fähigkeit zu lehren, von der Anfangsstufe abgrenzt (Hebr 5, 12—6, 1). Mit offenbarer Gewaltsamkeit legt Klemens den im ersten Korintherbrief und im Hebräerbrief allerdings in der Tat von Paulus ausgesprochenen Gegensatz zwischen zwei Stadien der christlichen Erkenntnis auch in die Ausführungen des Apostels im ersten Kapitel des Kolosserbriefes hinein und überträgt den Unterschied dazu noch auf die gegenständliche Ebene. Nach Klemens spricht Paulus an dieser letzteren Stelle von einem doppelten Gegenstand, einmal von Geheimnissen, die nicht für alle bestimmt sind, daneben von einem Geheimnis, das niemandem vorbehalten bleibt. Auf das erstere bezieht Klemens Kol 1, 9—11. Der Umstand, daß Paulus hier gesamthaft von „jeglicher Weisheit und geistlichem Verständnis" spricht, hat es Klemens erleichtert, das Objekt dieses Verständnisses als eine Mehrzahl von Erkenntnisgegenständen zu fassen, was sie ja schließlich auch in der Tat sind. Die Einheit des „Geheimnisses" an der folgenden Stelle des gleichen Zusammenhangs im Kolosserbrief hat Klemens belassen, und er hält sich für berechtigt, in ihm die anderswo (wie Klemens selbst sagt) von Paulus erwähnte „Grundlage", die elementare Substanz der zu glaubenden Dinge zu erblicken. In Wahrheit ist es natürlich ein Lehrgegenstand, von dem Paulus an beiden Stellen dieses Zusammenhangs von Kol spricht. Er ist für Paulus sowohl Elementargegenstand wie noch viel mehr Hochziel eines vertieften christlichen Verständnisses. Immerhin wahrt auch Klemens das Beieinander, die wesentliche Zusammengehörigkeit der beiden Gegenstände, in die er das eine μυστήριον zerlegt. Denn gerade die Bezeichnung „Grundlage", die Klemens für das Elementarmysterium heranzieht, läßt es zu, die zunächst von ihm erwähnte Mehrheit der Gegenstände eher als eine *explicatio* dieses an zweiter Stelle genannten Einzelmysterion zu fassen. Damit wäre auch die Reservierung dieser nämlichen Mehrheit von Glaubensgegenständen für die Vollkommenen als eine nur eingeschränkte gekennzeichnet. Erst vom VI. Buch der Stromata ab sieht Klemens die Dinge anders. Wie Lebreton in einer Untersuchung über die Stufen der religiösen Erkenntnis bei Klemens[3]) ausgeführt hat, wird in den letzten beiden Büchern der Stromata der Unterschied zwischen den einfachen Gläubigen und den Gnostikern übersteigert und bis in das andere Leben hineingetragen.

3. Nicht selten ist μυστήριον bei Klemens gleichbedeutend mit σύμβολον. Jedenfalls tritt μυστήριον bei ihm auffallend stark auf in Darlegungen, in denen er die allegorische Schrifterklärung übt oder sie theoretisch-reflex zu rechtfertigen sucht. Die soeben angezogene Erörterung aus dem V. Buch der Stromata ist ja ein Teilstück aus einer längeren Beweisführung, die man eine

[3]) Rech. de sc. rel. 18 (1928) 457 f.

Apologie des Symbolismus nennen kann. Hierüber ist die etwa gleichzeitig mit dem Aufsatz von Marsh erschienene Arbeit von C. Montdésert, Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie,[3]) zu vergleichen.

Wenn wir eben schon feststellten, daß Klemens hier recht frei mit dem Gedanken umspringt, den Paulus in dem von ihm angeführten Stellen der beiden Gefangenschaftsbriefe mit μυστήριον verbindet, so läßt sich diese Beobachtung dahin erweitern, daß man ein starkes Überwiegen des klementinischen Interesses an dem bloßen Vorkommen des Wortes μυστήριον und seiner (von Klemens selbst wesentlich hineingelegten) Allgemeinbedeutung feststellt. Der Textzusammenhang, der dem Wort in dem vorhin herausgegriffenen Fall den so charakteristischen paulinischen Sinn verleiht, wird von Klemens stark vernachlässigt. Es interessiert ihn wesentlich nur die einfache Tatsache, die er zu beobachten glaubt, daß Gott und die von ihm inspirierten Schriftsteller das ihm selbst so teure Verfahren üben, hohe Wahrheiten durch den Schleier des Geheimnisses vor Unwürdigen zu schützen. Es liegt auf der Hand, daß die Blickrichtung des Klemens geradezu als Gegensatz zu der Betrachtungsweise bezeichnet werden muß, die bei Paulus in seinen Darlegungen über das μυστήριον κατ' ἐξοχήν hervortritt. Wir kennen schon den frühen Klemens nicht anders denn als ständigen Praktiker und gelegentlichen Theoretiker des Symbolismus. Das bedeutet, daß er einmal von Anfang an μυστήριον wesentlich als ein zur Welt der symbolischen Denk- und Ausdrucksformen gehöriges Wort, nicht aber zunächst als einen in die Richtung des Kultischen weisenden Terminus genommen haben wird; dann, daß der Gedanke irgend einer Stufenfolge im Verständnis eines solchen Lehrmysteriums auch von Anfang an zum Denkgebäude des Klemens gehört hat. Er hat diesen Dualismus freilich in seinen späteren Jahren, aus den von Lebreton sachkundig und eingänglich entwickelten Gründen, noch grundstürzender ausgebaut und weiter entwickelt.

4. Es kann nun hier mit Marsh noch des näheren gefragt werden, ob Klemens beim Gebrauch des Wortes μυστήριον mehr auf den Inhalt, den zu verdeckenden Gedanken, oder aber mehr auf die Form, an den von den (vielfach biblischen) Schriftstellern gewählten sprachlichen oder zugleich auch gedanklich-bildhaften Schleier, also die Art der verhüllenden Einkleidung dieses Inhalts, sein besonderes Augenmerk richte. Wenn wir uns an die Beobachtungen von Marsh halten, so hat Klemens niemals das Formelle, das Kleid des inhaltlichen Lehrmysteriums, aus dem Auge verloren, aber es ist zuzugeben, daß auch die in das μυστήριον-Symbol eingefangene Wahrheit schlechthin von ihm mit μυστήριον wiedergegeben wird. Es gibt Beispiele, wo μυστήριον bei Klemens die vollkommene Entsprechung zum biblischen Wort und Begriff Parabel bildet. Auch nicht ausgeführte Parabeln, ein bloßer Vergleich wie der vom Kamel und dem Nadelöhr, kann bei Klemens μυστήριον heißen.

Durch die Einführung des Verfahrens der allegorischen Schriftauslegung gewann das Wort μυστήριον eine gewaltige Erweiterung seiner Anwendungsmöglichkeit. Nach den ausdrücklichen Worten des Klemens kann jeder Schrifttext bei aufmerksamer Prüfung Mysterien enthüllen.[4]) Da

[3]) Rech. sc. rel. 26 (1936) 158 f. [4]) Stromata 1, 323.

es nun zum großen Teil göttliche Taten sind, die den Inhalt der Schrift bilden, so ist es von selbst gegeben, daß μυστήριον auch auf sie angewendet wird. Marsh bringt eine Reihe von Stellen bei, in denen z. B. die großen Gotteswerke der Erschaffung und Erlösung μυστήρια genannt werden. Wenn also Klemens im Hinblick auf das Leben Jesu μυστήριον in zusammenfassenden Wendungen gebraucht wie „die Mysterien der Liebe", so werden wir ihn dahin zu verstehen haben, daß er sowohl Herrentaten wie Herrenworte darunter einbegriffen haben will.

5. In den um μυστήριον gruppierten Wortverbindungen sind die adjektivistischen oder sonstigen attributiven Zusätze manchmal sehr bezeichnend. Sie erhärten z. T. die bereits festgestellte Tatsache, daß μυστήριον das Verhältnis eines bestimmten Erkenntnisgegenstandes zum erkennenden Aufnahmeorgan ins Auge faßt. Es begegnen die Wendungen: „unaussprechliche Geheimnisse", „Geheimnisse der Wahrheit, der Gnosis"; natürlich auch solche, die allgemeiner gehalten sind: „heilige", „göttliche Geheimnisse". Gewiß bleibt nun zu der Verbindung „Geheimnisse der Gnosis" zu beachten, daß Klemens bei Gnosis nicht an eine rein theoretische Geisteshaltung denkt, sondern ein Verkosten der Wahrheit, ein Ergriffensein von ihr. Aber das läßt die Grundtatsache bestehen, daß er auch in diesem Zusammenhang bei μυστήριον die Beziehung des damit bezeichneten Gegenstandes zum höheren, affektiv mitbetonten Erkennen ins Auge faßt.

Man darf sich weiterhin wohl mit Marsh bei dieser Feststellung daran erinnern, daß auch die Riten der heidnischen Mysterien in erster Linie Stimmung wecken wollten. Aber ebenso ist zu beachten, daß Klemens z. B. den Begriff der Mysterienepoptie, wenn er mit seiner Hilfe den Höhenpunkt der Gnosis veranschaulicht, eigentlich in der Umformung und Verlagerung auf den Bereich der Erkenntnisstufen sieht, in der er deutlich schon bei Plato auftritt. Es gibt Stellen, an denen Klemens ganz eindeutig bestimmte, und zwar sogar rein theoretische Erkenntnisgegenstände, nämlich solche, die erst auf einer höheren Stufe der christlichen Gesamtbildung angeeignet werden können, der Epoptie zuordnet. Solche Fälle sind Schulbeispiele für eine, man möchte sagen geradezu didaktische Inhaltsfüllung, nicht zwar von μυστήριον, aber eines der Welt der Mysterien eigentlich viel enger zugehörigen Wortes, eben des Wortes Epoptie, bei Klemens. Wenn dieses Kunstwort, bei dem an und für sich ein viel kräftigeres Mitschwingen der Assoziation zu seinem kultischen Ursprung zu erwarten ist, in diesem Zusammenhang bei Klemens der gekennzeichneten Beziehung stark entkleidet erscheint, so darf das Fehlen einer Kultassoziation bei dem viel farbloser gewordenen μυστήριον überhaupt nicht wundernehmen.

6. Es ist sehr wichtig, daß die Prüfung des klementinischen Sprachmaterials die bestimmte Feststellung erlaubt, daß der Übergang zum pluralischen Gebrauch von μυστήριον nicht etwa einer Annäherung des klementinischen Denkens an den Gegenstandbereich der Geheimkulte verdankt wird. Vielmehr ist dieser Gebrauch ein Zeichen der Tatsache, daß Klemens das Wort einerseits stark auf den Inhalt der christlichen Lehrverkündigung und Lehrdeutung anwendet, daß er aber anderseits dabei im Gegensatz zu Paulus, der μυστήριον fast ausschließlich auf ein (virtuell frei-

lich mehrfaches) Zentralgeheimnis bezieht, auf die einzelnen Stücke dieses Inhaltes achtet. Wenn Klemens in seiner Erstlingsschrift, dem Protreptikus, alle Welt zur gläubigen Entgegennahme der christlichen μυστήρια einlädt, im V. Buche der Stromata aber nur mehr e i n e, mit μυστήριον (im Singular) bezeichnete Glaubensgrundlage (θεμέλιος) der Allgemeinheit der einfachen Christen zuweist, um die μυστήρια (Plural) einer Auslese vorzubehalten, so beleuchtet dies die grundsätzliche Wandlung seines Denkens, eine Wandlung seiner Auffassung über die religiöse E r k e n n t n i s, und bezeugt somit nochmals, auf welcher Ebene wir uns ständig bewegen, wenn wir bei Klemens das Wort μυστήριον antreffen. Es handelt sich um Vorgänge und Entwicklungen seiner individuellen Sprachgeschichte (wenn der Ausdruck erlaubt ist), die ohne jeden Anstoß von seiten der Mysterienkulte eingetreten sind.

7. In einer eigenen längeren Ausführung wendet sich Marsh der Untersuchung des Sinnes des Adjektivs μυστικός und des Adverbs μυστικῶς bei Klemens zu. Er erhofft davon, nicht mit Unrecht, weitere Aufklärung über die Bedeutung des Hauptwortes μυστήριον. Außerdem ist das Studium der Bedeutung dieser Worte bei Klemens deswegen von Interesse, weil er nach Marsh anscheinend der erste ist, der sie in die kirchliche Sprache eingeführt hat, in der sie schon gleich bei Irenäus ziemlich oft erscheinen, aber wie ich glauben möchte, unabhängig von Klemens. Justin hat eine andere adjektivistische Ableitung: μυστηριώδης (einmal: Dial. 97, 3). Die kanonische Septuaginta kennt das Adjektiv μυστικός nicht. Es begegnet aber einmal an einer Stelle des dritten Makkabäerbuches (3, 10).

Läßt sich nun eine Grundrichtung feststellen, auf der sich die mit dem Adjektiv von Klemens verknüpften Vorstellungen bewegen? Marsh bejaht diese Frage zuversichtlich. Wenn sich der anglikanische Schriftsteller ausdrücklich dagegen wendet, daß Klemens mit dem Worte den Gedanken an eine magisch wirkende Macht verbunden habe, so mag er dabei den Willen haben, sich gegen das *opus operatum* zu wehren. Die festgestellte Tatsache, daß im allgemeinen Klemens, wenn er bestimmte Dinge mit der adjektivistischen Beifügung „mystisch" versieht, diese nur als der Kenntnis der Menge entrückt bezeichnen möchte, bleibt von solcher konfessioneller Nebentendenz unberührt. Dies ist der deutliche Wille des Schriftstellers der alexandrinischen Kirche bei seiner Anwendung des Wortes auf christliche Gegebenheiten. Wenn er Stücke aus heidnischen Mysterien, sagen wir die Cisten von Eleusis und anderen Kulten, als mystisch bezeichnet, so folgt er darin ja einem längst bestehenden Sprachgebrauch, aber, wie Marsh richtig bemerkt, kann man dennoch einen Nebenton der Ironie heraushören. An und für sich sollte der Grund für die natürliche Verborgenheit einer Sache, namentlich auf dem Gebiet des Religiösen, in der Erhabenheit gesucht werden. Darum konnte ja auch mystisch so leicht den Nebensinn von „erhaben" gewinnen. Klemens deutet nicht ohne Berechtigung an, daß im Gegensatz dazu der Grund, warum Cisten in Mysterienkulten, u. a. in Eleusis, mystisch, d. h. geheimgehalten waren, die Anstößigkeit ihres Inhaltes war. Diese Geringachtung der eleusinischen Mysterien hindert aber Klemens nicht, anderseits auch wieder mit seinem Ausdruck „mystische Aufenthalte", den er bei der Kennzeichnung des christlichen Lebens als einer Wanderung einfließen läßt[5]), doch wohl (was

[5]) Stromata 7, 57, 1.

Marsh entgangen ist) ziemlich deutlich auf die Stationen der großen Festprozession von Athen nach Eleusis anzuspielen. In der Übernahme des Bildgutes wahrt er sich eben volle Freiheit und verschmäht er auch Anschauungsmittel aus heidnischen Befunden nicht, die er vom religiösen Standpunkt aus energisch bekämpft. Wenn er im Pädagog dem Heiland den sehr gewählten Namen „der bekannte mystische Engel" gibt, so will er nur die verborgene Tiefe seines Wesens andeuten. Darum sind auch die Worte und Taten des Herrn mystisch, auch seine Dornenkrönung geschah „auf mystische Weise". Mystisch sind auch die „Mysterien weiterzugeben". In all diesen Fällen kommt man mit der Bedeutung geheim, geheimnisvoll, restlos aus. Und zwar ist nicht an das *mysteriosum* im Sinne von R. Otto zu denken, sondern, ohne daß das Mitschwingen des Affektiven ganz zu leugnen wäre, hält sich Klemens doch deutlich in der Absicht, einen erkenntnismäßigen Sachverhalt zu beschreiben.

8. Es gibt in der Mahnrede eine einzige Stelle, wo μυστήριον auf das eucharistische Geheimnis geht; das Wort will hier aber auch die Eucharistie unter der Rücksicht des Geheimnisses bezeichnen, d. h. diese betonte Absicht erlaubt die Annahme nicht, daß μυστήριον schon für dieses Sakrament, oder Sakrament überhaupt, allgemein gebrauchtes Kunstwort gewesen sei. Zum Abschluß seiner Arbeit untersucht nun Marsh noch genau zwei weitere Stellen, die als Zeugen für eine in der christlichen Umwelt des Klemens vielleicht schon bestehende technische Verknüpfung von μυστήριον mit der Eucharistie (oder mit der allgemeineren Idee „Heilsmittel") in Betracht kommen könnten. Die eine steht im zweiten Buch der Stromata[6]). Der unmittelbare Eindruck, den man von der Lesung dieser Stelle im zugehörigen Zusammenhang gewinnt, legt eine solche Annahme nicht nahe. In der kürzlich veröffentlichten Arbeit über Glaube und Erkenntnis im 2. Buch der Stromata[7]) kam der Verfasser dieses Berichtes denn auch ohne Kenntnis der Arbeit von Marsh (auf die erst in einem Zusatz hingewiesen werden konnte) zu dem Schluß, daß die Bemerkung trotz der augenfälligen Anspielung auf die Dramen der Mysterien (die ich in dem Ausdruck μυστήρια δρασικά) vermutete, sich nur auf das Lehrhafte beziehen[8]). Die genauere Untersuchung von Marsh bestätigt nun diesen letzteren Hauptpunkt durchaus und erhärtet ihn noch dadurch, daß selbst die Anspielung auf die Mysterienkulte fortfällt. Daß hier christliche Lehren als μυστήρια bezeichnet werden, folgt eindeutig daraus, daß die μυστήρια durch den Zusatz „Gebote" (ἐντολαί) appositionell erläutert sind. — Was will aber nun die Bezeichnung der *lex evangelica* (an so etwas ist zu denken) mit dem gewählten Ausdruck „kräftige Geheimnisse"? Durch den bald folgenden Hinweis auf den Hippokrates von Kos und andere Anzeichen verrät Klemens, daß er nach der ihm wohl vertrauten Weise die christliche Botschaft als ein Heilmittel an die Welt auffaßt. Die christlichen Geheimnisse sind also eine Medizin, und dazu paßt das Beiwort „kräftig" sehr gut. Die medizinische Sprechweise hielt enge Fühlung mit der philosophischen. Aus philosophischer Sprache lassen sich Parallelen zu der Wen-

[6]) Kap. 20, § 122, 1.
[7]) Scholastik 12 (1937) 17—57.
[8]) S. 52 Anm. 55.

dung des Klemens beibringen. Somit sind wir auch hier auf die Ebene des Lehrmysteriums, des Symbols als Ausdruckmittels der Wahrheit, nicht auf die Ebene des Kults gestellt. — Marsh hat sich über die neben der Wendung „drastische Mysterien" stehende Bezeichnung „unverwundbare Decken" nicht weiter verbreitet. Es sei darauf hingewiesen, daß sie gewiß letztlich aus der ehrfurchtsvollen Verhüllung im Kultgebrauch (aber bei weitem nicht bloß in dem der Mysterien) herstammt, aber längst wie so viele durch die gehäufte Verwendung in den Mysterien halb technisierten Worte und Wendungen von den Philosophen mit Beschlag belegt worden war. Odo Casel gibt in seiner Arbeit über das *silentium mysticum* zahlreiche sachliche Parallelstellen.[9])

Leicht erledigt sich auch der etwaige Versuch, aus der Bemerkung Strom. V, 73, 2, die drei Tage des Aufenthaltes Abrahams in Moriah seien ein „μυστήριον des Siegels (σφραγίς), durch das man an den wahren Gott glaube" (gedacht ist offenbar an ein Bekenntnis), die Verbreitung der Bedeutung von μυστήριον = sakramentales Zeichen zu erschließen. Mit Recht hält Marsh die Gegenprobe (ob nämlich uns heute eine von der technischen Bedeutung von Sakrament ausgehende Wendung „ein Sakrament des Siegels" möglich sei) für ausreichend, um eine ähnliche technische Bedeutung von μυστήριον als Unterlage dieser Stelle für unmöglich zu erklären. μυστήριον heißt auch hier wie so oft bei Klemens: Symbol, Gleichnis. Damit sind die Hauptergebnisse der Arbeit umrissen.

III. ORIGENES

Unter dem Titel „Le mysterion d'Origène" versucht zuletzt Hans von Balthasar[1]) eine Wesensschau der Grundlehren des größten und genialsten der Alexandriner. Sie will eine zusammenfassende Wiedergabe des historischen Gedankenbefundes sein, den der Gesamtnachlaß des Origenes festzustellen erlaubt. Es wird aber zugegeben, daß ein gewisser Apriorismus, wenn nicht zur Ordnung des Stoffes, so doch zur Beschreibung der Denkweise des Mannes in den Aussageformen der modernen Erkenntnismetaphysik zu Hilfe genommen wird. Wir glauben, der Verfasser hat immerhin dabei ein solches Maß von Zurückhaltung beobachtet, daß dem Leser die Gewähr bleibt, vor den Gedanken des großen Mannes selbst zu stehen.

Origenes ist nach v. Balthasar in die Reihe der Denker einzuordnen, die ihr Aufmerken vorzüglich auf den geheimnisvollen Vorgang der allmählichen Selbstenthüllung der höheren Wahrheit vor dem wahrheitsuchenden Geist gerichtet haben. Diese Denker sind überzeugt, daß der genannte Hergang sich wesentlich als eine ganz persönliche, an das Einzelindividuum gerichtete Ansprache des Logos abspielt, auch wenn dabei das Medium einer objektiven Offenbarung als Zwischenglied eingeschaltet wird. Wohl ist das geoffenbarte Wort Gottes gerade für Origenes selbst schon die Widerspiegelung eines göttlichen Sinngehaltes, aber es wird überdies noch eine „Befähigung zum Hören" erfordert, um den Sinn des Geheimnisses zu verstehen. „Denn wir spüren daß alles voller Mysterien ist". *„In sacramentis fiunt cuncta quae fiunt."*

Es genügt, schon diese einleitenden Vorbemerkungen der Abhandlung zu lesen, um in hohe Erwartungen versetzt zu werden, man werde aus ihr einige

[9]) Man vgl. den Index unter σκεπάζειν u. a. m.

[1]) Recherches de science religieuse 26 (1936) 513—62; 27 (1937) 38—64.

in die Tiefe gehende Aufklärungen darüber schöpfen können, was μυστήριον (von den lateinischen Übersetzern Rufin, Hieronymus u. a. mit *sacramentum* wiedergegeben) bei Origenes bedeute. Diese Erwartung steigert sich noch, wenn man bald anschließend eine Behauptung liest, die geradezu aufhorchen macht: Trotzdem der Sinn von μυστήριον und seiner Nahbegriffe (σύμβολον, αἴνιγμα [Rätsel], τύπος, σημεῖον u. a.) bei Origenes so unbestimmt sei, daß eine reinliche Abgrenzung der jeweils zugehörigen Bedeutungen gegeneinander unmöglich sei, ließen sich „die Umrisse einer sakramentaren Theologie (eher denn Philosophie) von vollkommener Geschlossenheit greifen" (515). Wie wir aber nach der Einführung schon gewahr werden, wird es ein logisch-ontologisches μυστήριον-*sacramentum* sein, das den Kernbegriff der Theologie des Origenes bilden wird. In der Tat bestätigt sich diese Voraussicht zunächst im ersten Hauptabschnitt der Untersuchung, der die formale Seite des μυστήριον bei Origenes entwickelt.

1. Ein Blick auf den Aufbau dieses Teils: Gegen die Vereinbarkeit der esoterischen Neigungen des Origenes mit seinen übrigen Anschauungen (ein Punkt, auf dessen Verständnis die Abhandlung wesentlich mit hinauslaufen muß), erhebt der Verf. den Einwand, daß sie im Widerspruch zu der bei dem nämlichen Denker so stark hervortretenden Ansicht vom Wesen Gottes als Feuer und Licht zu stehen scheine. Zur Lösung des Selbsteinwurfs führt er aus, der eigentliche Anknüpfungspunkt der zu entwickelnden Geheimnistheologie des Origenes liege gerade in der (nicht minder wie die Ideenlehre) auf Plato zurückgehenden Überzeugung, daß eine Seele durch Selbstläuterung sich für das Licht von oben aufschließe, so daß nun die Wahrheit, die in voller Freiheit sich schenkt, wem sie will, einströmen kann. Von der Ideenlehre ist bei Origenes der Gedanke zweier scharf geschiedener und doch wieder aufeinander hingeordneter Reiche der Wahrheiten übernommen. Alles Stoffliche enthält nicht selbst und unmittelbar Wahrheit und Wirklichkeit, es ist vielmehr nur der Schatten und das Bild des Wirklichen. So ist es Symbol. Es sei hier gleich bemerkt, daß diese Zugehörigkeit des Symbolismus zur platonischen Lehre vom Sein und Denken bereits von Odo Casel in seiner Arbeit „De philosophorum Graecorum silentio mystico"[2]) gut herausgestellt worden ist. v. Balthasar zeigt nun allerdings darüber hinaus des weiteren auf, daß Origenes durch seine Art das aufzufassen, was sich auf dem eigentlichen Ort der Ideen, dem Geist, begibt, zu einer neuen Art von Symbolismus hingeführt wird. Der Vorgang der höheren Erkenntnis spielt sich, wie Origenes intuitiv herausfühlt, aber auch in reflex geformter Aussage beschreibt, nicht als eine einfache Hineinnahme des Objektes in den Geist ab. Vielmehr gibt es hier ein flutendes Leben, ein fortdauerndes Sich-hinbewegen der Seele zur vollen Wahrheit. Es ist (so scheint uns) gewiß den Energien, die durch das Christentum in das geistige Leben der Zeit eingeführt worden sind, mitverdankt, daß der große Denker ein so entschlossener Gegner aller Statik des Denkverlaufes ist, daß er sich, wie v. Balthasar ausführt, das Ergreifen der Wahrheit nur als ein fortgesetztes Ankommen des Logos vorstellen kann. Und zwar zeigt sich Origenes dabei mit sich selbst nicht ganz im Klaren, ob er hier an den göttlichen Logos oder aber an die eigene Vernunft denkt (521), ob das

[2]) Religionsgesch. Vers. u. Vorarbeiten 16, 2, Gießen 1919.

Pneuma, mittels dessen er sich der Wahrheit nähert, das menschliche Pneuma ist oder der davon geschiedene göttliche Gnadeneinfluß (530). Jedenfalls muß der Mensch aus sich herausgehen, um die Wahrheit in sich aufnehmen zu können. Durch diese ständige Selbstanstrengung und Selbstverleugnung erst kann er der Vollendung seiner Persönlichkeit entgegenreifen. Auf zwei Tatsachen gründet diese Unmöglichkeit, die Wahrheit, also letztlich Gott, in diesem Leben (ja auch im zukünftigen) ganz zu erfassen: auf der Unbegreiflichkeit, dem Reichtum der Gottheit, aber ebensosehr auf der Zurückhaltung, dem Schweigen des göttlichen Logos (531). — Die Arbeit v. Balthasars verbreitet sich an dieser Stelle etwas eingehender über zwei von den drei am häufigsten bei Origenes begegnenden Symbolen der Einigung von Gott und Mensch, dem Bild des Mahles und der Ehe. Zum ersteren ist gegen Schluß einiges zu sagen. Bezüglich des letzteren wird betont, daß es bei unserm alexandrinischen Lehrer aus platonischem Denken heraus zu verstehen sei und man mit den Versuchen nicht durchkomme, es entweder im Sinne physischer oder moralischer Einigung zu deuten (525). Das leitet dann dazu über, die spezifisch christlichen Seiten dieser *theologia mystica* des Origenes herauszustellen. Hier ist vor allem der aus der starken Überzeugung von der Persönlichkeit Gottes fließende Gedanke von der Notwendigkeit göttlichen Entgegenkommens beim Wahrheitssuchen anzuführen. Alle Theologie ist auf die Selbstoffenbarung dieses göttlichen Wortes angewiesen. Und zwar führt der Logos jede einzelne Seele auf die ihr persönlich angepaßte Weise in die Wahrheit ein. Er bedient sich dabei der Sinnbilder und Gleichnisse, wie sie eben der Fassungskraft dieser bestimmten Seele entsprechen. So hat er ja auch für sein einmaliges Auftreten in der Menschheit die Hülle der sichtbaren Natur gewählt. Es ist also nach der Anschauung des Origenes das Schülerverhältnis des einzelnen zum Logos ein derart zartes, daß jede wahllose Weitergabe des dabei Erfahrenen eine Profanation bedeuten würde. Gott selbst trägt solchem Empfinden dadurch Rechnung (und heißt es somit zugleich gut), daß er die Heilige Schrift zwar zur Vermittlung pneumatischer Wahrheiten an die Menschen angelegt hat, diese aber durch den Buchstaben und seinen Sinn vor den Nicht-Eingeweihten ganz verbirgt, ja ihn auch den einfachen, noch nicht pneumatischen, nicht fortgeschrittenen Gläubigen nur im Symbol zeigt (wobei aber nach Origenes anzuerkennen ist, daß einzelne Stellen der Schrift diese Doppelnatur der buchstäblichen und pneumatischen Bedeutung entbehren, indem sie ausschließlich in pneumatischem Sinn verstanden werden können). Diese Darlegungen zusammenfassend, gibt v. Balthasar folgendermaßen die Gesamtanschauung des Origenes über die Wege zur theologischen Wahrheit wieder: Die Wahrheit ist zu drei aufeinanderfolgenden Stufen angeordnet. Ein Teil wird als Dogmen den Gläubigen in der Lehre verkündet. Schon dieser Teil wird nur erfaßt unter der Voraussetzung voraufgehender Reinigung der Seele, also auf Grund sittlicher Vorbereitung. Durch den Schleier dieser Dogmen spricht nun zweitens das Wort persönlich zu den Einzelseelen. Ganz zu oberst, in der dritten Ordnung, steht der schweigende Gott, zu dem man hinauspilgern muß in die Einsamkeit der Wüste, wie überhaupt hochherziges Opfer die Gegenleistung ist, die der Mensch auf der Suche nach der Wahrheit für die Selbsteröffnung dieser Wahrheit aufbringen muß.

Man sieht, um sofort den Ertrag abzuheben, den diese Synthese über die „formale Seite" des μυστήριον bei Origenes für die Streitfrage des „Kultmysteriums" in der alten Kirche abwerfen kann, doch wohl deutlich, daß sich alle Anregungen, denen der alexandrinische Denker folgt und die er selbständig ausbaut, aus philosophischen Zeitströmungen, namentlich dem platonischen Idealismus herleiten. Daneben ist mit dem Einfluß der praktischen Notwendigkeit, die zur Arkandisziplin führte, zu rechnen[3]). Wohl steht letztlich eine überaus hohe Ehrfurcht vor der Tiefe und Erhabenheit Gottes hinter der „Mysterienlehre" des Origenes, von der man tatsächlich sprechen kann. Ebenso treffen wir aber bei dem großen Manne eine übersteigerte Geringachtung der Materie und alles Sinnfälligen, damit auch des Historischen an, das sich auf der raum-zeitlichen Ebene halten muß. Daher diese Herabdrückung des Literalsinnes der Schrift zum Range eines bloßen Symbols, eines μυστήριον im Sinne einer Hülle für die höhere pneumatische Wahrheit, die selbst auch μυστήριον heißen kann. Damit ist aber auch wesentlich der Sinngehalt, den Origenes mit σύμβολον, μυστήριον und den weiteren oben genannten, der Bedeutung nach mit diesen beiden Worten mehr oder minder übereinkommenden Worten verbindet, als ein lehrhafter, sagen wir unbestimmter: als ein auf dem Gebiet der Erkenntnis beheimateter erwiesen. Dieses Ergebnis ist nun an den Darlegungen über die inhaltliche Seite des μυστήριον bei Origenes zu prüfen.

2. Der Ausgangsbegriff des Sachinhaltes der Theologie des Origenes ist der Gedanke von der Logosebenbildlichkeit aller vernünftigen Kreatur. Aus dieser Seinsgegebenheit folgt die sittliche Pflicht, nach Gottverähnlichung zu streben. Jeglicher Kreatur, auch der nach unseren Begriffen „reingeistigen", sind hier nach Origenes schon deswegen Grenzen gesteckt, weil in seiner Anschauung alle Wesen außer Gott in Wahrheit mit Materie behaftet sind. Beim Menschen kommt die Schädigung der Seele durch den Fall hinzu. Sie besteht ja in einer Anähnlichung des Geistes an den Stoff. Nur durch den engen Anschluß an Gott kann der Mensch nunmehr seine Würde wiedergewinnen. Das wesenhafte Gottbild, das Wort, ist dem Menschen in seiner sittlichen Not zu Hilfe gekommen.

Im menschgewordenen Wort verdichten sich nun Symbolismus und Geheimnis, dieses im Sinn des Origenes genommen, zu wunderbarer Stärke. Jeder einfache Mensch trägt schon durch seine Leiblichkeit eine auf Geistiges hingeordnete Symbolwelt in sich; sein geistiges Wachsen aber vollzieht sich durch ständiges Überholen der unvollkommenen Vorstufen im Aufschwung zu den darübergelagerten höheren Reichen der Wahrheit, also wiederum im Sinn des Origenes durch Vordringen durch Symbolstufen hindurch zur echt pneumatischen Welt. Der Logos gewann nun die Symbolwelt des Leiblichen durch Annahme des Fleisches zu seinem wesenhaften Personalcharakter als Abbild des Vaters hinzu. Außerdem steht auch seine menschliche Geistigkeit in ähnlichem Verhältnis zu dem Reich der Wahrheit (das seine Gottheit einschließt), wie das eben bei jedem Menschen der Fall ist. Somit werden nun auch alle Handlungen des menschgewordenen Logos zu potenzierten Symbolen.

[3]) v. Balthasar 534.

Nach Origenes muß man nun des weiteren von vorneherein eine Sonderstellung der vom Wort angenommenen Leiblichkeit erwarten: Diese Leiblichkeit dringt über die Grenzen der individuellen Natur hinaus. In der 2. Homilie zum 36. Psalm spricht Origenes von *Christus, cuius omne hominum genus, immo fortasse totius creaturae universitas corpus est* (v. B. 541). Damit ist der Begriff der Kirche als des Leibes Christi in kühner Weise verständlich gemacht.

Ein besonderes Symbolverhältnis waltet zwischen der Heiligen Schrift und dem Logos ob. Ihr bloßes Dasein verkündet schon symbolisch die unmitteilbare Beziehung des Wortes zum Vater: „Es gibt ein subsistierendes Wort Gottes, ich bin dessen Zeuge". So war also Christus schon vor der Menschwerdung durch die Schrift in der Welt. Wenn übrigens Origenes die Schrift „Leib der Wahrheit" nennt, so muß man in eine derartige Formel nicht immer und ohne weiteres den Gedanken einer solchen Symbolbeziehung der Schrift zur subsistenten Wahrheit, dem Logos, hineingeheimnissen; der Ausdruck kommt ja bei Philosophen als Wiedergabe des Gedankens: „System der Wahrheit" vor. Aber dennoch weist v. Balthasar nach, daß Origenes seine Theorie über Versinnbildung des Geistigen durch das Sinnlich-Greifbare gelegentlich in diese und noch mehr in andere ähnliche Wendungen hineingelegt hat. Namentlich sieht Origenes Ähnlichkeit zwischen Schrift und Christi Fleisch darin, daß beide Höheres verbergen.

Die Schrift, ja auch unter einer gewissen Rücksicht die Kirche, bestanden seit Anbeginn des Menschengeschlechtes, aber hingeordnet auf die kommende Menschwerdung. In den Beziehungen dieser drei Gegebenheiten zueinander spiegelt sich nun symbolhaft-geheimnisreich die Verbundenheit der drei Betrachtungsmöglichkeiten wider, die die Person des Wortes darbietet: als Person schlechthin, als eine Person der Gottheit, als die zweite der göttlichen Personen. Die z. T. in etwa doch gesucht anmutenden Beziehungslinien hat Origenes u. a. im Johanneskommentar gezogen. In der Kirche erblickt er eine Hindeutung auf die Unbegrenztheit des Göttlichen, das Fleisch des menschgewordenen Logos enthält als konkrete Stofflichkeit die Andeutung seiner personhaften Bestimmtheit, die Schrift nimmt eine Mittelstellung in der Gesamtsymbolik ein; sie symbolisiert die offenbarende Eigentümlichkeit des Logos. Wunderbar tief und ganz in Gemäßheit paulinischer Theologie gesehen ist es, wenn die Kirche als die volle, die im platonischen Sinne wahre Menschwerdung bezeichnet wird. Die Schrift offenbart dieses ihr eigene Wesen. Die Menschheit des Herrn ist bei all ihrer unendlichen Erhabenheit unter einer bestimmten Rücksicht der Kirche (diese als Ganzes genommen) untergeordnet, weil als Mittel auf sie hingeordnet: Christus heißt *primogenitus ex multis*, ist also in gewissem Sinn den vielen auf gleicher Ebene zugesellt. Im Zusammenhang damit steht es nun, wenn auch das geschichtliche Leben des Herrn als vorbildlich auf die Kirche hingeordnet gesehen wird, die es nachahmend zur Erfüllung bringen soll. So kommt Origenes zu einer tieferen, jedenfalls lebendigeren Einsicht in die praktische Seite der paulinischen Christusmystik als z. B. sein Lehrer Klemens. „Das Leben des historischen Christus und das historische Leben des mystischen Christus sind nicht zwei verschiedene Leben, sondern ein einziges unter doppelter Sicht; das eine ist symbolisch und beispielgebend,

das andere symbolisiert und verwirklicht"[4]). In entschlossener Folgerichtigkeit dehnt Origenes nun die synthetische Schau auf die Bestimmung des Verhältnisses aus, das er zwischen der Schrift und der Kirche aufspürt: Durch die Kirche allein dringt diese Stimme Christi, die in der Schrift hörbar wurde, zu den Seelen. Somit kommt auch die Tätigkeit des Lehramtes in den Aufbau der großen theologischen Grundwahrheiten hinein, den Origenes unter Anwendung seines symbolischen Denkverfahrens entwirft. In einer aufschlußreichen Anmerkung (547[3]) legt v. Balthasar verschiedene Origenestexte vor, worin in einer Sprache, die an mittelalterliche deutsche Herz-Jesu-Mystiker gemahnt, von dem Hineinströmen des Blutes Christi in die Hl. Schrift und von der Anteilhabe an den Wunden des Herrn, als der Vorbedingung zum Verständnis dieser Seite der Schrift die Rede ist.

3. Damit sind wir ganz nahe bei der Frage nach dem Verhältnis des wirklichen Leibes des Herrn, der in der Eucharistie zugegen ist, zu der Gestalt, die nach der Vorstellungsweise des Origenes der Logos in der Schrift angenommen hat. Dieses Problem begreift die vielverhandelte Frage nach der Feststellbarkeit des Glaubens des Origenes an die wirkliche Gegenwart und nach dem Grund gewisser Dunkelheiten in der Ausdrucksweise über diese Glaubenstatsache als ein Teilstück unter sich ein. Nach einem Überblick über die unzweideutig die Realpräsenz aussagenden Texte des großen Alexandriners widmet sich v. Balthasar der Wiedergabe und Erläuterung seiner Anschauungen über das Verhältnis zwischen der geistigen Gegenwart des Herrn, die Origenes u. a. auch in der Schrift gegeben sieht, und der in der Brotsgestalt verwirklichten Gegenwart. Wenn Origenes in einem Text, der sich bis auf die Aszeten der nachtridentinischen Zeit im Traditionsstrom erhalten hat, die Mißachtung des in der Schrift faßbaren Wortes Gottes als ein schlimmeres Verbrechen hinstellt als die Vergeudung einer Partikel der Eucharistie, so haben wir darin ein zugespitztes Beispiel der Schwierigkeit und den Hinweis auf die Lösung zugleich. Die Lösung liegt eben in dem Symboldenken und der von ihm aus zu verstehenden Sprechweise des Schriftstellers. Die Wirkung, die geistige Kommunion, ist das dem sakramentalen Mittel, zu dem die reale Gegenwart des Herrn zählt, zielhaft Übergeordnete. Auf der Linie dieser höheren Vereinigung mit dem Herrn liegt aber auch die Entgegennahme des Schriftgehaltes durch die Kirche. Ganz entsprechend der bereits kenntlich gemachten Stufenanordnung muß Origenes überhaupt die Gliedschaftszugehörigkeit zur Kirche als die in seinem platonischen Sinn „wahre" Christusvereinigung auffassen. Die in diesem Zusammenhang von v. Balthasar gebotenen Darlegungen und Auslegungen der einschlägigen Quellentexte des Origenes lassen erkennen, daß bei diesem der Mysteriencharakter der Eucharistie in ihrer Hinordnung auf die höheren Gnaden besteht. Wenn wir uns bei dem Nachfühlen dessen, was Origenes bei der Verbindung des Wortes μυστήριον mit der Eucharistie gedacht haben möge, an das halten, was er sich entsprechend seiner ganzen „Mysterienlehre" (d. h. seiner Anschauung von der symbolischen Zuordnung und Unterordnung der Glaubenstatsachen und überhaupt aller Dinge) unter μυστήριον durchweg

[4]) v. B. 544, mit eindeutigen Belegen des vom Interpreten auf diese glückliche Formel gebrachten Gedankens aus den Schriften des Origenes.

gedacht hat, so stand z. B. die Wirkungsweise der Eucharistie, das *opus operatum*, kurz das, was speziell zu dem Sakrament als Handlung oder gar als Kult zählt, kaum im Vordergrund seines Gesichtskreises. Vielmehr wird es die im Sakrament enthaltene symbolische Hindeutung auf die geistige Gnade gewesen sein.

4. Hier ordnet unser Gewährsmann nun die Wiedergabe des subjektiven Einschlages der Symbolmystik des Origenes ein. Karl Rahner hat in einer eindringenden Untersuchung „Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène[5]) Gestalt, Ursprung und Nachwirkung der wohl wichtigsten hieher gehörenden Anschauung des Origenes bestimmt. Angeregt wie es scheint ausschließlich durch Schrifttexte, besonders Prov 2, 5, wo die Lesung des Origenes mit der des Klemens von Alexandrien anstelle der durch die Septuaginta und Vulgata gebotenen Hinweise auf die Verstandeserkenntnis einen solchen auf eine Art von Sinneswahrnehmung enthielt (καὶ αἴσθησιν θεῖαν εὑρήσεις, Sept. ἐπίγνωσιν θεοῦ, Vulg. *scientiam Dei*) und Hebr 5, 14, wo Paulus den Vollkommenen „auf Unterscheidung von gut und bös eingeübte Sinne (αἰσθητήρια)" zuschreibt, ferner herausgefordert durch eine Anklage des Celsus, der den Christen vorwarf, sie glaubten, auf eine körperliche Weise Gott erkennen zu können, hat Origenes von den Vermögen der höheren Erkenntniskraft der Seele gehandelt. Es ist wahrscheinlich, daß er die fünf höheren Sinne, die er dabei nach Analogie der körperlichen Sinneserkenntnis einführte, nur figürlich verstand[6]). Es handelt sich um Ausrüstungen des νοῦς, die ihn zur Gnosis im Sinne der höheren Erkenntnisstufe befähigen. Sie sind, da diese nach Origenes „ein Brot ist, das Geheimes enthält und über den Gottesglauben und die Kenntnis der Dinge kündet[7])", dem Aufstieg der Seele zu der Höhe der (in diesem Leben erreichbaren) Gotteserkenntnis zugeordnet[8]), treten aber nur in Kraft durch gnadenvolle Berührung Gottes[9]). Für unsere besondere Zielsetzung kommt dies Ergebnis der hier kurz zusammengefaßten Forschung Rahners über die inneren Sinne bei Origenes insofern in Frage, als diese (deutlich als Erkenntnisausrüstung zu deutenden) Vermögen offenbar voraussetzen, daß das zugehörige Objekt (zu dem nach dem angeführten Texte und noch mehr nach der ganzen Stellung der Lehre im System des Origenes in erster Linie auch die μυστήρια zählen) natürlich ebenfalls auf der Erkenntnisebene liegen muß. Balthasar beleuchtet des näheren (554 f.), wie nach Origenes die fünf Sinne helfen, das Zentralmysterium nach seinen drei Erscheinungsformen (in dem menschgewordenen Logos, in der Kirche, in der Schrift) zu verkosten. „Die drei gegenständlichen Inhalte des Mysteriums", so schließt v. Balthasar (556), „finden somit im Subjektiven ihre Vollendung und sind durch den Esoterismus eines doppelten Schleiers, durch Symbol und Glauben, vor jeder unmittelbaren Erfassung geschützt". Heute, wo so viel über Mysteriengegenwart gesprochen wird, ist besonders bemerkenswert, was ein nicht unmittelbar beteiligter Origenesforscher als seine Auffassung vorlegt über den Sinn, demzufolge nach der Denkweise des Origenes das

[5]) Rev. d'Ascétique et Mystique 13 (1932) 113—145.
[6]) Rahner 124.
[7]) In Lev. hom. 13, n. 3; Rahner 128.
[8]) Rahner 132.
[9]) Rahner 134.

Christusgeheimnis seine innerste Anlage auf Einbürgerung in der Menschheit verwirklicht. Die wahre Gegenwart gewinnt das göttliche Wort nach Origenes dadurch, daß es gelebter Glaube wird (foi vécue, v. B. 557). Christus in mir — das heißt nach Origenes: „vollkommene Vereinigung und Vollendung der sakramentalen Vereinigung, deren eigenste Kraft, deren Formalwirkung eben darin besteht, daß sie uns die Augen dafür öffnet, wie wir diese ganz innerliche Wahrheit uns aneignen können, daß sie uns den bis zum wahrhaft Nützlichen vordringenden Blick (διάβλεψις ἐπὶ τὸ ὠφελοῦν) erschließt, uns die Möglichkeit einer vollendeten Einigung gibt, die überhaupt nicht mehr sakrilegisch sein kann" (v. B. 558). Wir stellen wiederum fest, daß eine Auffassung der „Mysteriengegenwart", die gerade den Akzent von dem Erkenntnismäßigen hinwegrücken will, jedenfalls vorsichtig sein muß in der Behauptung, in alleweg Deutung schon der ältesten patristischen Quellen zu sein, namentlich soweit μυστήριον in ihnen eine Rolle spielt.

5. Fassen wir unsere bisherigen Eindrücke zusammen.

Die bei Origenes angetroffene synthetische Schau von Inkarnation, Kirche und Schrift als dreier auf das engste verbundener übernatürlicher Tatsachen, die lebendige Gegenwart sind, kann, von einzelnen Verstiegenheiten abgesehen, als die Fortsetzung der paulinischen Lehre vom Christusgeheimnis angesehen werden. Wohl wird diese Theologie, nach dem schon bei Klemens einsetzenden Verfahren, mit eigenartigen, auf Plato und die Pythagoreer zurückgehenden, von Philo (übrigens viel weniger ansprechend als bei den christlichen Alexandrinern) schon stark auf den alttestamentlichen Offenbarungsinhalt angewandten Theorien über Symbolordnung innerhalb der Erkenntnisbereiche vermengt. Das hat die Theologie z. T. gewiß verkompliziert, aber half z. T. auch sie nach Inhaltstiefe besser zu erfassen. Wenn es bei Klemens noch einer näheren Untersuchung bedürftig erscheinen konnte, ob sein μυστήριον-Begriff sich nicht doch auch auf dem christlichen Anwendungsgebiet stark an heidnischen Mysterienkulten ausrichtet, auf die Klemens so oft zu sprechen kommt, so ist bei Origenes die Entscheidung viel leichter zu fällen. Wir sehen keine noch so leise Anregung auf ihn ausgehen von einem in der Umwelt in den heidnischen Mysterien etwa beobachteten Eidos „Kultmysterium", bei dem Origenes ein schattenhaftes Gegenspiel zur Gegenwart Christi vorgefunden hätte. Eine solche Anregung wäre übrigens schon mehr eine Sachentsprechung, nicht ein rein zum Formalen des Symbol- oder Mysterionbegriffes gehöriges Element. Alle Sachunterlagen für die ihm eigene Inhaltserfüllung des μυστήριον und seiner drei objektiven Seinsaspekte entnimmt Origenes aber nach deutlichem Ausweis des Quellengutes einzig und allein der Schrift und der kirchlichen Glaubensüberlieferung.

Es wäre ja sonderbar, wenn ein Theologe wie Origenes, der in viel höherem Maß als Klemens von Alexandrien Exeget ist, der gleichzeitig so sehr mitten in den Strömungen der alexandrinischen Allegorese steht, Wort und Begriff des μυστήριον bei Paulus nicht aufgegriffen und seiner Geistesart entsprechend durchgedacht hätte. Man würde gewaltig irren, wenn man bei ihm aus dem immer wiederholten Auftauchen des Wortes μυστήριον auch nur auf Assoziationen nach den Mysterienkulten hin schließen würde. Formale und inhaltliche Prüfung der Zusammenhänge weisen in andere Richtung. Bei Origenes auch darum so viel deutlicher als bei Klemens, weil dieser

immerhin einerseits das Christusgeheimnis Pauli nicht so sehr in den Mittelpunkt seiner Theologie gerückt hat, anderseits zum Zweck der Veranschaulichung der religiösen Erkenntnisstufen viel mehr, gelegentlich bis ins einzelne das gegliederte Weihewesen der Mysterien herangezogen hat.

Der Schlußteil der Arbeit (III) knüpft an die Beobachtung über den engen Verband an, in dem nach dem oben Gesagten Wort und Eucharistie stehen. Das Bestreben des Verf.s geht darauf, zu zeigen, wie aus der obersten Gegebenheit, dem Logos (den Origenes, wie es weiter unten S. 60 heißt, jedenfalls in sakramentalen, näherhin eucharistischen Zusammenhängen immer mit Einschluß seiner Menschheit sieht), die Linien zu dem eigentlichen Sakramentsbegriff und den Einzelsakramenten hin laufen.

Wir wundern uns nicht zu hören, daß bei Origenes die Menschheit des Herrn als Ausgang des Heils gesehen wird, daß auch die besondere Theologie der Griechen schon sichtbar wird, die die Heilstat als einen Eintausch der Menschheit gegen die Gottheit begreift; Origenes betont „jedenfalls die Notwendigkeit, durch Berührung mit der Menschheit, mit dem „heilbringenden Leib" Christi zum Göttlichen vorzudringen. Was den mystischen Leib Christi betrifft, so steht ja gerade Origenes in der Epoche, in der die Kirche des Schwachen und Sündigen, das sie mitschleppen muß, zum erstenmal in seiner vollen Last schmerzlich inne wird. Darum bleibt sie doch die verkörperte *communio sanctorum*, und auch der Kontakt mit ihr, den man durch die Taufe gewinnt und durch die Eucharistie pflegt, ist heilsnotwendig. Die Unentbehrlichkeit des hierarchischen Priestertums bleibt bei Origenes in voller Geltung, wie schon Harnack anerkannte. Aber in den Erläuterungen zum levitischen Priestertum betont Origenes die Bedeutung des geistigen Priestertums. Durch die Taufe gewinnt man an ihm Anteil. Das Kreuz Christi ist Urbild, Typus der Taufe, die ja ein mystischer Tod ist. Nach der symbolischen Denkweise des Origenes liegt im Abbild, auf das sich das Urbild zielhaft hinordnet, die eigentliche Wahrheit. Echt paulinisch ist es nun, wenn Origenes die Auswirkung des mystischen Taufsterbens in einer fortschreitenden Angleichung an den leidenden Heiland einschärft. Ihr wird dann dereinst das ewige Pascha der Herrlichkeit im Himmel folgen. In einer eigenen Darlegung (47—49) wird gezeigt, daß die Lehre des Origenes über das zweite Opfer des erhöhten Herrn etwa nach Analogie des himmlischen Opfers im Hebräerbrief zu verstehen ist. Nach Auffassung des Verf.s hat Origenes dadurch zugleich die Theologie der Messe grundgelegt, ohne aber die menschlich-priesterliche Vermittlung beiseite zu schieben. Nur darin hat Origenes sich in Gegensatz zum allgemeinen Kirchenglauben seiner Zeit gesetzt, daß er die Vergebungsgewalt den Charismatikern zuerkannte, den unwürdigen Inhabern des hierarchischen Priestertums aber vorenthielt. — Auch das geschriebene Wort ist dem Philologen Origenes Kleid Christi, dessen Berührung sakramental wirkt, d. h. man kann nur durch den „Trug" des Buchstabens zur Wahrheit des pneumatischen Sinnes vorstoßen und sich so mit dem Leben des Logos in Verbindung setzen[10]).

[10]) Im Zusammenhang mit den vorstehenden Erörterungen kommt v. Balthasar auf die Stelle aus einer Homilie des Origenes über Josue zu sprechen, die Harnack Anlaß gab, ihm den Aberglauben des Namenzaubers zuzuschreiben. Es hätte hier auf die gute Entgegnung von G. Bardy, Recherches 18 (1928) 139 hingewiesen werden können.

Es wäre aber nicht origenischer Denkweise gemäß, sich die Wirkung des Schriftwortes als die eines Gnadenzeichens im technisch sakramentalen Sinn vorzustellen. Denn die Schrift ist nicht kraft besonderer Einsetzung auf die Bewirkung bestimmter Gnaden hingeordnet, sondern sie ist die sichtbare Kundgebung der unsichtbaren Tätigkeit des Logos im Geschichtsablauf. Gut fügt der Verf. bei, daß bei der augustinischen Zuordnung von Wort und Gnadenzeichen an das Wort im Munde der Kirche, die den Glauben kündet, gedacht ist. Die Zusammenschau des Origenes geht vom trinitarischen Logos aus, dessen Betätigung sie als vielgestaltige und doch einheitliche sakramentale Linie sieht.

Die Einzelsakramente versteht Origenes, wie zum Abschluß der hier skizzierten Abhandlung ausgeführt wird, nach platonischer Denkweise als Formen der Anteilhabe an dem einen Zentralmysterion.

Weil sie Teilnahme sind, darum können sie das Gesamtmysterium nicht ausschöpfen, es muß also einmal das geben, was die spätere Theologie Empfang des Sakraments *in voto* nennt, dann auch eine Art „*res*" ohne *sacramentum*, d. h. die eigentliche Gnade, auf die der Ritus abzielt, ist auch unabhängig von diesem erreichbar (vgl. die geistige Kommunion). Die näheren Ausführungen dieses Schlußteils sind für die Frage, deren Aufklärung wir suchten, im einzelnen nicht belangreich. Wohl aber erleben wir eindrucksvoll ein letztes Mal die Eigenart des μυστήριον-σύμβολον im Sinne des Origenes. Er unterscheidet verschiedene Taufen, wie z. T. ja schon oben erkennbar war, wie auch verschiedene Weisen den Herrn zu empfangen. Es handelt sich aber nicht um selbständig nebeneinander stehende Dinge, sie sind vielmehr aufeinander zugeordnet, eben wie Symbol und Symbolisiertes, Andeutung und Wahrheit. Die Wahrheit liegt für Origenes dort, wo die zielhaft erstrebte Gnade ruht, darum ist ihm die Bedeutung und die Wirkkraft des Zeichens nicht weniger wirklich und wahr in unserm Sinn; ist er doch ein kraftvoller Anwalt der Kindertaufe, damit des *opus operatum*. Im besondern bestätigen sich die Ergebnisse zugunsten des Glaubens des Origenes an die Realpräsenz Christi in der Eucharistie. Er ist aufs beste verträglich mit der Annahme, daß die wahre Eucharistie erst im Himmel gefeiert wird.

Überall ein Symbol, das zu überwinden ist, ein Schleier, der durchstoßen werden muß, um zum Ausgang zu gelangen, dem Vater — darin erblickt der Verf. den Kern des „Mystérion d'Origène" — und doch ist nicht die Schau, sondern die Liebe für Origenes das Letzte. Ob sich dieser Gesamtnenner als Wesensausdruck der Theologie des großen Alexandriners durchsetzen wird, wie weit an der Zusammenschau vielleicht statt Einfühlung abrundende Ergänzung beteiligt ist, das zu beurteilen sei der die Einzelheiten nachprüfenden Fachkritik überlassen. Gab uns die Arbeit auch nicht das, was die beiden vorigen boten an nüchtern-historischer Einsicht in einen sprachgeschichtlichen Sachverhalt, so ist doch ihre ganze Richtung einigermaßen eine Bestätigung der Linie der Wortentwicklung, auf der wir schon bei Klemens standen.

IV. IRENÄUS

1. Übersicht und Grundfeststellungen[1]).

I. In den Schriften des Irenäus kommt μυστήριον *(mysterium)* bzw. μυστήρια *(mysteria)* und *sacramentum, sacramenta* 58mal vor; davon im Singular 30mal. Epid. II, 2 (70) „nach einem geheimnisvollen Plan" aus dem Armenischen übersetzt, kann auch das Wort μυστήριον enthalten haben (vgl. Adv. haer. 2, 25, 1 (und vielleicht 4, 20, 10). Die Stelle im Fragment 13 (Harvey) ist, was ihren genauen Wortlaut angeht, wahrscheinlich nicht von Irenäus: es ist dort von den *divina mysteria* die Rede, was in Zusammenhang mit der Eucharistie gebracht wird. Trotzdem kann die Stelle auch in dem Sinn von „göttliche Lehrgeheimnisse" verstanden werden (in *divinis mysteriis edoctorum!*); vgl. die Anm. bei Harvey.

II. Die Stellen finden sich in Adv. haer: 1, pr. 2; 1, 1, 3; 1, 3, 3; 1, 4, 3; 1, 4, 3; 1, 6, 3; 1, 6, 4; 1, 8, 4; 1, 12, 3; 1, 18, 3; 1, 18, 4; 1, 19, 2; 1, 21, 4; 1, 24, 6; 1, 25, 5; 1, 30, 14; 1, 31, 1; 1, 31, 3; 1, 31, 4; 2, pr. 2; 2, 13, 10; 2, 14, 1; 2, 14, 7; 2, 17, 9; 2, 17, 9; 2, 21, 2; 2, 21, 2; 2, 24, 1; 2, 25, 1; 2, 28, 1; 2, 28, 2; 2, 28, 6; 2, 28, 6; 2, 30, 1; 2, 30, 7; 2, 30, 7; 3, 2, 2; 3, 3, 1; 3, 5, 1; 3, 12, 9; 3, 13, 1; 3, 14, 1; 3, 15, 2; 4, pr. 4; 4, 12, 2; 4, 20, 2; 4, 35, 3; 4, 35, 3; 5, 6, 1; 5, 32, 1; 5, 36, 3. Epid. 1, 2 (25); 2, 2 (58) (2, 2 [70]?); fragm. syr. 27 (Harv.); fragm. 13; fragm. 20; fragm. 25; fragm. 35.

Außerdem kommen vor: μυστηριωδῶς Adv. haer. 1, 3, 1; 1, 7, 2; μυστικός Adv. haer. 1, 13, 6; 1, 16, 1; μυσταγωγία Adv. haer. 1, 15, 6; 1, 21, 3; μυσταγωγοί Adv. haer. 1, 31, 1; außerdem ist Adv. haer. 1, 23, 4 von *mystici sacerdotes* die Rede, und kommt das Wort „geheimnisvoll" in der Übersetzung der Epid. vor: 1, 2, (25); 1, 3, (37); 2, 2, (58); 2, 2, (70).

III. In gnostischer Auffassung ist das Wort μυστήριον (oder μυστήρια) genommen 40mal; immer gnostisch gemeint sind μυσταγωγός, μυστηριώδης, μυστικός in Adv. haer.; 1, 8, 4 steht μυστήριον als Zitat aus Eph 5, 32, aber in gnostischer Auffassung; μυστήριον wird in der Gnosis bzw. zur Kennzeichnung gnostischer Befunde sowohl im Sing. wie im Plur. gebraucht.

IV. Die Bedeutung von μυστήριον ist in den Zusammenhängen der Gnosis lehrhaft: sicher 1, 2, 2; 1, 1, 3; 1, 4, 3; 1, 4, 3; 1, 6, 1; 1, 24, 6; 1, 30, 14; 1, 31, 4; 2, 13, 10; 2, 14, 1; 2, 14, 7; 2, 17, 9; 2, 21, 2; 2, 28, 6; 2, 30, 7; 3, 3, 1; 3, 14, 1; 4, pr. 4; 4, 35, 3 — „Geheimwahrheiten" oder „Geheimlehren"; denselben Sinn hat wohl auch 2, pr. 2 *(adfationes et mysteria eorum manifestavimus)*; geheimnisvolle Wirklichkeit oder Wahrheit (im Sinn von „nicht allen" oder „nicht ohne weiteres zugänglich"); 1, 1, 3; 1, 3, 3; 1, 6, 4; 1, 12, 3; 1, 18, 3; 1, 18, 4; 1, 19, 2; 1, 31, 1; 1, 31, 3; 2, 17, 9; 2, 24, 1; 2, 28, 6; 3, 2, 2; 3, 5, 1; 3, 13, 1; 3, 15, 2. Besondere Beachtung verdient die Verbindung: τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον 1, 6, 4; μυστήριον τῆς ὀγδοάδος 1, 18, 3; μυστήριον τοῦ πάθους τοῦ ὑστερήματος 1, 18, 4; *proditionis mysterium* 1, 31, 1; *symbolum huius mysterii* 2, 17, 9; 1, 25, 5 heißt es ἐν μυστηρίῳ λελαλῆχέναι = im Geheimen. Wichtiger scheint für den Zusammenhang mit der Sakramentenlehre die Stelle 1, 21, 4.

V. Die christliche Auffassung von μυστήριον ist ebenso immer (mit einziger Ausnahme des zweifelhaften fragm. 13) lehrhaft: 2, 28, 1: *inquisiti mysterii et dispositionis existentis Dei* ist „Erforschung der geheimnisvollen Heilsordnung Gottes". 2, 28, 2 *mysteria* = Geheimnisse im Sinn der verborgenen Offenbarungswahrheiten; 2, 30, 1 *sacramenta thronorum* = Geheimnisse im Sinne verborgener Wirklichkeiten; 2, 30, 7 ebenso *(= Dei operationes)*; 3, 12, 9 ist Mysterium im paulinischen Sinn: das Geheimnis Christi; 4, 12, 2 ist Anspielung auf I Kor 13; 4, 20, 10: die *dispositiones* und *mysteria*, die die Propheten schauten, sind wohl geheimnisvolle Heilswege Gottes. 4, 20, 10 ist das Geheimnis als Gegenstand eines prophetischen Gesichtes (Sinnbild); 5, 6, 1: ähnlich bei den charismatischen Gaben der Christen; 5, 32, 1 und fragm. 27 wird die Auferstehung der Gerechten

[1]) Die unter 1 gebotenen Stoffe hat mir J. Hirschmann S. J. freundlich zur Verfügung gestellt.

„Geheimnis genannt" (= geheimnisvoller Heilsratschluß); den gleichen Sinn „verborgene Heilsratschlüsse Gottes" hat wohl 5, 36, 3. Auf das Christusgeheimnis paulinischer Art beziehen sich fragm. 20, 25, 35; Epid. 2, 2 (58) (= Menschwerdung). Geheimnisvolle Handlung und somit μυστήριον ist das Passahlamm: Epid. 1, 2, 25.

VI. τὰ λοιπὰ τῆς μυσταγωγίας αὐτῶν 1, 15, 6 hat mehr theoretischen Sinn: Geheimlehre. — 1, 21, 3 bedeutet ‚Mystagogie' die Initiation; der Text ist für einen Vergleich mit den Sakramenten bedeutsam: es handelt sich hier weniger um Lehren, als um Bräuche (nach Analogie der Taufe). Ein abträglicher Nebenton des Wortes scheint durchzuklingen, namentlich wegen des Zusatzes: „mit Zaubersprüchen". Der anschließende Satz bestätigt die bei der Gnosis häufige Gleichsetzung von mystisch und symbolisch.

VII. Nie erscheinen christliche Kulthandlungen unter der Bezeichnung Mysterien (mit Ausnahme des zweifelhaften Fragmentes 13, wo das Wort auch noch anders erklärt werden könnte!); es treten wohl Vergleiche zwischen dem gnostischen und christlichen Mysterium im Sinne der ‚verborgenen Heilswahrheit (die offenbar wurde)' auf; aber nicht thematisch und nicht oft.

Bei der Nachprüfung der Stellen in ihrem Zusammenhang, die notwendig mit dem Überlesen großer Stücke des Irenäischen Werkes und einer Vergegenwärtigung der in ihm niedergelegten Theologie zu verbinden war, ergaben sich mir noch die in den folgenden beiden Abschnitten zusammengedrängten Beobachtungen. Zunächst sei versucht, den von dem Befund, der bei den beiden Alexandrinern festgestellt wurde, beträchtlich abweichenden Tatbestand aus der Eigenart des Irenäus verständlich zu machen.

2. Zum Unterschied von den Alexandrinern ist der Leitbegriff der religiösen Erkenntnis bei Irenäus nicht Gnosis, sondern Pistis[3]) und noch allgemeiner die „Wahrheit". Der letztere Begriff kommt bei ihm außerordentlich häufig vor.[5]) Irenäus steht zu den Alexandrinern eben wie der Bischof, der sich sorgt, seinen Schäflein das heilsnotwendige Wissen zu erhalten und sie vor der großen Häresie der Gnosis zu bewahren, zu dem sich um vertieftes Verständnis des nämlichen Christentums mühenden Gelehrten. Nicht daß Irenäus solchem Streben nach vertiefter Glaubenseinsicht feind wäre. Im Gegenteil, er hat an einer sehr aufschlußreichen Stelle (1, 10, 3), deren Bedeutung zuletzt J. Lebreton wieder hervorhob[4]), der wissenschaftlichen Theologie gleichsam die Themen vorgezeichnet. Die meisten bewegen sich um die Heilsgeschichte, das Warum des Ganzen und der einzelnen Schritte des göttlichen Heilsplanes.[5]) In der Tat ist ja, wenn Wahrheit und πίστις das Interesse des Irenäus nach der formalen Seite umreißen, der Begriff der οἰκο-

[3]) F. Stoll schreibt in der Einleitung zu seiner Aufsatzreihe „Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung": Der Katholik 85 (= 3. F. 31) (1905 I) 64: „Paulus konnte und mußte in Verfolg seines Zweckes eine fruchtbare christliche Gnosis anstreben, Irenäus mußte vor allem wieder die pistis zu Ehren bringen."

[5]) G. N. Bonwetsch, Die Theologie des Irenäus, Gütersloh 1925, 311: „Über hundertmal begegnet ‚Wahrheit' in Adv. haer."

[4]) J. Lebreton und J. Zeiller, Histoire de l'Eglise II: De la fin du 2e siècle à la paix constantinienne, Paris 1935, 49.

[5]) Die (unbeabsichtigt wie die Redefigur der Anaphora wirkende) häufige Wiederkehr des ‚Warum' bringt Bonwetsch in der deutschen Wiedergabe der Stelle a. a. O. 49 durch Sperrdruck des Wortes gut zur Anschauung.

νομία sicher die Wiedergabe eines wesentlichen Teiles seiner sachlichen Anliegen.[6])

Es ist nun sehr bemerkenswert, daß der Bischof von Lyon, der doch immer und immer wieder auf die Zusammenschau des göttlichen Heilsplanes gelenkt wird und sich dabei in solche Nähe zu eben dem Zusammenhang von Wahrheiten und Heilstatsachen begibt, für den Paulus das Wort μυστήριον so liebt, sich trotzdem der Anwendung dieses Wortes so stark enthält. Dem französischen Übersetzer ist es an der erwähnten Stelle unwillkürlich in die Feder geflossen[7]) und man entdeckt bei der Vergleichung des Urtextes zur eigenen Überraschung, daß Irenäus es selbst gemieden hat. Der Grund scheint mir der zu sein, daß der Mißbrauch, den die Gnostiker mit dem Wort trieben, und noch mehr die dahinterstehende Geisteshaltung dem Heiligen die Neigung genommen hat, von μυστήριον mehr als unbedingt nötig zu sprechen. Lieber gebraucht er Umschreibungen für den im Wort enthaltenen Gedanken. Denn daß Irenäus von dem Geheimnischarakter der Grundlehren des Christentums überzeugt ist, sieht man auch außerhalb der hierfür bezeichnendsten Stelle 1, 10, 3 deutlich. Irenäus versieht z. B. Grundworte, die er zur Umschreibung dieses Lehrgehaltes verwendet, mit adjektivischen Zusätzen, die wir als Beifügung zu μυστήριον im Lehrsinn kennen.[8])

Je mehr die Gnostiker Geheimniskrämer (vgl. 4 praef. 4: *protendentes maiorem cognitionem et mysteria inenarrabilia*) sind, desto nachdrücklicher betont Irenäus die Einfalt des Denkens[9]) und die Pflicht des Anschlusses an den

[6]) Das liegt ja schon in der Empfehlung des Eingehens auf das Warum an der eben angezogenen Grundstelle. Man kann aber auch auf die bloße Tatsache der zahlenmäßigen Häufigkeit des Wortes οἰκονομία — *dispositio* bei Irenäus verweisen.

[7]) Er übersetzt: C'est sur ces mystères ... que l'apôtre s'écriait: O profondeur ...

[8]) Man vgl. 4, 7, 4: Gott benötigte nicht, wie die Gnostiker meinen, der Engel zur Durchführung der Unternehmungen, die sich auf den Menschen bezogen. Er hatte ja dafür das *copiosum et inenarrabile ministerium* seines Sohnes. Sachlich ist das die Wiedergabe eines Teilinhaltes des paulinischen Christusmysteriums (wie ja die Anm. 2 erwähnte Arbeit vorzüglich den Nachweis der grundsätzlichen Übereinstimmung der irenäischen und paulinischen Erlösungsauffassung erbringt); aber nur an diesem Epitheton *inenarrabilis*, dem wohl das aus der Welt der Mysterien bekannte ἀπόρρητος zugrundeliegt (das aber längst auch in philosophischen Lehrzusammenhängen Heimatrecht hatte (vgl. die zahlreichen Beispiele bei Casel, De phil. sil. mystico), fühlt man sich daran erinnert. — Vgl. auch 4, 6, 3; 4, 5, 1. — An der ersteren dieser beiden Stellen wird das johanneische Mysterion, wenn der Ausdruck erlaubt ist, gedeutet. Hinter dem Mysterium der Menschwerdung und der Heilsökonomie, das Paulus verfolgt, sieht hier Irenäus das Mysterium des Wesens Gottes selbst. Die Beiworte, die er 4, 6, 3 mit Berufung auf die ‚johanneische Stelle' Mt 11, 25—27 dem Vatergott gibt *(Patrem invisibilem et indeterminabilem)* verweisen Gottes Wesen bzw. sein innertrinitarisches Leben nach der Seite der Erkennbarkeit in den Bereich des Mysteriums. Wenn er in dem gleichen Zusammenhang sagt: *cum sit (Pater) inenarrabilis, ipse* (*Verbum*, vom Mask. des griech. Λόγος her hat der Übersetzer das Genus beibehalten) *enarrat eum nobis*, so entspricht die Zuordnung von *inenarrabilis* und *enarrare* der Polarität von μυστήριον und ἀποκαλύπτειν. — Die Gnostiker behalten die Attribute der höchsten Verborgenheit und Unerkennbarkeit natürlich ihrem letzten Urgrund vor (vgl. etwa 2, 28, 6, Ende, vor allem 1, 19). Andere Beispiele in folgenden Anm. (vgl. Anm. 32).

[9]) Irenäus ist zu Unrecht in dem letzten Versuch einer Sammlung der auf den sensus communis bezüglichen Stellen aus den alten Autoren mit Einschluß

Literalsinn der Schrift[10]) und deren Deutung durch die Kirche[11]). — Hier steht er in vielleicht schärfstem Gegensatz zu den Alexandrinern. Wohl kennt und pflegt er typische Auslegung des Alten Testamentes[12]), wie er natürlich auch die Gleichnisreden des Herrn[13]) als offenbare Gegebenheit hinnimmt. Aber um so mehr ist der *sonus ipsarum dictionum* (vgl. 5, 25, 1; s. auch 4, 41, 4), wo er klar zu fassen ist, nach Irenäus zu schätzen. Das Suchen des Irenäus in der Schrift ist also entgegen dem der Alexandriner nicht darauf gerichtet, überall Geheimnisse aufzuspüren, die hinter dem offenen Wortsinn lägen, sondern eher im Gegenteil, den gesicherten Wortsinn klarer Stellen zur Aufhellung des schwerer feststellbaren Gedankens allegorisch zu deutender Texte auszunützen[14]). Offenbar ein sehr gesundes Prinzip, aber wir sehen sofort, wie Irenäus eben seinetwegen gar keine Veranlassung hat, auffallend häufig das Wort μυστήριον im Sinn von Symbol heranzuziehen, weil er eben nicht in dem ausgedehnten Maß dem Symbolismus verfallen ist wie die Alexandriner.

Der leidenschaftliche Kampf, den Irenäus gegen die gnostische Haltung führt, spricht sich darin aus, daß er μυστήριον im Zusammenhang der Wiedergabe gnostischer Lehranschauungen oft sichtlich in abträglichem, manchmal in bitterm und schmerzlichem, dann auch wieder in ironischem Nebenton gebraucht. Vor allem ist es ihm zuwider, wenn die Gnostiker sich auf den Gegensatz zwischen Erscheinung und Wirklichkeit[15]), etwa was das Wesen des Herrn angeht, berufen, und ebenso scharf bekämpft er die bei ihnen beliebte Berufung auf geheime apostolische Tradition[16]). Beides aber sind

der christlichen (W. A. Scholte, Q. S. Fl. Tertulliani De testimonio animae, Utrechter Diss. Amsterdam 1934, Einleitung) gänzlich übergangen worden. Es läßt sich eine für die zur Umschreibung des genannten Begriffes üblichen Worte sehr ergiebige Liste aus Irenäus gewinnen. Dahin gehört es, wenn er den ‚sensus sanus' so oft empfiehlt, entgegen dem ‚phantasmari ex propriis opinionibus (2, 28, 7)' u. a. m. Die Lage des Kampfes, in dem Irenäus stand, brachte es mit sich, daß die Sprache wieder aufgenommen wurde, die der platonische Sokrates gegen die Sophisten geführt hatte.

[10]) Bonwetsch a. a. O. 43.

[11]) Vgl. hierüber Bonwetsch a. a. A. 41. Wichtig hier u. a. eine Stelle, in der Irenäus von der Notwendigkeit des Anschlusses an die Glaubensregel spricht und dabei *mysterium* in katholischer Bejahung gebraucht: „wir sollen die Lösung der Fragen nach dieser Prägung hinlenken und uns so passend üben durch Erforschung des Geheimnisses und der Heilsveranstaltung des lebendigen Gottes (2, 28, 1)". Eine der wenigen dem paulinischen Christusgeheimnis nahekommenden Gebrauchsweisen von *mysterium*.

[12]) Eine Theorie des typischen Sinnes wird 2, 25 entwickelt.

[13]) Eine der Aufgaben gesunder theologischer Forschung sieht Irenäus an der bereits angeführten Stelle (1, 10, 3) darin, daß man die parabolischen Aussagen des Herrn als übereinstimmend mit dem Glaubensinhalt nachweise.

[14]) Bonwetsch 43 urteilt richtig: „Der Wortlaut der Schrift hat für ihn entscheidende Bedeutung und für ihr Verständnis sind die mit voller Deutlichkeit redenden Stellen maßgebend."

[15]) Vgl. 2, 22, 4: *non aliud videbatur et aliud erat, sicut inquiunt qui putativum inducunt.*

[16]) Stellen z. T. gesammelt und verarbeitet bei D. van den Eynde, Les Normes de l'Enseignement Chrétien (Löwener Diss.) Paris 1933, 162 f. Für die Karpokratianer: 1, 25, 5. — Die Sethianer führen ihre gesamte Lehre nach 1, 30 (vgl. Stieren I, 263 Anm. 7) auf Geheimmitteilungen des Herrn *(mysteria)* zurück: 1, 30, 14. Hierher gehört auch 3, 5, 1: Irenäus bestreitet *(apostolos) per parabolas et aenigmata inenarrabile fecisse mysterium.*

Punkte, in denen bekanntlich Origenes der Zeitströmung leider allzuweit entgegenkam[17]). Irenäus ist also in seiner Maßhaltung und Vorsicht im Gebrauch von μυστήριον für christliche Befunde wohl ein viel deutlicherer Spiegel des allgemeinen Sprachgebrauches kirchlicher, namentlich amtlicher kirchlicher Kreise als es die Alexandriner sind. Dies darum, weil die Gesamthaltung, die sich in diesem irenäischen Sprachbefund zu erkennen gibt, schlechthin die amtliche war.

Die Demutshaltung des Irenäus im Bereich des religiösen Erkennens kommt besonders schön zum Ausdruck 2, 28, 2. Die Stelle ist auch wegen des Terminus ‚*minores*' bemerkenswert, der ja in der Geschichte der *fides implicita* eine so hohe Bedeutung erlangen sollte: *nos autem, secundum quod minores sumus et novissimi a Verbo Dei et spiritu eius, secundum hoc et scientia mysteriorum eius indigemus.* Im dritten Paragraphen desselben Kapitels sagt darum Irenäus: Wir müssen manche Rätsel der Schrift auf sich beruhen lassen: „*quaedam quidem quaestionum Deo commiserimus.*" Gibt es doch auch viele natürliche Geheimnisse. Da haben wir das *argumentum a minore ad maius* für die Möglichkeit des *mysterium doctrinale supernaturale,* wie es genau so heute noch in der These des fundamentaltheologischen Traktats *De revelatione in genere* bei Behandlung des Lehrmysteriums üblich ist. Auch noch die folgenden Ausführungen kehren zu dem gleichen Gedanken zurück: *neque nos erubescamus, quae sunt in quaestionibus maiora secundum nos reservare Deo* (28, 6). Hier kommen Irenäus zwei seiner Lieblingsgedanken entgegen, der des Fortschritts, der sich daran freut, daß es noch viel Dunkel aufzuhellen gibt, und der des Vorrangs der Liebe, die wertvoller ist als Einsicht in die Tiefen der Erkenntnis. Beide Gedanken entfaltet er schon in dem eben z. T. wiedergegebenen Zusammenhang des zweiten Buches. Zum Primat der Liebe kehrt er z. B. im vierten Buch zurück, wo er 12, 2 zum Lobe der Liebe u. a. bemerkt, daß ohne sie auch die *mysteriorum comprehensio* nichts leiste (dabei entspricht *comprehensio* offenbar einem griechischen κατάληψις und ist keineswegs im Sinne heutiger theologischer Sprache der Schule zu nehmen, die für die *mysteria stricte dicta,* die übrigens nicht notwendig hier von Irenäus an erster Stelle ins Auge gefaßt sind, die Möglichkeit der *comprehensio* bestreitet).

3. Obwohl es nun, um mit dem Lehrer der alten Kirche zu sprechen, nicht nötig ist, das Meer auszutrinken, um zu erkennen, daß sein Wasser salzig ist, so sei doch die Grundtatsache, auf die es uns ankommt, daß μυστήριον bei Irenäus durchweg auf dem Erkenntnis- und Lehrgebiet liegt, noch durch einige Einzelfeststellungen beleuchtet und überhaupt versucht, dem umfänglichen Material noch in Kürze möglichst alle bemerkenswerten Erträge abzugewinnen.

a) Μυστήριον ist, aber sofort in pluralischer Verwendung, der Zielbegriff der Berichterstattung des Irenäus über die Lehren der Gnostiker. Man erkennt nun schon bei dieser ersten Begegnung mit dem Wort, in dem Prolog zum ersten Buch, aus dem ganzen zugehörigen Wortvorrat, daß sich Irenäus im Bereich der Lehre fühlt. Schon hier wendet er, wie im Verlauf des

[17]) Vgl. die Ausführungen von Lebreton hierüber a. a. O. 275 f. (Skizze der Theologie des Origenes, Abschnitt: Les mystères chrétiens).

Werkes immer wieder, die Sprache der Gnostiker (hier einen ihrer Leitbegriffe: Abgrund!) gegen sie selbst: der Adressat soll instandgesetzt werden, andere zu mahnen „zur Hut vor dem Abgrund des Unverstandes und der Christuslästerung“[18]). Die μυστήρια tragen die gewiß der Sprache der Gnostiker entnommenen, aber aburteilend von Irenäus mitgeteilten Beiworte[19]) ‚schreckhaft‘ und ‚tief‘.

Den Gnostikern selbst ist nach der Wortumgebung, in die sie μυστήριον stellen, zumeist die eindeutige Ansicht zuzusprechen, es im Lehrsinn zu verstehen. Der Erlöser hat nach der Aussage des Valentin „30 Jahre hindurch nichts gewirkt, um das μυστήριον der 30 Äonen anzuzeigen“[20]). Ist hier der verborgene Inhalt, den die Schrift bzw. das in ihr niedergelegte Leben Jesu verhüllt, mit μυστήριον bezeichnet, so wird bald darauf diese Weise des Verhüllens auch wieder durch ein vom gleichen Stamm abgeleitetes, adverbial gebrauchtes Adjektiv ausgedrückt: „geheimnisvoll“ vom Erlöser den Verständnisbefähigten angekündigt[21]). Im Dienst des formalen

[18]) 1, pr. 2.

[19]) „τερατώδη καὶ βαθέα μ.“ — Klebba übersetzt das anschließende Satzstück nicht richtig: „[die nicht alle fassen können] weil nicht alle ihren Verstand verloren haben.“ Wie schon die Kommentatoren, deren Anmerkungen Massuet in seiner Irenäusausgabe im 2. Bande mitteilt (vgl. die Venediger Ausgabe von 1734 S. 168 f.), erkannten, handelt es sich um ein Sprichwort, das damaligen medizinischen Ansichten über die Selbstreinigung des Gehirns entsprang. Der Sinn ist das Gegenteil dessen, was die Übersetzung bei Klebba vermittelt; es muß heißen: weil nicht alle einen genügend hellen Kopf haben. Irenäus spricht also im Sinne und wohl auch in Worten der Gnostiker (vgl. Stieren I, 6, Anm. zur Stelle). Ein selbstverständliches Epitheton der *mysteria* ist ‚*abscondita*‘ (1, 31, 4; vgl. ‚ἀπόκρυφον‘ 1, 12, 3). Hier ist auch einzuordnen 5, 6, 1: τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ... καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδιηγουμένου, weil τὰ κρύφια in Entsprechung zu μυστήρια steht, trotzdem beide Worte auf verschiedene Bereiche bezogen sind. Wenn Irenäus 1, 31, 4 beifügt: *et apud se tacita*, so ist hier an die gnostische Arkandisziplin zu denken, von der oben anschließend im Text gehandelt wird. — Die Bewerber um das gnostische Geheimwissen werten dieses als ein „größeres“ und „höheres“ (1, 31, 3: *putantes maius et aliquid altius ab iis scituros se mysterium*). Eine andere Variation von Schmuckworten: *mirabilia mysteria et inenarrabilia et alta a nullo alio cognita dicunt se docere* 2, 13, 10; *inenarrabilia et incognita* 2, 14, 1. Die Liste läßt sich vermehren, doch kommen die Texte besser in anderem Zusammenhang zur Sprache. — In der Kritik des zweiten Buches bestreitet Irenäus nicht nur die Wirklichkeit der angeblich aus Geheimtradition stammenden *inenarrabilia mysteria* (dazu 2, 28, 6: *irrationabiliter ... inflati audacter i. Dei m. scire vos dicitis*), sondern auch den Wert ihrer halbphilosophischen Emanationen und Logoslehren: *Non ergo magnum quid invenerunt, qui emissiones ex cogitaverunt, neque absconditum mysterium, si id, quod ab omnibus intelligitur, transtulerunt in unigenitum Dei Verbum.*

[20]) „ἐπιδεικνύντα τὸ μυστήριον τούτων τῶν αἰώνων“ I, 1, 3. Das Verbum fehlt in den von Paulus selbst redigierten Briefen, steht aber zweimal im Hebräerbrief. Mehrfach erscheint διδάσκειν für die Übermittlung der Mysterien (so 1, 3, 3; 1, 4, 3).

[21]) μυστηριωδῶς ... διὰ παραβόλων μεμηνύσθαι τοῖς συνιεῖν δυναμένοις. Wir sehen an dieser Stelle zugleich, daß auch die aufnehmenden Fähigkeiten, an die sich die gnostischen Mysterien wenden, dem Erkenntnisbereich angehören. Die Gnostiker sind nach 1, 19, 2 die Wohlverständigen (εὐσυνιέντες, *intellectores*), die der weissagende Engel bei Daniel 12, 10 nach der gnostischen Deutung des Zusammenhanges für befähigt erklärt hat, die „verschlossenen und versiegelten Ankündigungen“ (vgl. Dan 12, 9; 1, 19, 2) zu fassen. — Ganz in dem von Paulus her bekannten Rahmen hält sich hier übrigens die Wort- und Vorstellungsverbindung (τὸν ἄγγελον) ἀποκρυπτόμενον ἀπ' αὐτοῦ (nämlich vor Daniel) τὸ μέγα μυστήριον.

Grundprinzips der Abspiegelung der Vorgänge der oberen Welt durch die Heilsereignisse dieses Äon stehen auch die gnostischen Gedankengänge, über die Irenäus 1, 7 berichtet, wo im zweiten Absatz wiederum dieses Adverb auftaucht: „So litt denn nur der seelische Christus und der aus der Heilsordnung geheimnisvoll zubereitete, damit in ihm die Mutter das Bild des oberen darstellte . . ." [22]) Es ist die Gedankenwelt des Symbolismus, die auch in den später mitgeteilten Zahlendeutungen das Wort μυστήριον benötigt[23]).

Das μυστήριον der Gnostiker hat also wohl zu schaffen mit Verwirklichungen, aber zunächst (in derartigen Zusammenhängen wenigstens) mit solchen, die darauf abzielen, es der Erkenntnis zugänglich zu machen.

Mit selbst zu vollziehenden Betätigungen, also, wenn man will, mit Brauchtum wird das Wort u. a. in Verbindung gebracht, wo von der Überführung des Mysteriums der Syzygie in das Leben der Gnostiker die Rede ist. Der Schrifthintergrund, den die Gnostiker nach 1, 8, 4 für diese ihre wüsten Spekulationen über Eheverbindungen der überweltlichen Mächte mißbrauchten, ist dem Epheserbrief entnommen (dabei wird, wie oben schon bemerkt, Eph 5, 32 von Irenäus zitiert). Kurz zuvor (1, 6, 4) läßt Irenäus die Gnostiker davon sprechen, daß sie sich um dieses Geheimnis der Syzygie bemühen müßten.[24]) Es ist das eine euphemistische Beschönigung ihrer Unsittlichkeiten. Immerhin sind wir hier bei einem agierten Mysterium. Hingegen ist das Eingeweihtsein[25]) in die Geheimnisse Gottes und der Achamoth, von dem 1, 6, 1 die Rede ist, im Sinne der Kenntnisnahme zu verstehen.

Die Gnostiker knüpfen eben nach dem Bild, das Irenäus von ihnen entwirft, die erstrebte Vollendung ganz überwiegend an das vermeintliche Seelengut, nach dem sie benannt sind, die Gnosis, also ein Wissensmoment[26]). Insofern freilich auch wieder an etwas Seinshaftes, als sie z. T. wie die Valentinianer, soweit Irenäus sie kennen lernte, die Jenseitsvollendung als die spontane und unfehlbare Entwicklung eines der priviligierten Klasse der Pneumatiker von Geburt aus eigenen Samens auffaßten[27]). Die „Initiation", von

Ein Geheimnis wird verborgen. Seine Mitteilung kann, wenn sie das Verständnis nicht erschließt, einem Verbergen gleichkommen (vgl. auch Mt 13, 11).

[22]) Übers. Klebba.

[23]) „Das Geheimnis der Achtzahl" 1, 18, 3. Man vgl. auch 1, 18, 4: Bemühungen der Gnostiker, die für das Leiden des ὑστέρημα bezeichnende Zwölfzahl in der heiligen Geschichte wiederzufinden. — 2, 24, 1: „secundum gravitatem et per litteras et per numeros Pleromatis debuit ostendere mysterium."

[24]) 'μελετᾶν'. Man vgl. die Anm. dazu bei Stieren.

[25]) οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ καὶ τῆς Ἀχαμώθ, μεμυημένους δὲ μυστήρια . . .

[26]) Wenn Irenäus seinerseits dem Glauben allein das Heil zuschreibt, so nimmt er ihn, wie auch Bonwetsch 139f. anerkannt, in stillschweigender Verbindung mit Gehorsam und Liebe (also in der Sprache der Scholastik als *fides caritate formata*). Der Kampf, in dem Irenäus steht, muß ihn auf die wurzelhafte Abhängigkeit des Heils vom Glauben hinlenken (vgl. 5, 18, 1: *per fidem se uniunt Deo*, wie umgekehrt die Blindheit die gottzugelassene Strafe des Unglaubens der Gnostiker ist: 5, 27, 2).

[27]) Vgl. 1, 6, 4 Ende; 2, 14, 7: sie behaupten: *semen paternale per tales homines* (die das Geheimwissen unbewußt übertragenden Zwischenglieder ihrer Ahnen) *quemadmodum et per prophetas enuntiasse mysteria veritatis*. Die Widerlegung ist bemerkenswert wegen der in ihr enthaltenen Bestreitung der mantischen Inspiration.

der sie und nach ihnen Irenäus sprechen, ist schon um dieser Tatsachen willen ein Unterricht, für den sie sich z. T. schweres Honorar zahlen lassen[28]). Ihr Wissen, auf das sie auf dem Wege geheimer Tradition gekommen sind, soll auch geheim bleiben und durch mystisches Schweigen gehütet werden[29]).

Sämtliche Einzelvorgänge im vorweltlichen Drama, das die Gnostiker ausgeheckt haben, können die Ehrenbezeichnung μυστήριον erhalten[30]). Die Entsprechung, die nach Überzeugung der Gnostiker das vorweltliche Geschehen in Vorgängen des Lebens Jesu hat, wird manchmal als Symbol einem solchen Mysterium zugeordnet[31]). Die Gnostiker verschmähen es aber auch nicht, ihre μυστήρια aus der Mythologie zu entdecken[32]). Vor allem aber betonen sie die bevorrechtete Sicherheit, mit der sie von den Geheimnissen des Pleroma Kunde haben[33]).

b) Wenn oben gesagt wurde, daß Irenäus sehr sparsam ist in der Verwendung von μυστήριον für den Gedankenzusammenhang des paulinischen Heils-

---

[28]) Die Habsucht der gnostischen Lehrer wird ja von Irenäus ebenso wie die ihr entgegenkommende Einfalt ihrer Schüler gegeißelt. Zu der Initiation der Gnostiker ist noch auf die in der Übersicht unter IV an letzter Stelle genannten Riten hinzuweisen. Aber es ist sehr lehrreich, daß μυστήριον hier nicht so sehr für den Ritus selbst gebraucht wird, als für die dahinterstehende höhere Wirklichkeit. Es ist im voraufgehenden von Riten die Rede und der Berichterstatter fährt fort: „Andere weisen dies alles (nämlich die Riten) zurück und begründen dies damit, man dürfe das μυστηριον der unsagbaren und unsichtbaren δυνάμεις nicht durch sichtbare und vergängliche Geschöpfe begehen." Wenn wir also auch hier ein (von den erwähnten Gnostikern abgelehntes) Tun vor uns haben, das ein symbolischer Nachvollzug eines überweltlichen Vorgangs ist (also eine Art Vergegenwärtigung), so wird doch anscheinend in diesem Text mehr der nachgebildete Vorgang als der ihn nachbildende Ritus μυστήριον genannt.

[29]) Vgl. 1, 24, 6: *et non oportere omnino ipsorum mysteria effari, sed in absondito tenere per silentium.* Hierher gehört auch 3, 15, 2: *„his separatim inenarrabile ... enarrant mysterium."* — Bezeichnend ist ja auch die Hypostasierung der Sige durch die Valentinianer, und zwar an der Spitze des Äonensystems auf der dem Bythos zugeordneten Stufe. Auf sie geht das „Gebet": „O Parhedros Gottes und der mystischen vorweltlichen Sigé (1, 13, 6).

[30]) Vgl. außer den schon Anm. 21 genannten Fällen etwa 2, 17, 9: „et salvatorem symbolum huius mysterii ostendisse in eo qui a nativitate caecus fuit."

[31]) Dies wird durch die zuletzt (vor. Anm.) angezogene Stelle mitbeleuchtet.

[32]) In diesbezüglichem Zusammenhang erscheint *mysterium* und der Plural 2, 21, 2.

[33]) Besonders gehäuft die entsprechenden Versicherungen 2, 13, 10: *et se vero indubitate et intaminate et sincere absconditum scire mysterium.* In der Kritik der Valentinianer sagt Irenäus, es nütze ihnen nichts, *eorum quae super Demiurgum dicuntur, mysteriorum speculator et auditor incipere fieri, quemadmodum audent quidam dicere* (2, 30, 7). Sehr bemerkenswert ist, daß Irenäus im Anschluß an diese Kritik auf die von Paulus im 2. Korintherbrief erwähnte Entrückung zu sprechen kommt, der Übersetzer aber dabei *sacramenta* gebraucht: *et ideo ... permittatur etiam sine corpore sacramenta perspicere spiritalia.* Der Grund des Übergangs des Übersetzers von μυστήριον zu dem ja längst besonders durch die Vetus latina eingebürgerten *sacramentum* liegt hier vielleicht in dem Willen, dadurch den Gegensatz zu den vorher erwähnten gnostischen Mysterien zu bezeichnen. Dieser Grund läßt sich aber nicht geltend machen für die Wahl von *sacramenta* 2, 17, 9: *Admirabiles sophistae et altitudinis investigantes incogniti Patris et supercoelestia sacramenta enarrantes, in quae cupiunt angeli prospicere.* Weiter sei angemerkt 3, 14, 1: *quemadmodum hi ... gloriantur abscondita et inenarrabilia didicisse sacramenta; ‚sacramenta'* des Pleroma zweimal 4, 35, 3.

mysteriums, so liegt ja in dieser Fassung des Satzes die Einräumung, daß sich eine solche Verwendung belegen läßt. Außer den im ersten Abschnitt unter V angeführten Stellen sei (um von dem nach Harnacks Urteil endgültig als unecht anzuerkennenden fr. 37, dem ersten Pfaffschen, abzusehen, wo das Christusgeheimnis mit Worten aus 1 Kor 2, 7 berührt wird) noch auf die allerdings nur im allgemeinen sich haltenden Texte 5, 36, 3 und vor allem Epid. II, 2 (58) hinzuweisen. Die erste lautet: *etenim unus Filius, quo voluntatem Patris perfecit, et unum genus humanum, in quo perficiuntur mysteria Dei.* Könnte man hier noch unter den *mysteria* nicht ohne Grund (wegen des Gegensatzes von *genus humanum* zu *Filius Dei*) an die subjektive Erlösungszuwendung, die aufgenommene Heilsgnade eher denken als an das Heilswerk, so läßt der zweite Text doch wohl nur für dieses Raum: „Damit gibt er in deutlicher Weise kund, daß das Geheimnis des Werdens im Fleische unter den Juden sich vollziehe . . . daß er aber vom Himmel herabgestiegen ist, um die Ausführung des geheimnisvollen Werkes zu übernehmen." Ebenso gehört zweifellos hieher Epid. II, 2 (70): „deswegen hat er sie (die Leiden) nach einem geheimnisvollen Plan getragen". Bewußt paulinisch gemeint, weil als Auslegung der paulinischen Verkündigung geboten, ist der auch in griechischer Urfassung erhaltene Satz 3, 12, 9: „Das ist das Geheimnis (μυστήριον), das er (Paulus) durch Offenbarung empfangen zu haben behauptet: derselbe, der unter Pontius Pilatus gelitten hat, der ist auch Allherr und König und Gott und Richter." Man muß aber zugeben, daß die Hervorhebung dieses Einheitsgesichtspunktes in der paulinischen Christologie weniger stark hervortritt als bei Johannes. Wenigstens auf der Linie des bevorzugten Sinnes von μυστήριον bei Paulus liegt wegen der Einbettung in die Vorstellung des Heilswillens das τοῦ Χριστοῦ μυστήριον in fr. 22 (weniger klar 27), ferner die vom eigentlichen Christusmysterium noch absehende Zuordnung von *dispositio* und *mysterium*, die wir anderswo bei Irenäus antreffen[34]). Wie die Gnostiker auch Einzelmysteria kennen (auch solche, in deren Anerkennung als solcher sie sich von dem orthodoxen Glauben noch nicht entfernen, wie das *mysterium proditionis* 1, 31, 1), so spricht Irenäus vom *mysterium resurrectionis*[35]), in dem ja nach seiner Theologie die Heilsaneignung ihre Krönung erfährt, ferner vom *mysterium* der Bewegung des göttlichen Thrones in der Ezechielvision.[36]) Hieher gehört auch Epid. I, 2 (25): Der Name dieses Geheimnisses ist Pascha und Leiden . . .

Es wurde im vorstehenden versucht, alle uns durch in Anm. 1 genannten Mitarbeiter gesammelten Stellen an einem charakteristischen Ort einzugliedern. Es erübrigt sich eigentlich ein Hinweis auf fr. 13., weil diese Stelle im ersten Abschnitt bereits richtig beurteilt ist: trotz des Zusammenhangs mit der Eucharistie ist die Formel *in divinis mysteriis edoctorum* lehrhaft gedacht. — Die adjektivischen bzw. adverbialen Ableitungen sind ge-

[34]) Vgl. 4, 20, 10: *non igitur manifeste ipsam faciem Dei videbant prophetae, sed dispositiones et mysteria, per quae inciperet homo videre Deum.* Vgl. auch den Text der nächsten Anm.

[35]) 5, 32, 1: *ignorantes dispositiones Dei et mysterium iustorum resurrectionis.* Eine Parallele bietet fr. syr. 27: *et in unoquoque homine confirmabitur resurrectionis mysterium.*

[36]) *progressionis mysterium.*

nügend behandelt. *Mystici sacerdotes* für die Vorsteher der Simonianer ist wohl Latinisierung des Plurals von μυσταγωγός, das 1, 31, 1 vorkommt. Die beiden Verwendungen von μυσταγωγία sind im ersten Abschnitt unter VI gewürdigt.

Als Schlußurteil dürfte festzuhalten sein: Wir kommen zur Sinndeutung von μυστήριον bzw. seiner Entsprechung *sacramentum* bei Irenäus, und zwar sowohl was seine singularische wie was die pluralische Verwendung angeht, mit dem deutschen ‚Geheimnis' vollkommen durch. Einen ähnlichen Befund hat O. Faller in seiner gründlichen Besprechung der Sonderschrift von Huhn über *sacramentum* bei Ambrosius festgestellt[37]). Das durchgängige Fehlen von Vorstellungsverbindungen nach den Mysterienkulten und ihrem Brauchtum hin muß als geradezu auffallend bezeichnet werden.

* * *

In der Schrift von Odo Casel, Das christliche Kultmysterium[38]) heißt es über μυστήριον: „. . . das Wort blieb [nach seiner Übernahme in das Christentum] konkret[39]) und behielt immer eine Beziehung zum Kulte[40]). Die moderne Übersetzung ‚Geheimnis' gibt den tiefen, reichen, konkreten Sinn des alten Wortes gar nicht wieder . . ." — Diese Sätze bedürfen, wie wir im Vorstehenden sahen, zum mindesten einer reichlichen Einschränkung. Bei Paulus, der die christliche theologische Terminologie zugrundegelegt hat, ist μυστήριον immer nur „Geheimnis", an einer einzigen Stelle auch „geheimnisvolles Symbol" (Eph 5, 32) und an einer weiteren einzigen, wo es im Plural steht, vielleicht „geheimnisvolle Riten" (1 Kor 4, 4). Aber die letzteren beiden Gebrauchsweisen schließen die Grundbedeutung μυστήριον = Geheimnis nicht nur ein, sondern sie wenden letztlich diese Bedeutung bloß auf einen Sonderfall an. Wir konnten weiter sehen, daß auf der Bedeutung „Geheimniswahrheit" auch die besondere Verwendungsweise von μυστήριον bei den Alexandrinern unmittelbar aufbaut, daß jedenfalls auch bei ihnen das Wort weder mit irgend welcher Häufigkeit auf christliche Kulthandlungen als seinen Träger (sein *suppositum*) bezogen wird, noch auch durchweg einen kultischen Inhalt assoziativ mit herausmerken läßt.

Ein offenes Wort sei zum Schluß gestattet.

Man darf erwarten, daß sich niemand daran stoßen wird, wenn hier aus einem größeren Problemzusammenhang eine Einzelthese herausgehoben und der Versuch unternommen wurde, sie in das Licht neuer Quellenforschungen zu stellen, um sie dann nach den sich ergebenden Befunden, sowie im Rahmen der von diesem Sachbefund geforderten Schlüssen zu beurteilen. Es wäre jedenfalls ein Schaden für die notwendige Bereinigung ernster wissenschaftlicher Fragen, wenn man befürchten müßte, die Begründung einer abweichenden Ansicht werde als Gegnerschaft zu einer verheißungsvollen Gesamtbewegung mißdeutet werden. Diese Fragen müßten behandelt werden, auch wenn sie nicht durch eine bestimmte theologische Richtung in die ihr eigene

[37]) Vgl. diese Zeitschr. 54 (1930) 597.
[38]) ²Regensburg 1935, S. 107.
[39]) Steht nach dem voraufgehenden Text gegensätzlich zu „Träger hoher vergeistigter Begriffe".
[40]) Von uns gesperrt.

Anschauung eingeordnet worden wären, innerhalb deren übrigens doch ihre Bedeutung heute eingeschränkt wird. Immerhin zeigt schon der Titel der erwähnten Schrift, namentlich im Zusammenhang mit der ausgehobenen Stelle, daß auf die These vom spezifisch kultischen Sinngehalt von μυστήριον Wert gelegt wird. Die altchristliche Dogmengeschichte muß, ob sie will oder nicht, immer wieder das Wort μυστήριον in den Quellen deuten und von da aus viele Fragen, auch schließlich solche religionsvergleichender Art, beurteilen. Anderseits ist es doch selbstverständlich, daß die erstmaligen Versuche einer Sammlung des einschlägigen Quellenmaterials, wie sie für Klemens und Irenäus soeben herausgekommen sind, schon klarer sehen lassen, als es bisher der Fall war, so viel Meinungsverschiedenheit auch noch möglich bleibt, und so viel weitere Klärung durch genauere Prüfung noch zu erwarten ist. Wir haben gerne Gelegenheit genommen, darauf hinzuweisen, daß in den unter II und III gewürdigten Arbeiten (und in einigen ihnen nahestehenden Untersuchungen der „Recherches de science religieuse") bezüglich der Wurzeln des Symbolismus der Alexandriner manche Ergebnisse vorgelegt wurden, die Casel bereits längst vorher in seiner bekannten Schrift über das mystische Schweigen gewonnen oder vorbereitet hatte. Anderseits scheint es uns nicht minder gesichert, daß der Gang der Bedeutungsgrundlegung des Begriffes μυστήριον, den Casel für den Bereich des Christentums annimmt, bezüglich des ausgehobenen Teilstückes wenigstens und für die Anfänge dieser Entwicklung, jedenfalls durch diese neuen Forschungen erschüttert ist. Es wäre das ein Schicksal, das nicht als ungünstig angesehen werden könnte für einen wagemutigen wissenschaftlichen Vorstoß, wenn ein Teil der dabei mehr intuitiv entwickelten Gedanken die Feuerprobe der näheren Nachprüfung bestünde, ein anderer Teil hingegen sich als von den Quellen nicht voll gedeckt erwiese und (was vor den neueren Einzeluntersuchungen vielleicht noch kein strenges wissenschaftliches Erfordernis war) entsprechend zurecht gerückt werden müßte. Es bleibt Casel das große Verdienst, die hier liegenden Probleme zum erstenmal grundsätzlich angepackt zu haben. Ein großer Teil der jüngsten französischen Untersuchungen zum Symbolismus der Alexandriner, die eine neue Ära des Alexandrinerstudiums einzuleiten scheinen, bestätigt die Zusammenhänge der alexandrinischen Anschauungen mit den religionsphilosophischen Strömungen der Umwelt, wie Casel sie in der mehrfach erwähnten lateinischen Arbeit gesehen hat, in überraschendem Maße. Aber wie sich die allgemeine Linie der kirchlichen Gedankenentwicklung ziemlich bewußt von den Sonderanschauungen der Alexandriner entfernt hat, so ist anzunehmen, daß die Gestaltung des Bedeutungswandels der in Betracht kommenden theologischen Termini in der Gesamtkirche von ihnen nicht in dem Maß beeinflußt worden ist, als es dem Umfang und der absolut genommenen geistigen Höhe ihres Schrifttums entspräche. Über die weitere Entwicklung von μυστήριον läßt sich demnach, so lange genaue Einzeluntersuchungen noch ausstehen, noch sehr wenig schließen. Namentlich bleibt es nach wie vor ungeklärt, wie im einzelnen die Festlegung (oder sagen wir vorsichtiger: der bevorzugte Gebrauch) von μυστήριον im Sinne des heutigen Sakrament allmählich geworden ist.

OBJEKTIVES UND SUBJEKTIVES BEIM SINNLICHEN ERKENNEN

VON DR. JULIUS SEILER — BECKENRIED (SCHWEIZ)

Die Alten entbehrten einer tieferen Kenntnis der Physiologie der Sinnestätigkeit und stellten sich die Wahrnehmung vor als Aufnahme eines intentionalen Abbildes, das vom Gegenstande ausgeht und von dem entsprechenden Sinne aufgenommen wird. Heute sind wir auf Grund unserer anatomischen und physiologischen Kenntnisse imstande, diese Auffassung zu ergänzen und uns über den Vorgang des sinnlichen Erkennens ein genaueres Bild zu machen. Im Auge z. B. werden die Netzhautzellen durch das Licht photochemisch beeinflußt und so die Empfindungen der Farben verursacht. Der physiologischen Betrachtung wird also zunächst das Verhältnis von Reiz und Empfindung als dasjenige von Ursache und Wirkung erscheinen. Der erkenntnistheoretische Realismus behauptet aber darüber hinaus, daß die Wahrnehmung und der Gegenstand, von dem der Reiz ausgeht, im Verhältnis des Abbildes zum Abgebildeten stehen. Wie kann man nun unter Zugrundelegung der physiologischen Gegebenheiten dem Abbildungscharakter des sinnlichen Erkennens gerecht werden? Läßt sich eine Erklärung finden, die den erkenntnistheoretischen Realisten in gleicher Weise befriedigt wie den Physiologen?

1. GESCHICHTLICHES

Die Beantwortung dieser Frage ist nicht so einfach und hat zu tiefgehenden Meinungsverschiedenheiten Anlaß gegeben, die sich bereits durch Jahrhunderte hinziehen. Den Anstoß dazu gaben René Descartes[1]) und John Locke, die bestimmte Elemente des sinnlichen Erkennens als subjektiv erklärten. Der letztere suchte Objektives und Subjektives beim sinnlichen Erkennen abzugrenzen auf Grund der berühmt gewordenen Unterscheidung der primären und sekundären Körpereigenschaften[2]). Die primären Eigenschaften — Größe, Gestalt, Zahl, Bewegung oder Ruhe — sind nach ihm objektive Eigenschaften der vom wahrnehmenden Subjekte verschiedenen Körper, haben bewußtseinsjenseitigen Wert, sind „Abbildungen" des Gegenstandes. Die sekundären Körpereigenschaften — Farben, Töne, Gerüche, Geschmacksqualitäten usw. — sind subjektive Zutat, Beigabe des wahrnehmenden Subjektes ohne bewußtseinsjenseitigen Wert, sind keine Abbilder der entsprechenden Eigenschaften des Gegenstandes sondern bloße Symbole, Reaktionen des Subjektes auf den Reiz[3]). Zum Verständnis dieser Lehre

[1]) Principia philosophiae, Amstelodami 1644, pars 4, n. 198.

[2]) An Essay Concerning Human Understanding, Edingburgh 1777, Book II, Chap. VIII.

[3]) Zu der Benennung „primäre" und „sekundäre" Qualitäten ist zu bemerken, daß Locke diese Terminologie vom erkenntniskritischen Gesichtspunkt aus verstanden wissen will in dem Sinne, daß das Objektive über das Subjektive einen Primat besitzt. Es ist dazu bemerkt worden, daß die Farben, Töne usw. in der Erkenntnis das Primäre seien, weshalb die umgekehrte Benennung die richtige wäre; dies trifft zu in der erkenntnispsychologischen Betrachtungsweise. Wir werden im folgenden diese Termini immer im Sinne Lockes gebrauchen.

weist Locke[4]) auf die merkwürdige Tatsache hin, daß wir gleichzeitig dasselbe Wasser mit der einen Hand als warm, mit der anderen als kalt empfinden, wenn die Eigentemperaturen beider Hände stark voneinander abweichen. Warm und kalt können demnach nicht ohne weiteres als objektive Eigenschaften des Gegenstandes betrachtet werden, sondern diese Empfindungen sind zum mindesten mitbedingt durch die Temperatur des subjektiven Organs. Was aber von den Empfindungen des Temperatursinnes gilt, das behauptet Locke auch von den Empfindungen aller übrigen Sinne.

Leider unterließ es Locke, diese grundlegende Unterscheidung tiefer zu begründen und sie aus der Natur des sinnlichen Erkenntnisvorganges selber abzuleiten. Mag auch seine Abgrenzung tatsächlich das Richtige treffen, so muß der gewissenhafte Erkenntnistheoretiker doch nach der Berechtigung dieser Scheidung fragen und eine Begründung derselben aus der Natur der Sache selber verlangen. Auf den ersten Blick mag nämlich diese Abgrenzung manchem eine reine Willkürlichkeit erscheinen. Warum sind diese beiden Gruppen von Körpereigenschaften erkenntnistheoretisch so verschieden zu beurteilen? Warum sollen denn nur die primären und nicht auch die sekundären Eigenschaften bewußtseinsjenseitigen Wert haben, da uns doch beide Gruppen im Bewußtsein gleich klar gegeben sind? Umgekehrt wird der Idealist versucht sein mit dem gegenständlichen Wert der sekundären Eigenschaften auch denjenigen der primären preiszugeben. In der Tat vollzogen David Hume[5]), Immanuel Kant[6]) und eine ganze Reihe anderer Denker diesen Schritt unter ausdrücklicher Berufung auf die Unhaltbarkeit der Zwischenlösung Lockes.

Unsere Frage schied auch die Neuscholastiker in zwei Lager. Die Lehre Lockes fand unter ihnen zahlreiche und bedeutende Vertreter, die hier kurz „kritische Realisten" genannt werden sollen. Es sei nur erinnert an Jakob Balmes[7]), Kardinal Mercier[8]) und Josef Fröbes[9]). Diese kritisch gerichteten Scholastiker übernahmen die Lehre Lockes, pflegen aber die Terminologie zu ändern und im Anschluß an Aristoteles[10]) und die Alten das *sensibile commune* (primäre Qualitäten) dem *sensibile proprium* (sekundäre Qualitäten) gegenüberzustellen. Die von Locke als objektiv gewerteten primären Qualitäten erweisen sich nämlich — wenigstens auf den ersten Blick — als Gegenstand mehrerer Sinne. So kann die Form eines Steines gesehen und gefühlt werden; seine Härte dagegen kann nur gefühlt, seine Farbe nur gesehen werden. Die an sich schon schwierige Sachlage wird also hier auf einmal noch dadurch verwickelt, daß auch das gegenseitige Verhältnis der

[4]) A. a. O. § 21.

[5]) Über die menschliche Natur. Aus dem Englischen von L. H. Jakob, Halle 1790, 1. Bd.: Über den menschlichen Verstand, 4. Teil, 4. Abschnitt, S. 446 ff.

[6]) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1. Teil, Anmerkung 2 (Immanuel Kant, Sämtliche Werke hrsg. von Karl Vorländer, 3. Bd. 1920, S. 44).

[7]) Fundamente der Philosophie. Aus dem Spanischen übersetzt von Franz Lorinser, Regensburg 1855—56, Bd. 1, S. 123 f.; Bd. 2, S. 2 ff.

[8]) Psychologie I⁹, Louvain-Paris 1912, S. 154—160 (Nr. 68).

[9]) Auf der schiefen Ebene zum Idealismus?: Stimmen aus Maria-Laach 73 (1907) 153—165; 283—294.

[10]) De anima II, 6 (418 a 9 ff.), sowie an anderen Stellen.

Sinne und ihrer Objekte mit hineingezogen wird. Vielfach begegnet man in diesem Zusammenhang noch der Behauptung, daß nur die sog. höheren Sinne Erkenntnisinhalte von objektivem Werte zu vermitteln imstande seien, nicht aber die niederen, wie z. B. Geschmack und Geruch[11]). Zur verschiedenartigen Beurteilung der beiden genannten Eigenschaftengruppen kommt also hier als weitere Komplikation der Frage eine grundsätzlich verschiedene Wertung der einzelnen Sinne.

Aber auch die Gegner der Lehre Lockes, die Vertreter des „natürlichen Realismus" sind unter den Scholastikern zahlreich[12]). Der natürliche Realismus führt gegen die kritische Auffassung verschiedene Gründe ins Feld; von besonderer Bedeutung ist aber regelmäßig die schon erwähnte Überlegung, daß die Lockesche Unterscheidung einer tieferen Begründung entbehre, daß sie auf reiner Willkür beruhe und daher die so verschiedenartige erkenntnistheoretische Beurteilung der beiden Eigenschaftengruppen nicht rechtfertige. Ja, der Standpunkt Lockes wird als die schiefe Ebene bezeichnet, die notwendig zum Idealismus führe. So meint Jos. Gredt: „Die Lehre derer, die die unmittelbar sinnfälligen Körperbeschaffenheiten leugnen, ist nicht bloß teilweiser Idealismus, sondern sie führt auch zum akosmistischen Idealismus, der für Ordnung der konkreten Körperwelt ein vollständiger Idealismus ist — ja sie führt zum vollständigen Skeptizismus". — „Diese Vorstellung hält man für wahr, für Erkenntnis bezüglich der Ausdehnung; man hält sie für Trug bezüglich der sinnfälligen Beschaffenheiten. Das ist aber ein offenbarer Mangel an Folgerichtigkeit, der um so größer ist, als die Ausdehnung durch die sinnfälligen Beschaffenheiten dargestellt wird. Wenn die Bewußtseinsjenseitigkeit der sinnfälligen Beschaffenheiten eine Täuschung ist, dann ist die Bewußtseinsjenseitigkeit der Ausdehnung ebenfalls eine Täuschung, und der Körper ist überhaupt ins Bewußtseinsdiesseitige zurückzunehmen[13]). Derselbe Vertreter des natürlichen Realismus bemüht sich auch zu zeigen, daß, geschichtlich betrachtet, Lockes Lehre tatsächlich für viele die abschüssige Bahn zum Idealismus und Skeptizismus wurde. Auch Heinrich Ostler findet keinen anderen Ausweg: „Mit der vollen Verlässigkeit der Sinne für die sekundären Qualitäten steht und fällt auch ihre Verlässigkeit für die primären"[14]). „Wenn also die Realität der Qualität fällt, so fällt damit auch die Realität der Quantität, weil diese Quantität der Qualität ist"[15]).

Die Tatsache, daß die Lehre Lockes für eine ganze Reihe von Denkern Anlaß wurde, auch den gegenständlichen Wert der primären Körpereigenschaften preiszugeben und zum vollständigen Idealismus überzugehen, kann nicht geleugnet werden. Ebenso ist die Forderung der natürlichen Realisten nach einer tieferen Begründung der Lockeschen Unterscheidung nur zu be-

[11]) Vgl. z. B. J. Donat, Critica[7], 1933, n. 160; ders., Psychologia[6], 1931, n. 140; H. Gründer, De qualitatibus sensibilibus et in specie de coloribus et sonis, Freiburg 1911, S. 15. — Hier findet sich S. 12—14 auch eine Zusammenstellung der neuscholastischen Vertreter des kritischen Realismus.

[12]) Eine Aufzählung dieser Vertreter bietet Jos. Gredt, Unsere Außenwelt, Innsbruck 1921, 29f.

[13]) A. a. O., 231.

[14]) Die Realität der Außenwelt, Paderborn 1912, 125.

[15]) Ders. a. a. O. 413.

rechtigt. Solange diese Forderung nicht erfüllt ist, ist auch die Zurückhaltung der natürlichen Realisten von ihrem Standpunkt aus zu begreifen. Ja, die tiefere Begründung dieser Unterscheidung scheint uns geradezu der eigentliche Kernpunkt der ganzen Frage zu sein. Diese Begründung vermißt man aber im bisherigen Schrifttum über unser Problem. Gewiß mag all das, was zum Erweis des subjektiven Charakters der sekundären Qualitäten bisher vorgebracht wurde, die Vertreter des kritischen Realismus von der Richtigkeit ihrer Ansicht zu überzeugen. Man weist z. B. hin auf das Gesetz der spezifischen Sinnesenergien, nach dem derselbe Reiz bei den einzelnen Sinnen verschiedenartige Empfindungen hervorruft; man erinnert an das Gesetz von Weber und Fechner, nach dem die Empfindung des Reizes im Sinne einer Logarithmenkurve quantitativ verändert wird; man verweist auf die Stetigkeit der Reihe der physikalischen Farben, der der unstetige Verlauf (Wendepunkte bei den vier Hauptfarben) der phänomenalen Farbenreihe entspricht. Die verschiedenen Anomalien des Farbensehens und der Farbenblindheiten sowie die echten und unechten Sinnestäuschungen, die oft auch zum Beweis des kritischen Realismus angeführt werden, wollen wir hier übergehen, da sie die Sachlage meist sehr unübersichtlich gestalten, zu Mißverständnissen Anlaß geben und nicht geeignet sind, die beiden Standpunkte einander näher zu bringen.

All diese Gründe mögen die Vertreter des kritischen Realismus von der Richtigkeit ihrer Auffassung überzeugen; doch sie haben den Nachteil, daß sie eine Verständigung mit den natürlichen Realisten kaum ermöglichen, da diese, in steter Sorge um den gegenständlichen Wert der Wahrnehmung, das Problem nur unter dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt betrachten und naturwissenschaftliche Überlegungen weniger gewohnt sind.

2. LÖSUNG AUF GRUND DES BAUES UND DER TÄTIGKEITSWEISE DER SINNESORGANE

1. Soll eine Annäherung der beiden Standpunkte erreicht und Mißverständnissen vorgebeugt werden, so muß eine glücklichere Verhandlungsbasis gewählt werden, die der Eigenart des Themas als Grenzfrage gerecht wird. Diese Verhandlungsbasis ist nichts anderes als der sinnliche Erkenntnisakt in seiner konkreten physiologischen Gegebenheit mit seinem erkenntnistheoretisch objektiven Anspruch. Physiologisches Geschehen und Abbildungscharakter sind als die zwei Seiten desselben Aktes zu würdigen und zu versöhnen. Die Lösung wollen wir also im konkreten Geschehen selber suchen und alle weiteren Überlegungen der Naturwissenschaft (die oben genannten Gründe für den kritischen Realismus) und der traditionellen Erkenntnislehre sollen für einen Augenblick schweigen. Wir haben so an die Frage heranzutreten, daß wir weder eine vorgefaßte Meinung über das Verhältnis des Objektiven und Subjektiven mitbringen, noch dürfen wir uns zum vornherein auf eine bestimmte Bedeutung des Begriffes des „Abbildes" festlegen. All das kann nur aus dem Wesen des sinnlichen Erkenntnisaktes, aus seinen anatomisch-physiologischen Gegebenheiten heraus bestimmt werden.

Der Punkt, um den es uns hier geht, ist nicht der „Beweis" für den kritischen Realismus; dieser ist u. E. schon oft genug erbracht worden, wenn auch vielleicht nie mit der nötigen Einfühlung dem natürlichen Realismus

gegenüber. Wir wollen vielmehr hier unsere Aufmerksamkeit dem Kernpunkt des erkenntniskritischen Problems zuwenden und zeigen, daß die Objektivität der primären Eigenschaften gewahrt bleibt, obwohl diese durch die subjektiven sekundären Qualitäten zum Bewußtsein kommen. Dies ist ja gerade in den Augen des natürlichen Realismus der große Stein des Anstoßes, den die kritischen Realisten wegzuschaffen sich bisher zu wenig Mühe gaben. Um möglichste Klarheit und Anschaulichkeit zu erreichen, werden wir im folgenden unsere Überlegungen anhand des Gesichtssinnes entwickeln und abschließend die Ergebnisse auf die andern Sinne übertragen.

2. In der Netzhaut unseres Auges, dem eigentlichen Aufnahmeorgan der Licht- und Farbenreize, ist eine große Zahl lichtempfindlicher Nervenzellen (sogenannter Zäpfchen und Stäbchen) eingebettet und nebeneinander angeordnet. Die Einwirkung „elektromagnetischer Wellen" wird in diesen Zellen mit bestimmten chemischen Reaktionen beantwortet, im Bewußtsein aber als Licht und Farbe empfunden. Das „Sehen" in seiner gewöhnlichen Bedeutung ist nun ein komplexes Geschehen, wobei ein Gegenstand wahrgenommen wird durch das Zusammenwirken einer großen Zahl von Einzelreizen, bzw. Einzelempfindungen. Bei geöffnetem Auge wird nämlich eine große Zahl lichtempfindlicher Zellen von Lichtstrahlen getroffen, die, jede für sich, der Lichtart entsprechend chemisch reagieren. Beim Sehakt sind also zwei Stufen zu unterscheiden, in denen das „Sehen" sich vollzieht: die elementare Empfindung und der Empfindungskomplex. Das schlichte Innewerden einer Qualität, z. B. Rot oder Grün, nennt die moderne Psychologie „Empfindung". Die Empfindungen sind die Elementarbestandteile, aus denen und durch die ein Empfindungskomplex zustande kommt. Erst dieser vermag eine Gestalt, ein räumlich differenziertes Gebilde zum Bewußtsein zu bringen. Zur Farbenempfindung genügt eine bestimmte Reizung eines einzigen Netzhautelementes; zur Wahrnehmung einer ausgedehnten Gestalt ist das Zusammenwirken einer Mehrheit verschiedener Netzhautreaktionen, bzw. das gleichzeitige Innewerden verschiedener elementarer Farbenempfindungen erfordert. Die Anatomie kennt also keine Netzhautelemente, die in ähnlicher Weise die Wahrnehmung der Gestalten vermitteln, wie die sog. Zäpfchen die Empfindung der Farben. Das Innewerden der beiden Bewußtseinsgegebenheiten vollzieht sich demnach in gänzlich verschiedener Weise.

Aus der Tatsache, daß dieser eine Sinn aus einer Mehrheit sensibler Elemente sich zusammensetzt, geht somit hervor, daß das Sehen von Rot und das Sehen eines Hauses zwei ganz verschiedene Arten des „Sehens" sind, daß „Rot" und „Haus", Farbe und Gestalt in verschiedenem Sinne Gegenstand des Gesichtssinnes sind. Daß die elementare Empfindung einerseits und die daraus resultierende Gestalt als Empfindungskomplex anderseits wohl auseinanderzuhalten sind, ergibt sich also aus einer schlichten Betrachtung des konkreten Sehaktes.

Aus derselben Betrachtung folgt gleichzeitig etwas für unsere Frage ganz Entscheidendes, nämlich die Feststellung, daß das Sehen nach der Absicht des Schöpfers, der das Auge gebildet hat, ein „Abbilden" in einem ganz bestimmten Sinne ist. Wie bemerkt, ist es nämlich durchaus nicht gleichgültig, in welchem Sinne der Abbildungscharakter des sinnlichen Erkennens ver-

standen wird. Auf der ersten Stufe des sinnlichen Erkennens, bei der einfachen Empfindung, haben wir zwischen Reiz und Erlebnis bloß das Verhältnis von Ursache und Wirkung, ein Entsprechen von Symbol uud Symbolisiertem; erst auf der zweiten Stufe, beim Erfassen der Gestalt in der Mehrheit der Empfindungen hat es einen Sinn, von einem Abbild zu reden. Damit ist gleichzeitig sowohl der physiologischen Betrachtungsweise Genüge getan, die den Abbildungscharakter auf der ersten Stufe verbietet, als auch dem erkenntnistheoretischen Realismus, der auf der zweiten Stufe zu seinem Rechte kommt.

3. Diese Behauptung, daß der Symbolcharakter der ersten Stufe mit dem Abbildungscharakter auf der zweiten Stufe vereinbar sei, wird vermutlich beim natürlichen Realismus immer noch auf Widerspruch stoßen. Um diesem zu begegnen, wollen wir auf das Wesen des Abbildes näher eingehen. Wir nennen sowohl die im geistigen Urteil enthaltene Wahrheit als auch den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung ein Abbild des Gegenstandes. Hier sprechen wir nur vom Abbild in diesem letzteren Sinne. An jedem Abbild, das der sinnlichen Ordnung angehört, ist ein Zweifaches zu unterscheiden: die Bildelemente und die durch diese dargestellte Gestalt. Die Bildelemente sind z. B. die Steinchen bei einem Mosaikbild, die geschwärzten Bromsilberkörnchen bei einem Lichtbild. Diese Elemente sind bei jedem Bilde so angeordnet, daß sie den abgebildeten Gegenstand *der Gestalt nach* wiedergeben. Diese Gestalt ist eine Einheit höherer Ordnung, die durch die Mehrheit der Bildelemente dargestellt wird. Die abzubildende Gestalt bestimmt zum vornherein den Ort der einzelnen Bildelemente; nicht aber ist die Form und Beschaffenheit dieser Bildelemente durch die abzubildende Gestalt zum vornherein festgelegt. Es ist zum Zustandekommen des Bildes nur erfordert, daß die Bildelemente sich gegenseitig voneinander abheben und daß sie örtlich richtig angeordnet sind; im übrigen ist ihr Aussehen und ihre Beschaffenheit vollkommen belanglos. Beispiele mögen dies veranschaulichen. Das positive photographische Lichtbild gibt genau denselben Gegenstand, dieselbe Gestalt wieder wie das negative, obwohl die Beschaffenheit der entsprechenden Bildelemente eine geradezu entgegengesetzte ist. Wenn es dem Maler nur auf die Wiedergabe der Gestalt ankommt, so kann er denselben Gegenstand unter Anwendung jeder beliebigen Technik in jeder gewünschten Farbe wiedergeben. Das gewöhnliche positive Lichtbild bleibt ein treues Abbild des Gegenstandes, obwohl es ein vollkommen buntes Objekt (rot-gelb-grün-blau) in den neutralen Farben (schwarz-grau-weiß) wiedergibt. Niemand wird wegen dieser qualitativen Änderung der Bildelemente die Treue der Gestalt bezweifeln. Die Gestalttreue kann also auch unter Preisgabe der Farbentreue gewahrt werden.

An Hand dieser Beispiele lassen sich nun die *Bedingungen einer treuen Abbildung der Gestalt* ableiten. 1) Die Bildelemente müssen sich qualitativ voneinander abheben, m. a. W. die einzelnen Farbenpartien im Gesichtsfeld müssen sich qualitativ voneinander unterscheiden; die Gestalt ist der Inbegriff der Farben*differenzen*; ein gleichmäßig farbiges Gesichtsfeld läßt keine Gestalt hervortreten. 2) Die örtliche Lage der Bildelemente wird zum vorneherein bestimmt durch den abzubildenden Gegenstand. 3) Nicht aber wird durch diesen das Aussehen und die Beschaffenheit der Bildelemente bestimmt; dies bleibt vielmehr der freien Wahl des Künstlers überlassen.

4. Dieses Gesetz von der Belanglosigkeit der Beschaffenheit der Bildelemente und von ihrer objektgebundenen örtlichen Lage ist nun zu übertragen auf den Akt des Sehens. Voraussetzung des Bewußtwerdens einer Gestalt ist die Tatsache, daß verschiedenartige Lichtstrahlen unsere Netzhaut treffen und die entsprechenden Netzhautzellen verschieden darauf reagieren. Die entsprechende örtliche Zuordnung zwischen Netzhautreaktion und abzubildendem Gegenstande ist dadurch gewährleistet, daß in unserem, als photographische Kamera gebauten Auge die Lichtstrahlen so gebrochen werden, daß sie auf der Netzhaut ein vollkommen gestalttreues Abbild entwerfen. Diese Treue der Gestalt bleibt gewahrt ohne Rücksicht auf die Art der Reaktion in den Netzhautzellen; oder noch klarer ausgedrückt: es ist belanglos, ob diese bestimmte Art der Lichtschwingung diese oder jene Reaktion auslöse, wofern nur dieselbe Schwingung immer dieselbe Reaktion auslöst. Wie wir früher feststellten, kann der Künstler eine bestimmte Technik und Farbe in freier Wahl bestimmen unbeschadet der Gestalttreue. So hat auch beim Sehakt die Natur, bzw. der Schöpfer einer bestimmten Lichtart eine bestimmte Netzhautreaktion ein für allemal frei zugeordnet, weshalb die Art dieser Reaktion nicht nur vom Objekt bestimmt wird.

5. Ein Punkt von entscheidender Bedeutung ist hier nicht zu übersehen. Etwas sorglos bemerken bisweilen die kritischen Realisten, das Farbenerlebnis sei „subjektiv". Dies ist dahin zu berichtigen, daß die örtliche Lage der Farben im Gesichtsfeld nicht „subjektiv" ist, nicht vom Subjekt bestimmt wird, sondern vom Objekt; subjektiv sind die Farben auch in dem Sinne nicht, als ob es ganz dem Belieben des Subjektes anheimgegeben wäre, daß auf eine bestimmte Schwingung die Netzhautzellen bald so, bald anders reagieren. Subjektiv ist das Farbenerlebnis nur insofern, als die Netzhautreaktion auf eine bestimmte Schwingung (bzw. die Empfindung als Antwort auf einen bestimmten Netzhautvorgang) nach einem im Subjekte liegenden, feststehenden Gesetze verläuft. Damit wird aber das Farbenerlebnis nur in bezug auf seine Beschaffenheit subjektiv, entsprechend dem oben erwähnten Gesetze von der Belanglosigkeit der Beschaffenheit der Bildelemente. Das Farbenerlebnis ist also nicht schlechthin subjektiver Natur, sondern nur unter einer bestimmten Rücksicht, unter anderem Gesichtspunkt ist es durch das Objekt bestimmt: und gerade dieser letztere Umstand „rettet" unsere ganze erkenntnistheoretische Situation: die durch das Objekt bestimmte örtliche Lage im Verein mit der feststehenden Verkettung von Lichtschwingung, Netzhautreaktion und Empfindung geben den im Empfindungskomplex hervortretenden Farbendifferenzen (= der Gestalt) den objektiven Charakter.

Im Gegensatz zur bisherigen Behandlungsweise unseres Problems durch die kritischen Realisten und veranlaßt durch die schlichte Betrachtung des Sehaktes müssen wir also bei der Abgrenzung des Objektiven vom Subjektiven die Unterscheidung noch eine Stufe weiter treiben: das einfache Farbenerlebnis ist nicht schlechthin subjektiv, das Gestalterlebnis aber objektiv — sondern das einfache Farbenerlebnis ist seiner Qualität nach vom Subjekte, seiner örtlichen Lage nach vom Objekte bestimmt. Und gerade hieraus folgt die Objektivität der Gestalt als des Inbegriffes der Farbendifferenzen. Da nur die Differenzen der Farben in die Gestalt eingehen, nicht aber ihre subjektiven

Qualitäten, so vermögen diese auch nicht den gegenständlichen Wert der Gestalt in Frage zu stellen.

Die bisherigen Überlegungen zusammenfassend können wir sagen: Farbe und Gestalt sind relativ unabhängig voneinander. Ihre Unterscheidung ist keine willkürliche, sondern sie beruht auf dem komplexen Bau und der komplexen Tätigkeitsweise unseres Sehorganes. Farbe und Gestalt können deshalb nicht bloß, sondern sie müssen erkenntniskritisch verschieden beurteilt werden. Damit haben wir unter Wegräumung verschiedener Mißverständnisse die Lockesche Unterscheidung aus der Natur der Sache abgeleitet und mußten dabei dem natürlichen Realismus ein gewisses Zugeständnis machen.

6. Unsere Überlegungen galten bisher nur dem Gesichtssinn. Es erhebt sich nun die Frage, ob und wie weit wir unsere Ergebnisse auch auf die übrigen Sinne übertragen können. Wie schon erwähnt, wird von vielen Autoren nur den sog. höheren Sinnen die Fähigkeit zugesprochen, Wahrnehmungen von objektivem Werte zu vermitteln; die niederen Sinne dagegen bringen nach ihnen bloß subjektive Affektionen zum Bewußtsein.

Auch auf diese Frage läßt sich die Antwort nur geben auf Grund des Baues und der Tätigkeitsweise jedes einzelnen Sinnes. Nur wenn ein Sinnesorgan ähnlich gebaut ist wie das Auge, gilt alles früher Gesagte auch von ihm, d. h. wenn wir bei einem bestimmten Sinne die beiden Stufen des sinnlichen Erkennens gegeben haben, wenn er uns durch eine Mehrheit von Empfindungen Gestalten vermittelt. Dies trifft nun grundsätzlich bei allen Sinnen zu, wenn auch nicht in derselben Weise wie beim Gesichtssinn. Bau und Tätigkeitsweise sämtlicher Sinne sind nämlich dieselben. Jedes Sinnesvermögen gibt quantitative, bzw. qualitative Abstufungen der Reize durch eine Abstufung der physiologischen Reaktion an das Bewußtsein weiter als differenzierten Empfindungskomplex. Zuzugeben ist allerdings, daß nicht alle Sinne dieselbe ausgedehnte Möglichkeit besitzen, Empfindungsdifferenzen, Gestalten von gegenständlichem Werte zu vermitteln wie der, man möchte sagen, raffiniert ausgebildete Gesichtssinn. So kann der Geruch gleichzeitig bloß eine einzige Qualität, z. B. Rosenduft wahrnehmen und kann uns daher auf diese Weise keine „Geruchsgestalt" von gegenständlichem Werte vermitteln.

Wir müssen daher hier unsere Aufmerksamkeit auf eine bisher vernachlässigte Tatsache lenken. Es wurde oben festgestellt, daß ein „Bild" eine Gestalt sei, die durch eine Mehrheit von qualitativ verschiedenen Elementen zustandekommt. Diese Mehrheit kann nun ein Nebeneinander oder ein Nacheinander der Elemente sein. Bei einem Mosaikbild sind die Steinchen nebeneinander, bei einer Melodie die Töne nacheinander. Die Mosaikdarstellung ist ein räumliches, die Melodie ein zeitliches Bild. Nur wenige Sinne sind dank des eigenartigen Baues ihres Nervenapparates imstande uns räumliche Gestalten zu vermitteln; aber alle Sinne ohne Ausnahme sind imstande zeitlich nacheinander uns verschiedene Empfindungsqualitäten zum Bewußtsein zu bringen, denn das Nacheinander, die Zeitlichkeit, ist eine Eigentümlichkeit des geschöpflichen Bewußtseins überhaupt und die einzelnen Sinne sind ja nur verschiedene „Ausschnitte" dieses Bewußtseins. Grundsätzlich sind daher alle Sinne imstande, zeitliche Gestalten von objektivem Wert zu vermitteln. Eine Melodie ist eine solche zeitliche Gestalt von gegenständlichem Werte, wie bereits bemerkt wurde. Sie bleibt dieselbe, in welcher

Stimmlage sie auch gesungen, mit welchem Instrumente sie auch gespielt werde. So belanglos der Farbenton für die visuelle Gestalt, so gleichgültig ist die Tonfarbe für die akustische Gestalt. Wir haben hier einen neuen Sonderfall des Gesetzes von der Belanglosigkeit der Gestaltelemente. Wie die visuelle Gestalt der Inbegriff der Farbendifferenzen ist, so stellt die Verschiedenheit der aufeinander folgenden Schwingungszahlen die akustische Gestalt dar. Wollen wir unserem Problem gerecht werden, so müssen wir den Begriff des Abbildes, den wir an einer zweidimensionalen Mannigfaltigkeit gewonnen haben, auch auf andersgeartete Mannigfaltigkeiten übertragen, auch wenn wir auf die gewohnte Anschaulichkeit verzichten müssen.

Wie bereits bemerkt, steht den niederen Sinnen nicht derselbe Reichtum an Gestaltelementen und Empfindungsqualitäten zu Gebote wie den höheren und somit nicht dieselbe ausgedehnte Möglichkeit objektiver Gestaltswahrnehmung; aber grundsätzlich verdienen darum die Wahrnehmungen der niederen Sinne nicht eine andere erkenntniskritische Wertung als jene der höheren Sinne. Gewiß sind Rosen- und Veilchenduft subjektive Geruchsqualitäten, aber die Verschiedenheit dieser Empfindungen, deren ich im Nacheinander der beiden Empfindungen inne werde, ist ein objektiver Sachverhalt. Die Lockesche Abgrenzung der primären und sekundären Qualitäten muß daher wenigstens grundsätzlich auf alle Sinne ausgedehnt werden.

3. WEITERE ERGEBNISSE

1. Oben wurde angedeutet, daß die Scholastiker gewohnt sind, die primären Qualitäten dem *sensibile commune*, die sekundären dem *sensibile proprium* gleichzusetzen. Hart wird nämlich nur gefühlt, Rot nur gesehen; die runde Form dagegen wird gefühlt und gesehen. Danach würde also diese scholastische, bzw. aristotelische Unterscheidung der Lockeschen genau entsprechen und könnte sie daher ersetzen.

Diese Gleichsetzung erweist sich aber bei näherem Zusehen als unhaltbar. Die runde Form ist deswegen eine objektiv zu wertende Gegebenheit, weil sie wahrgenommen wird mittels einer Mehrheit von Farbenempfindungen (Tastempfindungen), die sich wegen ihrer Verschiedenheit voneinander abheben; nicht aber deswegen, weil wir sozusagen zufällig mit zwei verschiedenen Sinnen ausgestattet sind, durch die wir dieselbe räumliche Gestalt übereinstimmend wahrnehmen können. Auch wenn alle Menschen des Tastsinnes entbehrten, bliebe der gegenständliche Wert der visuellen Gestalt gewahrt. Gewiß ist der Umstand, daß wir die Körpergestalt durch zwei verschiedene Sinne übereinstimmend wahrnehmen, erkenntnistheoretisch sehr bedeutsam; aber nicht diesem Umstande ist der objektive Wert der Gestaltwahrung zu verdanken. Sonst wäre es freilich bei allen übrigen Sinnen um den gegenständlichen Wert der Wahrnehmung geschehen: eine Folgerung, die viele Vertreter des natürlichen Realismus mit der Lehre Lockes fälschlicherweise verbunden glauben, weshalb sie vor ihr zurückschrecken. In diesem Falle hätte z. B. auch eine zweidimensionale, flächenhafte Gestalt keinen objektiven Charakter mehr. Dann hätte es also keinen Sinn, unseren Reisepaß mit unserem Lichtbild zu versehen, da dieses ja nicht mehr ein Ausweis von objektiver Gültigkeit wäre. Die Gestalt auf dem Lichtbild kann nämlich nur sehend, nicht tastend erkennt werden. Das Tastfeld ist der dreidimensionale

Raum, das Gesichtsfeld dagegen (an und für sich) die zweidimensionale Fläche. Während das *sensibile commune* immer eine primäre Körpereigenschaft ist, ist dagegen nicht jede primäre Eigenschaft ein *sensibile commune*, ein Gegenstand der Wahrnehmung mehrerer Sinne. Der Grund, warum es möglich ist, dieselbe Eigenschaft mit mehreren Sinnen übereinstimmend wahrzunehmen, ist freilich ihr gegenständlicher Charakter. Aber umgekehrt ist es doch nicht notwendig, daß eine Eigenschaft von zwei Sinnen wahrgenommen werde, um als objektiv gelten zu können. Die Natur pflegt nämlich alles auf die einfachste Art zu erreichen. Der Wirrwarr und die Mißverständnisse in unserer Frage sind z. T. gewiß auch durch diese voreilige Gleichsetzung der Aristotelischen und der Lockeschen Unterscheidung verschuldet worden. Schon die Überlegung, daß Aristoteles das Problem in seiner heutigen Zuspitzung noch nicht kannte, hätte davon abhalten sollen, eine in ganz anderem Zusammenhang und für ganz andere Zwecke aufgestellte Unterscheidung für unsere Frage heranzuziehen.

2. Bisweilen stellt man den natürlichen und den kritischen Realismus einander gegenüber als „Abbildungstheorie" und „Wirkungstheorie". Diese Ausdrucksweise mag ihre praktischen Vorzüge haben; grundsätzlich aber wäre dagegen einzuwenden, daß sie die Position des kritischen Realismus von vornherein schwächt. Denn nach beiden Ansichten ist das sinnliche Erkennen ein Abbilden, nicht nur nach der „Abbildungstheorie". Während aber der natürliche Realismus schon die einfache Empfindung als Abbild betrachtet, sieht der kritische Realismus nur in der durch den Empfindungskomplex zum Ausdruck gebrachten Gestalt ein Abbild. Weil nun, wie aus unserer obigen Analyse hervorgeht, bei jedem Abbild in der sinnlichen Ordnung die qualitative Beschaffenheit der Bildelemente belanglos ist und der freien Wahl unterliegt, deshalb ist die als Wirkungstheorie bezeichnete Auffassung die einzig mögliche und zuende gedachte Abbildungstheorie.

3. Was unsere Sinne nach der Absicht des Schöpfers leisten sollen, kann nur unter Berücksichtigung der Anatomie und Psychologie der Sinnesorgane entschieden werden. Daraus geht aber hervor, daß die einzelnen Sinnesvermögen uns nur Gestalten, nicht aber Einzelempfindungen von objektivem Werte vermitteln wollen und vermitteln können. Es geht daraus hervor, daß der subjektive Charakter der Empfindungsqualitäten zur grundsätzlichen Ausrüstung des sinnlichen Erkenntnissubjektes gehört.

Die Scholastik ist ja gewohnt, auch auf dem Gebiete des geistigen Erkennens das subjektive Moment zu bejahen. So unterscheiden wir beim Allgemeinbegriff den objektiven Inhalt von der subjektiven Form der Allgemeinheit. Jeder sieht, daß auch hier die Subjektivität der Form dem gegenständlichen Wert des Begriffsinhaltes keinen Abbruch tut. Wir machen ferner die Erfahrung, daß alle unsere unanschaulichen geistigen Überlegungen von anschaulichen sinnlichen Vorstellungen begleitet werden. Diese Vorstellungen erleichtern uns das abstrakte Denken, ja sie ermöglichen dieses eigentlich erst. Und doch sind sie nicht Zweck, sondern Mittel und „Krücke" unseres geistigen Denkens. Genau so ist auch beim sinnlichen Erkennen die subjektive Qualität der Einzelempfindung das notwendige Mittel, das uns den Zweck des sinnlichen Erkennens, das Innewerden der objektiven Gestalt, erst ermöglicht.

REZENSIONEN

Josef Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitet von Michael Gierens S. J. I. Bd., 9. Aufl. gr. 8° (591 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 8·–, geb. M 10.—.

Der kürzlich allzufrüh dahingeschiedene Dogmatiker von St. Georgen, Michael Gierens S. J., hat noch die 9. Aufl. des 1. Bandes des Lehrbuches von Pohle besorgt und durch wertvolle Ergänzungen und Verbesserungen den Wert und die Brauchbarkeit dieses weit verbreiteten Schulbuches bedeutend erhöht. Die Vorzüge dieses Werkes wurden in dieser Zeitschrift zu wiederholten Malen rückhaltlos anerkannt; vgl. 28 (1904) 347–54; 30 (1906) 320–23; 36 (1912) 603; 48 (1924) 282; 55 (1931) 653 f.; 56 (1932) 631; 57 (1933) 632 f. Die Neubearbeitung durch G. hat das Buch in didaktischer wie buchtechnischer Hinsicht zum führenden Lehrbuch der Dogmatik im deutschen Sprachgebiet gemacht. Deshalb ist es verständlich, daß auch der Fachtheologe jede neuerscheinende Auflage interessiert zur Hand nimmt und gerne bereit ist, Winke für weitere Verbesserungen zu geben; man muß gerade beim Pohle. schen Lehrbuch mit großer Anerkennung hervorheben, daß solche Winke dankbar zur Kenntnis genommen und verwertet wurden; möge der neue Herausgeber in derselben Weise an der Vervollkommnung des Buches weiter arbeiten. Ihm diese Aufgabe in etwa zu erleichtern, ist der eigentliche Zweck dieser ausführlichen Besprechung. Wir geben zunächst einige Bemerkungen von mehr untergeordneter Bedeutung, um dann auf einen Punkt hinzuweisen, in dem eine eigentlich fehlerhafte Darstellung vorliegt.

Die Erweiterung des einleitenden Teiles durch eine kurze Darstellung der Lehre über die dogmatischen Erkenntnisquellen und einer Übersicht über die Geschichte der Dogmatik beseitigt einen wesentlichen Mangel des Lehrbuches.

Die Frage nach dem Gegenstand der Theologie wird in einigen wenigen Zeilen in der Weise erledigt, daß gesagt wird, das Hauptobjekt der Dogmatik sei „Gott als solcher", „also weder Christus . . . noch die Kirche" (19). Da neuerdings gerade die Frage nach dem Subjekt der Theologie immer wieder aufgeworfen wird, wäre es wohl berechtigt, einen eigenen Punkt über das Objekt und Subjekt der Theologie einzufügen. — Ebenso erwartet der Leser bei Behandlung der Fundamentaltheologie (25) etwas über die *praeambula fidei*, die *motiva credibilitatis* und *credenditatis*. — Aus der Bedeutung des kirchlichen Lehramtes als aktiver Tradition (52 f.) hätten die Folgerungen für die Methode der dogmatischen Forschung und des dogmatischen Unterrichtes sichtbar gemacht werden müssen; vgl. dazu B. Durst O. S. B., Zur theologischen Methode: Theol. Revue 26 (1927) 297–313. 361–372. Aus dieser Erwägung heraus wäre es zu empfehlen, daß der Herausgeber statt der einfachen Angabe des theologischen Wertes, wenn irgendmöglich ein eigentliches *argumentum ex magisterio Ecclesiae*, ähnlich wie es F. Diekamp in den neuen Auflagen seines Lehrbuches tut, durchführen würde. — Bei den „Lehrvorlegungen der Kirche" (75) erwartet man etwas über die Verpflichtungskraft des Syllabus und anderer päpstlicher Enuntiationen neuerer Zeit; ebenso wäre unbedingt einiges über die Lehrautorität der römischen Kongregationen zu sagen; vgl. Th. Granderath S. J., Die Machtvollkommenheit der römischen Kongregationen bei Lehrdekreten: ZkTh 19 (1895) 623—50. — In der Literatur zur Übersicht über die Geschichte der dogmatischen Theologie (79 f. 89) fehlt die noch immer sehr wertvolle „Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil" von Karl Werner, München 1866. — In der Allgemeinen Gotteslehre müßten einige Partien schon noch einer größeren Vollkommenheit zugeführt werden; so müßte z. B. bei der Unveränderlichkeit Gottes (225 f.) doch auf die wichtige Unterscheidung von der physischen und der moralischen Unveränderlich-

keit aufmerksam gemacht werden; vgl. F. Mitzka S. J., Der philosophische Beweis für die moralische Unveränderlichkeit Gottes: ZkTh 59 (1935) 57—72. — Der Ausdruck „Trias" kommt nach den neuesten Forschungen nicht erst bei Theophilus von Antiochien vor, sondern bereits bei Clemens von Alexandrien (Exc. ex Theod. 80,3; vgl. G. L. Prestige, God in patristic thought [1936] 93 f.) (301). — Das in ZkTh 55 (1931) 654 gerügte Versehen ist glücklicherweise richtiggestellt (447). — Die Ausführungen über den *finis Dei creantis* und der Schöpfung (452—56) würden viel an Klarheit und Schönheit gewinnen, wenn sie nach Thomas von Aquin vorgelegt würden; J. Stufler S. J. hat die Ansicht des hl. Thomas, die durch Lessius und die späteren Scholastiker leider verlassen und durch eine nicht nur mißverständliche, sondern in einigen Punkten geradezu falsche Darlegung verdrängt wurde, in das volle Licht gestellt (Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den Endzweck des Schöpfers und der Schöpfung: ZkTh 41 [1917] 656—700). L. Lercher S. J. hat sie bereits in sein Lehrbuch aufgenommen und in Thesenform vorgelegt (Institutiones Theologiae Dogmaticae II, ed. 2 [1934] 355—362). Ebenso findet sich eine kurze, aber übersichtliche Darstellung in H. Noldin-A. Schmitt, De Principiis, ed. 23 (1935) 16—19. Neuerdings hat E. F. Sutcliffe S. J. den Aufsatz Stuflers in einem eigenen Büchlein ins Englische übertragen: Why God created the world or the purpose of the creator and of creatures. A study in the teaching of St. Thomas Aquinas, Stanbrook 1937. — Im Kapitel über das Hexaemeron (461—71) müßte gerade heute eine eingehendere dogmatische Erklärung der Entscheidungen der Bibelkommission geboten werden.

Die Sache, auf die wir nun eingehender zu sprechen kommen, nimmt zwar nicht eine zentrale Stellung im Ganzen der Theologie ein, trotzdem aber ist sie insofern von großer Bedeutung, weil sie von Vätern und Scholastikern immer ausführlich erörtert wurde und für die richtige Auffassung des paradiesischen Menschen und des Standes der gefallenen bzw. reinen Natur von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit ist. Eine Korrektur scheint uns gerade hier deshalb notwendig zu sein, weil auch in anderen neueren Darstellungen eine Abweichung von der allgemeinen Lehre zu bemerken ist. Es handelt sich um die Begriffsbestimmung der *concupiscentia* und damit auch des *donum integritatis*.

Pohle-Gierens gibt hier folgende Erklärung: „Es gibt im Menschen eine höhere und eine niedere Strebekraft: den Willen *(appetitus rationalis)* und die Sinnlichkeit *(appetitus sensitivus)*. Jede besitzt ihren eigentümlichen Güterkreis, der sie anzieht, aber auch ihre spezifischen Übel, welche sie abschrecken. Das sinnliche Strebevermögen kann nur Sinnliches, der Wille aber sowohl Sinnliches (z. B. sinnliche Lust) als Geistiges (Tugend, Ehre) begehren. Das Ungeordnete des sinnlichen Strebens liegt in seiner häufigen Rebellion gegen die Vernunft, bzw. den Willen, der das höhere geistige Gut durch das sinnliche gefährdet sieht und ohne Kampf nicht für sich zu retten vermag. Dazu kommt eine immanente Neigung des Willens selbst, das wahre Gut auszuschlagen und das scheinbare Gut (Sünde) dafür einzutauschen . . . Diese ungeordnete Neigung des Menschen zum Bösen heißt kurz Konkupiszenz, die am heftigsten in der *pars concupiscibilis* des niederen Seelenlebens sich geltend macht *(libido, gula)* und daher *per antonomasiam* von ihr den Namen erhalten hat. Allein auch die ungeordneten Strebungen der *pars irascibilis*, wie Zorn, Streitlust, Rachgier, Eifersucht usw., gehören ebenfalls zur Konkupiszenz im weiteren Sinne und waren in unseren Stammeltern durch das *donum integritatis* ebenso gebunden wie die bösen Regungen der fleischlichen Lust" (508). Ganz in diesem Sinne ist bereits der Titel dieses Abschnittes formuliert: „Die Stammeltern im Paradies waren durch göttliche Gnade frei von der bösen Begierlichkeit" (506).

Nicht viel verschieden von dieser Erklärung ist die, die gegeben wird von J. P. Junglas, Die Lehre der Kirche, Bonn 1937, 103: die Unversehrtheit der Seele bestand darin, „daß der erste Mensch nicht von der bösen Lust versucht werden konnte". Mehr positiv bestimmt J. das dahin, daß der erste Mensch

wohl „Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens und Freude an allem, was die Natur ergötzen kann", hatte; „aber diese Lust äußerte sich nicht in stürmischen und fordernden Leidenschaften, die sich auch gegen die Vernunft und Gottes Gebot durchsetzen. Auch das höhere geistige Streben war nicht mit dem Hochmut und seinen bösen Begleiterscheinungen belastet".

K. Fruhstorfer, Weltschöpfung und Paradies. Linz 1927, 62 beschreibt das *donum integritatis* positiv richtig, wenn er sagt: „es herrschte vollkommene Harmonie zwischen niederem und höherem Begehrungsvermögen"; in der Anwendung aber auf die geschlechtliche Begierlichkeit sagt er zumindestens ungenau: „es kamen ihnen vor dem Sündenfall deshalb, weil sie nackt waren, keine bösen Begierden in den Sinn". Ähnlich ders., Die Paradiesessünde, Linz 1929, 10. Sehr häufig ist in den theologischen Lehrbüchern und Abhandlungen von der „ungeordneten" oder „unordentlichen" Begierlichkeit die Rede; so z. B. Th. Specht, Lehrbuch der Dogmatik, hrsg. v. G. L. Bauer, 3. Aufl., Regensburg 1925, 282 f.; J. Kaup O. F. M., Die Menschheit unter dem Erbgesetz der Schuld: Theol. u. Glaube 29 (1937) 167 u. a. Auf dasselbe kommt es hinaus, wenn man, wie es Pohle-Gierens tut, von einer „Rebellion" spricht.

Nach dem, was H. Noldin-A. Schmitt von der aus der Erbsünde entstandenen Begierlichkeit sagt, würde sich eine ähnliche Begriffsbestimmung ergeben müssen. Diese Konkupiszenz bezeichne nämlich *pravam inclinationem appetitus (inferioris et superioris) . . ., qua homo fertur in ea, quae rectae rationi adversantur* (De principiis, ed. 23, Innsbruck 1935, 61).

Um nun näher aufzuzeigen, woran sich unsere Kritik eigentlich stößt, geben wir kurz eine klare Bestimmung des Begriffes der Begierlichkeit und dann des Begriffes der Freiheit von dieser Begierlichkeit.

Begierlichkeit kommt von Begehren; Begehren im strengsten Sinn besagt einen bestimmten Akt des sinnlichen Strebevermögens, insofern es sich auf ein *bonum sensibile absens* richtet; *‚delectabile in quantum . . . absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam'* (1—2, q. 30, a. 2, c). Außer diesem Akt unterscheidet Thomas noch zwei andere: *amor* und *delectatio*, woraus hervorgeht, daß nach der Scholastik unter der sog. *facultas appetitiva* sowohl das eigentliche Strebe- wie das Gefühlsvermögen verstanden wird. Der Name *concupiscentia* wird nun, weil sich gerade in seinem Akte das jedem Begehren charakteristische Moment, das *facere ad seipsum moveri* ausprägt, auf alle Akte des Strebevermögens übertragen, insofern sich dieses auf ein Gut richtet, in *quantum est delectabile secundum sensum* (1, q. 82, a. 5, c); davon sind verschieden jene Akte des Strebevermögens, die sich auf ein Gut beziehen *secundum quod est repulsivum et impugnativum eius* (ebd.); so unterscheiden die Autoren im sinnlichen Strebevermögen zwei Teile: die *pars concupiscibilis* und die *pars irascibilis*. Weil aber auch im irasziblen Begehren das Radikale das Streben nach einem Gute ist, ist es ohne weiters verständlich, daß man den ganzen *appetitus sensitivus* als *concupiscentia* bezeichnet (1, q. 82, a. 5, ad 1; 1—2, q. 30, a. 1, c); da aber der Mensch auch ein geistiges Strebevermögen besitzt, kann der Name ohneweiters zur Bezeichnung des geistigen Strebevermögens verwendet werden, indem ja alle Bezeichnungen schließlich dem Sinnlichen entlehnt werden müssen (1, q. 82, a. 5, ad 1; 1—2, q. 31, a. 6, ad 2). Unter Konkupiszenz verstehen wir daher zunächst alle Akte des sinnlichen und geistigen Strebens *(concupiscentia actualis)*; dann aber das Strebevermögen selbst *(concupiscentia habitualis)*.

Wir müssen ferner einen dreifachen Gebrauch des eben bestimmten Terminus *concupiscentia* unterscheiden: den psychologischen, den dogmatischen und den moralischen.

Nehmen wir ihn psychologisch, so verstehen wir darunter einerseits das Vermögen des Begehrens (Strebe- und Gefühlsvermögen; primär das sinnliche, sekundär das geistige), andererseits das Streben selbst d. h. die Akte des Strebevermögens nach jenen Momenten, die der inneren Wahrnehmung zugänglich sind; eine genaue Beschreibung geben die Psychologen. Uns kommt es bei dem psychologischen Aspekt auf ein Moment an, das in dem Charakter der Spontaneität gelegen ist; unter Spontaneität verstehen wir hier das, was wir mit dem Worte „spontan" auszudrücken pflegen: „von sich selbst", „ohneweiteres", im

Gegensatz zu „gewaltsam", „aufgezwungen". Wollen wir diesen Umstand beschreiben, so sagen wir so: wenn z. B. durch die sinnliche Erkenntnis ein Gut erkannt wird, dann tritt das Strebevermögen von sich aus in Tätigkeit, ähnlich wie ein Stein, dem die Unterlage entzogen wird, infolge der Schwerkraft spontan, d. h. ohneweiters zur Erde fällt. Spontaneität im strengen Sinn besagt aber noch ein Moment mehr, nämlich die Abhängigkeit von der Erkenntnis: *id quod procedit a principio interno cum cognitione.* Beide eben hervorgehobenen Merkmale finden sich auch bei den Akten des geistigen Strebens, wo den eigentlich freien Akten *(actus deliberati)* die unfreiwilligen vorhergehen müssen *(actus indeliberati).* Den freien Akten selbst kommen die beiden ebengenannten Momente zu, aber sie werden, weil sie überdies frei sind, doch gewöhnlich nicht spontan geheißen; weil sie eben zur Spontaneität noch ein weiteres Merkmal hinzufügen, wodurch diese selbst innerlich modifiziert wird und nur mehr analog mit jener der unfreiwilligen Akte übereinkommt. Die unfreiwilligen Akte sind notwendig, aber zugleich spontan. Im psychologischen und weitesten Sinne wird also die Konkupiszenz das sinnliche und geistige Streben (Akte und Vermögen) verstanden, unter Ausscheidung des freien Willens und seiner Akte.

Die dogmatische Betrachtungsweise geht von dem Spontaneitätscharakter aus und bestimmt ihn ausdrücklicher dahin, daß die Strebeakte der Überlegung und Freiheit vorauseilen und gegen die freie Willensentscheidung beharren oder wie Thomas sagt: *praevenientes judicium rationis et impedientes* (1, q. 95, a. 2, c). Damit ist jedoch kein ethisches Wert- oder Unwerturteil gefällt und der hl. Thomas vermeidet es auch, ein solches zum Ausdruck zu bringen; wo er ein solches gibt, hat er immer den gefallenen Zustand als solchen vor Augen, nicht aber den reinen Naturstand oder auch nur die bloße Natur des Strebens. B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I, 8. Aufl., Freiburg 1932, 284, beruft sich zwar auf den Aquinaten, der behaupte, die Konkupiszenz sei eine *deformitas* (1, q. 98, a. 2); aber dabei ist zu beachten, daß Thomas nicht einfachhin von der *deformitas* spricht, sondern von der *deformitas inordinatae concupiscentiae*; dieser beigefügte Genetiv muß nicht notwendig explikativ gefaßt werden, er kann auch determinativ, einschränkend erklärt werden; die *deformitas* kommt also nicht der Konkupiszenz schlechthin zu, auch nicht jener, von welcher Adam frei war, sondern eben jener, die wegen der Verletzung der *temperantia* sündhaft ist.

Im dogmatischen Sinne nennen wir die Konkupiszenz gewöhnlich „Begierlichkeit", während wir sie im psychologischen Sinne „Begehrung" oder „Begehren" heißen.

Der moralische Aspekt betrachtet das Strebevermögen und die Strebeakte zwar auch unter der Rücksicht, daß sie ein *impedimentum actuale* des sittlichguten Handelns sind, und berücksichtigt dabei eben das Moment der Einengung der Freiheit durch die Konkupiszenz; aber für gewöhnlich versteht man in der moralisch-aszetischen Betrachtungsweise unter Begierlichkeit schlechthin die böse Begierlichkeit, d. h. die Begierlichkeit in jenen Strebungen, die sich auf das sittlich Böse richten.

Worin besteht nun die Gabe der Integrität? In der Freiheit von der Konkupiszenz. Aber in welchem Sinne ist hier Konkupiszenz zu nehmen? Nach Pohle-Gierens könnte man vermuten, sie bestehe in der Freiheit von der Konkupiszenz im moralisch eingeengten Sinne, also von der bösen Begierlichkeit, wie es denn auch ausdrücklich so gesagt ist. In aszetischen Unterweisungen ist auch für gewöhnlich diese Erklärung zu finden.

Gegen diese Auffassung spricht jedoch schon rein *a priori* der Umstand, daß dann tatsächlich in jedem einzelnen Falle ein spezieller Eingriff Gottes notwendig gewesen wäre, was doch den paradiesischen Zustand zu einem merkwürdigen Dasein stempeln würde. Auch wäre eine solche Gabe nicht bloß *supra naturam*, sondern wohl auch *contra naturam*; denn einerseits würde der *appetitus*, der seiner Natur nach *indifferenter* von jedem Gut bewegt wird, von den sittlichbösen Objekten nicht bewegt, andererseits aber müßte er von den sittlich guten Gegenständen doch bewegt werden und das, obwohl die sinnliche Erkenntnis gar nicht imstande ist, eine Beziehung zum Sittlichen zu erfassen.

Der hl. Thomas (z. B. 1, q. 95. a. 2, c.) und mit ihm die Scholastiker (vgl. z. B. Suarez, De opere sex dierum 1. 3, c. 12; Opp. ed. André III, 247–56) fassen die Integrität so auf, daß sie die Freiheit von der Konkupiszenz nicht nur im moralischen, sondern auch im dogmatischen Sinne besagt; auch von der Konkupiszenz im psychologischen Sinne, insofern damit nichts anderes gesagt ist, als daß das Strebevermögen und seine Akte gelöst waren von der ihnen natürlichen Spontaneität; nicht jedoch besagt sie die Freiheit vom Begehrungsvermögen überhaupt, auch nicht die Freiheit von den Begehrungen und Strebungen schlechthin.

Die Integrität besagt also nicht bloß die Immunität von der bösen Begierlichkeit, sondern von der Begierlichkeit schlechthin (Begierlichkeit verstanden in einem gewissen Gegensatz zum Begehren).

Aus den gegebenen Erklärungen versteht es sich, daß wir die im Anfang zitierten Begriffsbestimmungen oder Begriffserklärungen nicht annehmen können; man wird es jetzt auch ohneweiters begreifen, daß wir nicht einverstanden sein können mit Bezeichnungen wie „unordentliche" Begierlichkeit — eher könnte man noch den Ausdruck „ungeordnete Begierlichkeit" zulässig finden (F. Egger, Enchiridion Theol. dogm. spec., ed. A. Mayer, 9. Aufl., Brixen 1928, 294), selbst nicht mit dem häufig gebrauchten Ausdruck, der die Prävenienz und Resistenz des sinnlichen Begehrens als „Rebellion" (H. Hurter S. J., Theol. dogm. Compend. II, ed. 12, Innsbruck 1907, 286) kennzeichnet, schon gar nicht aber mit Behauptungen, die in der Konkupiszenz ein „Übel" sehen wollen (B. Beraza S. J., Tract. de Deo elevante, Bilbao 1924, 144 ff., der freilich in der Erklärung wieder viele Einschränkungen macht).

Alle diese Ausdrücke besagen ja im Letzten, daß die Konkupiszenz etwas sei, was eigentlich nicht zu unserer Natur gehört, etwas, was sie entwürdigt, etwas was nicht sein sollte; dadurch aber wird, auch wenn die richtige Begriffsbestimmung beibehalten wurde, in Abrede gestellt, was gerade das wesentliche Moment der Konkupiszenz ausmacht.

Was ist nun die Ursache oder wenigstens der Anlaß dieser mißverständlichen Erklärungen? Sicher liegt eine Ursache in einer stark betonten moralisch-aszetischen Betrachtungsweise der Glaubensinhalte und der Natur überhaupt, die gerade im Verlauf des letzten Jahrhunderts allenthalben in den theologischen Unterricht und in die theologischen Lehrbücher Eingang gefunden hat. Ob nicht der Abwehrkampf gegen die Begierlichkeitslehre der Reformatoren, des Baius und Jansenius und vielleicht in besonderer Weise der Kampf gegen die nicht wenig verbreitete Lehre des Hermes die Theologen veranlaßt hat, eine möglichst sichere und zugleich eine vom Gegner zugegebene Position zu beziehen? Gewiß läßt sich gerade von der bösen Begierlichkeit sehr leicht zeigen, wie unvereinbar sie mit dem Urstand der Menschheit war, und ebenso läßt sich leicht beweisen, daß die Freiheit von dieser bösen Begierlichkeit eine besondere Gabe Gottes war, die durch die Erbsünde der Menschheit verloren gegangen ist. Aber heute, wo der Kirche der Vorwurf gemacht wird, ihre philosophische und theologische Anthropologie sei von einer manichäischen Grundhaltung her bestimmt oder durch eine Geringschätzung und Mißachtung des Natürlich-Menschlichen charakterisiert (vgl. G. S. Huber, Vom Christentum zum Reiche Gottes, Regensburg 1934, 71–84), wäre eine korrekte Darlegung gerade des Begriffes der Begierlichkeit und

damit der Gabe der Unversehrtheit keineswegs von einer nebensächlichen Bedeutung.

Innsbruck. Franz Lakner S. J.

Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. Hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart-Berlin 1936 ff., Kohlhammer. Subskriptionspreis je Lieferung M 1.—. Lateinische Werke: 1. Lieferung: *Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem.* Hrsg. u. übersetzt von Karl Christ und Joseph Koch. (S. 1—80 des kommenden dritten Bandes. Mit Einleitung und Abkürzungsverzeichnis). — 2. u. 3. Lieferung: *Collatio in Libros Sententiarum. Quaestiones Parisienses. Sermo die B. Augustini Parisius habitus. Tractatus super oratione dominica.* Hrsg. u. übersetzt von Jos. Koch, Bernh. Geyer u. Erich Seeberg (S. 1—128 des kommenden fünften Bandes). — 4. Lieferung: *Prologi in Opus tripartitum. Expositio libri Genesis. Expositio Libri Exodi secundum recensionem Codicis Amploniani fol. 181.* Eingeleitet u. hrsg. von Konrad Weiß (S. 1—80 des kommenden ersten Bandes). — Deutsche Werke: 1. u. 2. Lieferung: Meister Eckharts Predigten. Hrsg. u. übersetzt von Joseph Quint (S. 1—176 des ersten Bandes. Mit Einleitung und Abkürzungsverzeichnis).

Magistri Eckardi Opera Latina. Auspiciis Instituti S. Sabinae ad codicum fidem edita. Leipzig 1934 ff., Meiner. 1. *Super oratione dominica.* Ed. Raymundus Klibansky. 8° (XVII u. 17 S.) 1934. M 2.50. — 2. *Opus tripartitum. Prologi.* Ed. Hildebrandus Bascour O. S. B. (XI u. 40 S.) 1935. M 3.50. — 3. (13. Band der Gesamtausgabe) *Quaestiones Parisienses.* Ed. Antonius Dondaine. Commentariolum de Ecckardi magisterio adiunxit R. Klibansky. (XXXVII u. 58 S.) 1936. M 6.50.

Wir sind es dem Leser, den Verlagen, und am meisten der Sache selbst schuldig, hier einen kurzen Bericht zu geben über den derzeitigen Stand der beiden großen Unternehmungen, die sich der Herausgabe der Werke des Meister Eckhart widmen. Wenn man bedenkt, daß ganze Jahrhunderte diese Aufgabe vernachlässigt haben, freut man sich, daß nun gleich zwei Unternehmungen sich daran machen, dieses wahrhaft bedauernswerte Versäumnis eilends nachzuholen. Es ist nicht unsere Sache, zu untersuchen, wie es wohl dazu kam, daß das ersehnte Ziel einer kritischen Gesamtausgabe des Meisters auf zwei getrennten Wegen erreicht werden soll. Unsere kurze Bemerkung zu dieser Frage (ZkTh 59 [1935] 333 Anm. 1) hat keine der beiden Unternehmungen befriedigt und die führenden Gelehrten zu einem freundlichen Briefprotest veranlaßt. So möge denn die Frage nach der Priorität und nach dem Warum der getrennten Wege ganz verschwinden hinter der einzig wichtigen Frage nach dem wissenschaftlichen Wert und dem Nutzen für das Gesamtproblem Eckhart. Sicher falsch ist es aber, um das auch hier ausdrücklich zu vermerken, wenn man die Ausgabe des Sabinainstitutes als „kirchlich" der deutschen Ausgabe als einer „wissenschaftlichen" gegenüberstellt, wie das hier und dort geschehen ist. Beide Ausgaben wollen nur wissenschaftlich sein und nur so beurteilt werden. „Kirchlich" kann in diesem Fall immer nur heißen: rein geschichtlich, ohne jede Voreingenommenheit, das Bild des Meisters aus der bis ins Letzte kritischen Ausgabe seiner Werke erstehen zu lassen.

Aus der oben gegebenen Übersicht ersieht man, wie weit beide Ausgaben bis heute gediehen sind. Die Edition der deutschen Forschungsgemeinschaft ist dabei, wie man sieht, in einem gewissen Vorteil; den Herausgebern der Pariser Quästionen und der Vaterunsererklärung lagen die Editionen der Sabinaausgabe bereits vor, so sehr dabei nicht übersehen werden darf, daß gerade hier die beiden Herausgeber Geyer und Seeberg — also Namen, die mit der Eckhartforschung für immer verknüpft sind — aus eigenster, jahrelanger und unabhängiger Beschäftigung mit diesen Fragen heraus schreiben. Man wird unbefangen urteilen dürfen, daß die Editionstechnik der deutschen Ausgabe viel Wertvolles über die Sabinaausgabe hinaus zu bringen weiß — ganz abgesehen von der beigegebenen deutschen Übersetzung, die naturgemäß zunächst nur für den (zurzeit auch aus weltanschaulichen Gründen an Eckhart interessierten) deutschen Leserkreis in Betracht kommt; die Sabinaausgabe wird sich daneben im wissenschaftlichen Ausland den ihr gebührenden Platz sichern. Etwas anders liegt das Verhältnis in der beiderseitigen Ausgabe des Prologs zum *Opus tripartitum*. H. Bascour hat sich mit den literarkritischen Fragen dieses Prologs schon früher befaßt (1935) und darauf seine Edition aufgebaut. K. Weiß, der Herausgeber der Ausgabe in der anderen Reihe, stellt sich in wesentlichen Gegensatz zu Bascour — und, soweit wir es nach genauem Studium beurteilen können, mit vollem Recht. Die Lage der handschriftlichen Überlieferung verlangt unbedingt, nicht nur von einer *duplex redactio* (Bascour S. VII f.) der Handschriften zu sprechen, sondern im Text des Erfurter Codex (Amplonianus) eine erstmalige Fassung des Prologs und des Kommentars von Eckharts Hand selbst zu sehen, die dann, wiederum von Eckhart selbst, in allmählicher Weiterführung zu jener Gestalt geführt wurde, die in den anderen Codices als reiferes Werk vor uns liegt.

Über alles Lob erhaben sind endlich die beiden bisher erschienenen Lieferungen der Ausgabe der deutschen Predigten Eckharts. Hier erntet der entsagungsreiche Fleiß Josef Quints, der seit Jahren das unsäglich schwierige Feld der deutschen Eckhartüberlieferung bearbeitet, vollste Garben. Nicht, als ob nun durch diese Ausgabe alle Echtheitsfragen, über die Pfeiffersche Ausgabe hinaus, gelöst wären; im Gegenteil, Quint will mit seiner Ausgabe eher anregen als entscheiden. Aber man wird doch angesichts dieser wundervollen philologischen Treue in Hinkunft auf diese Ausgabe sein Haus bauen können. Quint hat, wo es immer möglich war, den Text in einem normalisierten oberdeutschen Mittelhochdeutsch gegeben, also mit Recht die dialekthafte Vielfalt der handschriftlichen Überlieferung in jener Form überwunden, die vermutlich dem Eckhartschen Deutsch am nächsten kommt. Im Sachapparat werden die Parallelen aus den lateinischen Schriften und die mit ertragreicher Mühe nachgewiesenen theologischen Quellen geboten.

Das abschließende Wort über beide Ausgaben kann jetzt noch nicht gesprochen werden. Wir freuen uns, daß „zwei Männer hinauf zum Tempel gingen". Und man soll die Heiligen bekanntlich nicht miteinander vergleichen. Wenn nur beide, in Deutschland und in der außerdeutschen wissenschaftlichen Welt, dem einen Ziel dienen: den Meister Eckhart zu zeigen, wie er war.

Daß man diesem hohen Ziel mit fast ungestümem Eifer entgegenstrebt und wie weit man von ihm trotz aller Mühe noch entfernt ist, zeigt ein Überblick

über die Eckhart-Literatur der zwei letzten Jahre. Wir bieten hier nur das Wichtigste und das für die diametral auseinanderstrebenden Wege, auf denen auch jetzt noch die Eckhartinterpretation geht, Kennzeichnende. Spreu und Weizen liegen auf der Tenne der Eckartforschung noch ungesondert beisammen. Und man kann, angesichts der Verwirrung, die von weltanschaulicher Voreingenommenheit hier angerichtet wurde, nur den einen Wunsch aussprechen: daß die Gelehrten, die sich, unbekümmert um den wissenschaftlichen Tageslärm, seit Jahren der unsäglich mühevollen Arbeit einer textkritischen Eckhartausgabe widmen, einmal auch „mit der Wurfschaufel in der Hand die Tenne reinigen". Hier wird vor allem die Ausgabe der lateinischen Schriften des Meisters ganzen Dienst an der Wahrheit tun. Eckhart ist und bleibt ein Schüler der thomistischen Scholastik, und wer davon nichts weiß und Eckharts lateinische Werke nicht lesen oder verstehen kann, der wird mit allem Scharfsinn nur ein Zerrbild des Meisters entwerfen.

Typische Werke dieser Art sind zwei Bücher, die aus dem Schüler des hl. Thomas einen Philosophen moderner Prägung machen: K. Oltmanns, Meister Eckhart (Frankfurt 1935, Klostermann; geb. M 8.50), die aus Eckhart einen Vertreter dialektischer Philosophie konstruiert, und B. Peters, Der Gottesbegriff Meister Eckharts (Hamburg 1936), der in Eckhart den ersten Vertreter des Idealismus (neukantianischer Prägung!) sieht, den Großen, der die „Scholastik gesprengt, die scholastische Ontologie überwunden hat". Man hat bei der Beurteilung derartiger Werke, die mit großem Ernst und viel Tiefsinn geschrieben sind, fast das Gefühl der Hilflosigkeit: jener Resignation, die einen bei dem Anblick überkommt, daß überhaupt so etwas total und wurzelhaft Falsches geschrieben werden kann. In die gleiche Gruppe gehören die Werke (wenn sie auch viel weniger ernst genommen werden müssen und manchmal eher einen ehrlichen Zorn auslösen können), die aus Eckhart einen Anwalt deutschgläubigen Frommseins machen. Hierher gehören: H. Schwarz, Ekkehart der Deutsche. Völkische Religion im Aufgang (Berlin 1935); J. W. Hauer, Der Kampf um Meister Eckhart (Stuttgart 1936); E. Bergmann, War Meister Eckhart ein Christ oder ein Deutscher? (Nordische Welt 3 [1935] 223 ff., 286 ff.). Sehr fragwürdig in Problemstellung und Ergebnissen ist endlich die Schrift von H. W. Schomerus, Meister Eckhart und Manikka-Vāšagar. Mystik auf deutschem und indischem Boden (Gütersloh 1936).

Wohltuend hebt sich gegenüber diesem Wirrwarr die ernste Forschung ab. Gewiß ist noch lange nicht alles gesagt zum Eckhartproblem mit der Feststellung, der Meister sei ein genuiner Schüler der Scholastik gewesen. Denn hier beginnt erst die brennende Frage: wodurch unterscheidet sich die seiner Lehre eigentümliche Form von allen anderen Lehrgebilden seiner Zeit und macht Eckhart doch zu dem Einzigartigen, der er immer bleiben wird? Zwei Wege führen der Lösung dieser Fragen näher. Der eine ist beschlossen in der stillen, bescheiden sich verbergenden Gelehrtenarbeit, der sich die Herausgeber der beiden obengenannten Textausgaben unterziehen; nur ein liebevolles Nachvollziehen der in den kritischen Anmerkungen niedergelegten Arbeit läßt uns den Wert dieser Ergebnisse für die kommende Lösung der Gesamtfrage Eckhart ahnen. Diese Arbeit wird begleitet und eingehender auseinandergelegt in einigen neuen Arbeiten: J. Koch, Kritische Bemerkungen zu H. Bascours neuer Ausgabe der Eckhart-Prologe (Zeitschr. f. Kirchengeschichte 55 [1936] 264 ff.); M.-H. Laurent, Autour du procès de Maître Eckhart. Les documents des Archives Vaticanes (Divus Thomas [Piacenza 1936] 331 ff. 430 ff.); Th. Schneider O. S. B., Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckharts (Berlin 1935). Für die Erkenntnis mancher noch nirgends gedruckter Eckhartzitate wertvoll ist die schöne und fleißige Schrift von J. Seitz, Der Traktat des „Unbekannten Mystikers" bei Greith. Ein Beitrag zur Eckhart-Forschung (Leipzig 1936, Meiner; M 5.50). — Der andere Weg sucht das Ziel durch die Darstellung einzelner besonders wichtiger und fördernder Fragen aus der Eckhartschen Theologie und Philosophie zu erreichen. Anregend ist dabei schon eine genauere Umschreibung der wichtigsten Fragestellungen, wie das versucht wird von J. B. Schoemann, Um die fruchtbarste Frage heutiger Eckhartforschung (Stimmen der Zeit 129 [1935], 1 ff.); von H. Lo-

ther, Meister Eckhart. Forschungsprobleme und Deutungsversuche (Evangelisches Missionsmagazin 79 [1935] 435 ff.), und endlich (nicht in allem zutreffend) O. Piper, Die Grundlagen der Eckhartschen Theologie (Theologische Blätter 14 [Jena 1935] 175 ff.). Schöne Durchblicke durch die Welt Eckhartscher Gedanken gewähren die Arbeiten von A. Dempf, Meister Eckharts deutsche Frömmigkeit (Süddeutsche Monatshefte 32 [1935] 272 ff.) und das Büchlein von J. Koch, Meister Eckhart (Die Kirche in der Zeitenwende), Paderborn 1935, Schöningh; ebenso der anregende Aufsatz des gleichen Forschers: Liturgie und Mystik, die Liturgie bei Meister Eckhart (Liturgisches Leben 2 [1935] 85 ff.), und der Aufsatz von M. Müller, Das Seelenfünklein in Meister Eckharts Lehrsystem und die Stellungnahme der Skotisten (Wissenschaft und Weisheit 2 [1935] 169 ff.). Eine hier und dort poetisch verklärte, aber im Ganzen ungemein treffsichere Zusammenstellung Eckhartscher Gedanken über die Gottesgeburt schenkt uns Lothar Schreyer, Die Gottesgeburt im Menschen. Gespräche um Meister Eckhart (Regensburg 1935, Pustet; M 2.50). Schön gefördert kann das volkstümliche und echte Verständnis des Meisters werden durch die anspruchslose Textauswahl: Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Schriften, ausgewählt und übersetzt aus dem Mittelhochdeutschen von G. Durstewitz (Paderborn 1936, Schöningh). Endlich sei hier ausdrücklich aufmerksam gemacht auf eine wertvolle Bereicherung der besonnenen und kritischen Eckhartforschung, die sich zwar ihrer Anlage und Entstehungszeit nach noch nicht ausdrücklich mit dem oben abgelehnten Werk von B. Peters befaßt, aber sachlich um so gründlicher mit dieser Entstellung der Eckhartschen Theologie ins Gericht geht: W. Bange, Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein. Dargestellt mit besonderer Berücksichtigung der lateinischen Schriften (Limburg a. d. Lahn 1937, Pallotiner). Der Verf. spricht sein Ergebnis mit diesen Worten aus: „Auf den Scholastiker Eckhart verzichten, heißt Eckhart preisgeben ... Aber das ist auch wahr: den Mystiker Eckhart nicht anerkennen wollen, ist ebenso falsch; man wird der besonderen Eigenart des Scholastikers Eckhart dann kaum gerecht.... Die Eigenart des Mystikers Eckhart ist die, daß er scholastischer Mystiker ist, der meilenweit entfernt ist vom Pantheismus“ (S. 281).

Wir sehen: es geht trotz aller Schwierigkeiten voran auf dem Gebiet der Forschung über Meister Eckhart. Noch lange nicht sind alle Fragen geklärt, gleich wie wir in Geduld die Vollendung der Textausgaben abwarten müssen. Auch die katholische Forschung hat noch nicht ihr letztes Wort gesprochen. Aber die Fundamente, auf denen sich einmal ein sicheres Gebäude erheben kann, wachsen verheißungsvoll empor. Wir sind in den zehn Jahren, seit O. Karrers großes Eckhartbuch erschien, um ein gutes Wegstück weitergekommen.

Innsbruck. Hugo Rahner S. J.

Joseph de Vries S. J., Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie (Mensch, Welt, Gott. Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen, hrsg. vom Berchmans-Kolleg in Pullach, Bd. 2). gr. 8° (VIII u. 304 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder.

Vorliegendes Werk ist der ersterschienene Band einer neuen Sammlung, die von den Philosophieprofessoren des Berchmans-Kollegs in Pullach bei München herausgegeben wird und die als eine Art Weiterführung des „Lehrbuches der Philosophie auf aristotelischer Grundlage“ von A. Lehmen gedacht ist. Vorliegender Band entspricht der „Kritik“ von Lehmen. Aber wieviel hat sich da zum Bessern geändert! Das zeigt sich besonders im ganzen Aufbau. Hatte Lehmen von der Existenz der Gewißheit, von den Erkenntnisquellen, vom Kriterium der Wahrheit und Gewißheit und endlich von der

Natur der Wahrheit und Gewißheit der Reihe nach gehandelt, so führt de V. in viel geschlossenerer und einheitlicherer Weise einen erkenntniskritischen Bau mit drei Stockwerken auf. Im ersten Teil „Möglichkeit wahrer und gewisser Erkenntnis überhaupt" wird in den Bewußtseinstatsachen und Gegebenheiten der einzig mögliche Ausgang der Kritik auch gegen die verschiedensten Bedenken aufgezeigt und zugleich der ganze Reichtum des intuitiven Erkennens, sei es in den Bewußtseinstatsachen, sei es in den ersten Prinzipien sichtbar gemacht. Der zweite Teil soll die Immanenz und damit die Enge des Bewußtseins sprengen, es wird die „Möglichkeit transzendenter Erkenntnis" nachgewiesen, nicht durch Berufung auf den natürlichen Realismus, sondern zunächst mehr versuchsweise von der Forderung der Natur unseres Verstandes und der menschlichen Wesensganzheit her, aber erst entscheidend durch die mittelbare Evidenz des Daseins bewußtseinsjenseitiger Wirklichkeit. Das, was so gerechtfertigt wird, sind die Zeitlichkeit der Welt, das fremde Ich, die Räumlichkeit, bzw. die Körperlichkeit der Welt. Auf diesen beiden Stockwerken ruht das dritte, die „Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis". Neben der Naturwissenschaft wird im Gegensatz zu den meisten scholastischen Lehrbüchern die Geschichtswissenschaft eigens gerechtfertigt. Den krönenden Abschluß bildet die Antwort auf die alte Frage von Kant: wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Mit dieser Inhaltsangabe sind freilich nur dürftige Andeutungen gemacht von dem reichen Inhalt des Werkes, das ausgezeichnet ist durch klare Problemstellungen, durch originelles Hineinnehmen und Verarbeiten alten scholastischen Gedankengutes, durch beständige Rücksichtnahme auf die gerade die heutigen Menschen angehenden Fragen, durch Herausarbeiten der Lebensnähe und Lebensbedeutung der einzelnen Probleme, durch die Aufgeschlossenheit für das Gute und Wahre anderer Philosophen, endlich durch wertvolle Literaturangaben bei fast jedem Kapitel.

Im großen und ganzen wird man de V. nur zustimmen können. Aber einige Bedenken sollen doch geäußert werden. Sie beziehen sich abgesehen von einigem Untergeordneten auf die vielleicht wichtigste Frage von den Universalien.

In der aristotelisch-thomistischen Lösung wird die Lösung gesehen (S. 73—78). Zwei Gedanken sind es, die diese Lösung besonders empfehlen: 1. Die Erkenntnisweise muß nicht notwendig der Seinsweise folgen; 2. die bekannte Lehre vom *intelligibile in sensibili*. Gegen ersteres ist nichts einzuwenden. Wie ich anderswo (Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin) ausführlich zeigen werde, liegt in diesem Grundsatz des Aquinaten eine vorzügliche Leistung. Auch gegen den Hauptgedanken der zweiten Lehre, das Schauen des universellen Inhaltes in den unmittelbaren Wirklichkeiten, kann man ernstlich nichts vorbringen. Aber der Ausdruck *intelligibile in sensibili* scheint mir nicht glücklich gewählt. Dieser Ausdruck scheint nahe zu legen, daß überhaupt jede Gegebenheit immer nur teilweise intelligibel, erkennbar wäre. Es wird dabei nicht klar unterschieden zwischen einem jeweils mir nicht vollständig Erkennbaren und der Erkennbarkeit bzw. Unerkennbarkeit in sich. Wird der Ausdruck also im ersten Sinn verstanden, so hat er gewiß einen guten Sinn. Wird er im zweiten Sinn genommen — und der Ausdruck für sich betrachtet legt zum wenigsten einen solchen Sinn nahe — so widerstreitet eine solche Annahme dem allgemeinen Gesetz: *Omne ens est verum*, ontologisch wahr, das heißt aber erkennbar. Ebenso ist es eine ungenaue und, wie mir scheint, unbegründete Sinngebung im Worte *sensibile*, wenn man darunter jede Gegebenheit, auch geistige Gegebenheiten wie die Willensakte (S. 75) versteht. *Sensibile* heißt nun einmal sinnlich gegeben, aber nicht geistig gegeben. Überrascht wird man noch mehr von der

geäußerten Ansicht, daß auch Thomas diesen Ausdruck in dem eben erklärten Sinn verstanden habe und daß die Einordnung dieser Lehre in den Hylemorphismus mit der erkennbaren Form und der unerkennbaren Materie nicht eine ursprüngliche, sondern eine „nachträgliche Einordnung in den systematischen Zusammenhang" gewesen sein soll (87). Es ist zwar edel gedacht und gehandelt, andere Philosopen und namentlich den hl. Thomas soweit möglich im besseren Sinn auszulegen. Allein das darf nicht auf Kosten der historischen Wahrheit geschehen. Welch zentrale Stellung aber der Hylemorphismus in der ganzen Erkenntnislehre des Aquinaten hat, soll ebenfalls in dem bereits angekündigten Werke gezeigt werden.

Ein weiterer Punkt, der einer Erklärung bedürftig ist, scheint die Unterscheidung von Formal- und Totalabstraktion zu sein, welch letztere verdächtigt wird, als ob sie überhaupt die Möglichkeit der Metaphysik nicht gewährleisten würde (S. 277—279). Es wird zwar von Neuscholastikern im allgemeinen, ohne Nennung eines bestimmten Namens gesprochen, die sich auf diesem Irrwege befänden, allein der Ausdruck Totalabstraktion ist m. W. erst von L. Fuetscher im Werke „Akt und Potenz" (Innsbruck 1933) geprägt worden. So dürfte dieser Vorwurf ihm und allen jenen gelten, die sich zur gleichen Lehre bekennen. Diese Auffassung wird so dargestellt, daß durch die Abstraktion immer mehr Merkmale weggelassen werden; das Ergebnis dieses Verfahrens seien dann Begriffe, die ein „konkretes Ganzes", zusammengesetzt aus Subjekt und Form enthalten. Und wenn dieses Subjekt oder der Gegenstand, wovon abstrahiert wird, Materie, ein materielles Subjekt ist, dann sei klar, daß dieses Verfahren nur zu immer allgemeineren Begriffen materieller Dinge führe. Mit materiellen Begriffsinhalten aber lasse sich selbstverständlich keine Metaphysik bauen. Dazu ist einiges zu bemerken. Die Totalabstraktion wird von ihren Vertretern mehr benannt nach dem *terminus a quo* als vom *terminus ad quem*, um mich so auszudrücken. Mit anderen Worten, man fragt nach der Verwirklichungsweise des Merkmals, das abstrahiert wird, im Einzelding, wovon abstrahiert wird. Da vertritt nun diese sogenannte Totalabstraktion die Anschauung: dieses Merkmal darf nicht, soll es ein echtes Universale sein, denkunabhängig einen Teil des Einzeldinges ausmachen. Im anderen Fall bekäme ich durch Abstraktion dieses Teiles entweder wiederum einen singulären Teil, ein Universale aber nur dann, wenn dieser betreffende Teil im Ding selbst ein Universale darstellte, was den Ultrarealismus involvierte. Leider ist de V. auf diese letzte wichtige Frage, soweit ich sehen konnte, nicht eingegangen. Faßt man aber die Totalabstraktion in diesem Sinne, dann folgt keineswegs, der in der Abstraktion dargestellte Inhalt besage das „konkrete Ganze", sondern eben bloß: er besagt eine Seite, ein Merkmal des Ganzen. Wenn man also auch vom Materiellen ausgeht und immer mehr abstrahiert, so kann man beispielsweise auch an diesem Materiellen den Begriff Substanz abstrahieren als den auch nach Thomas nächst höheren Gattungsbegriff und schließlich kann auch zum Begriff des Seienden und auch des Seins fortgeschritten werden. Sowohl bei dem Begriff Substanz wie bei dem des Seins handelt es sich aber um jene Begriffe, die an sich keine Unvollkommenheit besagen, die es vielmehr noch ganz offen lassen, ob sie in endlicher oder unendlicher Weise verwirklicht sind. Daß gerade diese Klasse von allgemeinen Begriffen oder analogen Begriffen, um genauer zu reden, von entscheidender Bedeutung für die Metaphysik sind, darin stimme ich de V. vollständig bei.

Die Totalabstraktion im angegebenen Sinne hindert aber auch nicht, von einem Teile, also von einer Form auszugehen und so etwa zu den Begriffen des Wirkens, der Erkenntnis, der Liebe im allgemeinen zu gelangen. Nur gilt auch hier wiederum: das, was abstrahiert wird, ist nicht im Ding selbst ein realer Teil des betreffenden Teiles des Ganzen, sondern ein Etwas, das den ganzen Teil, die ganze Form durchwirkt und durchdringt. Darum haben wir dann in diesem Fall Total- und Formalabstraktion in einem, freilich unter verschiedener Rücksicht. Nach de V. ist es die Formalabstraktion allein, die echte metaphysische Begriffe zutage fördert. Es darf aber doch bemerkt werden, daß nach Thomas jedenfalls in erster Linie auszugehen ist von den Körpern und nicht von den geistigen Formen des Erkennens und Wollens. Thomas sagt ausdrücklich: *Et ideo cum*

de huiusmodi (gemeint sind die immateriellen Dinge) *aliquid intellegimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata* (S. th. 1, 84, 7, ad 3). Damit ist aber klar, daß auch Thomas durchaus die Körpererkenntnis als Grundlage zur Abstraktion der „reinen Vollkommenheiten", namentlich des Seins, ansieht und daß, die ein gleiches behaupten, wenn auch nicht exklusiv, sich in guter Gesellschaft befinden.

Der neuen Sammlung, die mit diesem Band so glücklich begonnen wurde, Gottes Segen zum Geleite!

Innsbruck. Josef Santeler S. J.

Ferdinand Frodl S. J., Gesellschaftslehre. 8° (450 S.) Wien 1936, Hegner. Geb. M 20.—.

Das Buch nennt sich „Gesellschaftslehre". Es bietet aber in Wirklichkeit viel mehr als eine bloß natürliche Gesellschaftslehre, wie man auf den Namen hin vermuten möchte. Wir haben hier eine Gesellschaftstheologie, näherhin eine Gesellschaftsdogmatik vor uns. Das erhellt schon beim ersten Blick in das Inhaltsverzeichnis. Hier finden wir Überschriften wie: Die aus göttlicher Offenbarung erworbene Gesellschaftsauffassung der Juden, Die Vollendung der göttlichen Offenbarung durch das Christentum und deren Folgen für die Gesellschaft usw. Dasselbe ergibt sich auch aus der Einleitung. Hier heißt es unter anderem: „Im Lichte der Offenbarung ist dann die ganze Wirklichkeit zu betrachten, d. h. die Sittenlehre muß Moraltheologie sein" (S. 13). Schließlich unterbaut F. durch das ganze Buch hin seine Auffassungen und Anschauungen von der Theologie her. Darin liegt das Besondere dieses Werkes, und das ist auch das Merkmal, wodurch es sich von den übrigen Veröffentlichungen über den gleichen Gegenstand unterscheidet.

Es möge nun der Inhalt in den gröbsten Umrissen skizziert werden. F. holt weit aus. Zuerst wird Gesellschaft und gesellschaftliches Denken bei den Griechen und den Römern behandelt, dem dann die „aus göttlicher Offenbarung erworbene Gesellschaftsauffassung der Juden" gegenübergestellt wird. Im zweiten Teil legt F. dar, welche Folgerungen aus den geoffenbarten Glaubenslehren des Christentums sich für die Gesellschaft ergeben. Er beginnt mit den Anfängen der christlichen Gesellschaftsidee im apostolischen Zeitalter und zeigt dann, wie sie ihre lehrhafte Ausgestaltung im Augustinischen Gottesstaat gefunden hat. Im Glaubensgut des Christentums liegen die Kräfte, die zur Gestaltung einer wirklich einheitlichen Gesellschaft hätten führen können. Aber schon im frühen Mittelalter beginnen sich die auflösenden Wirkungen des Averroismus bemerkbar zu machen, dem dann später der Nominalismus folgt. Die Glaubensspaltung sprengt die Einheit. Von da an gehen neuzeitliche und christliche Gesellschaftsauffassung getrennte Wege. Das Aufzeigen der geistigen Hintergründe des gesellschaftlichen Lebens und Werdens ist ungemein reizvoll und lehrreich. Die Abschnitte des Buches von S. 180 ab sind dogmatisch-lehrhafter Art. Sie sind Untersuchung von Sein und Sache: Wesen und lebendige Wirklichkeit der Gesellschaft. Es wird hier dargestellt, welche Kräfte in und um den Menschen zur Bildung und Gestaltung der Gesellschaft drängen und welche Gliederung und welche Aufspaltung der Menschengesellschaft wir heute vor uns haben. Vielleicht wäre es gut gewesen, diese Aufteilung des Stoffes in einen geschichtlichen und in einen

lehrhaften Teil auch im Inhaltsverzeichnis äußerlich mehr zu kennzeichnen. So wie das Inhaltsverzeichnis jetzt aussieht, erweckt es den Anschein, als ob das ganze Buch rein geschichtlich wäre. Hier mag ein Versehen unterlaufen sein.

Wir müssen es uns versagen, auf alles einzugehen. Nur das Kernstück, „Das Wesen der Gesellschaft" (S. 196—215), soll etwas näher ins Auge gefaßt werden. Die scholastische Gesellschaftslehre unterscheidet in jeder Gesellschaft die *causa materialis* und die *causa formalis* als deren innere Wesensbestandteile. Auch F. verwendet diese Begriffe. Nach seiner Auffassung ist nun die *forma (quasi) physica* weder in der rechtlichen Verbundenheit, noch in der Willenseinigung, sondern in der geselligen Natur des Menschen zu suchen (vgl. S. 199 f.). Seine Lehre ist wohl in den folgenden Sätzen am besten zusammengefaßt: „Die Einheit der Vielen ist somit in der Seinsgrundlage der Willenseinigung zu suchen, das ist im einheitlich gleichen Wesen. Die forma der Gesellschaft, d. h. ihr Bestimmungsgrund, ist die von den Vielen getragene einheitlich gleiche Natur" (S. 202). Hinsichtlich der Lehre von der *causa formalis* der Gesellschaft ist auch eine andere Auffassung möglich und es möge gestattet sein sie zur Klärung der Frage hier kurz zu umreißen. Die gesellige Natur des Menschen ist wohl Voraussetzung und *causa efficiens* jeglicher Gesellschaft, sie dürfte aber nicht als deren *causa formalis* anzusprechen sein. Es ist richtig, daß die rechtliche Verbundenheit, die F. als überpersönliche Rechtshoheit hinstellt, nicht die *causa formalis* einer Gesellschaft sein kann (S. 199). Die rechtliche Verbundenheit im Sinne von überpersönlicher Rechtshoheit setzt in der Tat die Gesellschaft — also *causa formalis* und *causa materialis* in ihrer Vereinigung — schon voraus. Die *causa formalis* jeder Gesellschaft, in der Rechtshoheit sich findet, ist eben die rechtliche Verpflichtung aller auf das gemeinsame Ziel hin, aus der sich dann die Rechtshoheit erst als notwendige Folge ergibt. Um dann ferner entscheiden zu können, ob die Willenseinigung die *causa formalis* ist oder nicht, wird man sich zuvor klar machen müssen, was man unter Willenseinigung versteht. Der Ausdruck ist mehrdeutig. Bedeutet Willenseinigung einen Willensentscheid, so ist dieser wohl die Begründung einer Gesellschaft, niemals aber die *causa formalis* einer solchen. Bedeutet Willenseinigung aber eine irgendwie dauernde Willenshaltung oder gar eine dauernde Verpflichtung auf ein gemeinsames Ziel, das mit gemeinsamer Tätigkeit zu erreichen ist, so wird man in dieser Willenseinigung die *causa formalis* der Gesellschaft sehen müssen. Jede Gesellschaft im vollen und strengen Sinne des Wortes muß auf eine Willenseinigung im Sinne von Willensentscheidung als ihrer Begründung zurückgehen. Man wird allerdings unterscheiden müssen zwischen einer Gesellschaft im weiteren und mehr übertragenen und einer im eigentlichen und strengen Sinne. Das Menschengeschlecht ist nur in einem weiteren Sinne eine Gesellschaft. Das Gleiche gilt auch von einer Nation. Erst wenn eine Nation ihrer Einheit sich bewußt wird und sie bewußt auch will und sich zusammenschließt, wird sie zu einer Gesellschaft im strengen Sinne des Wortes. Man wird hier die Anreize und Vorbedingungen zu einer wirklichen Gesellschaft auseinanderhalten müssen vom Bestand einer wirklichen Gesellschaft. Es ist klar, daß Gleichheit der Sprache, der Abstammung usw. besonders geeignet machen zur Bildung einer Gesellschaft; sind aber nur diese allein vorhanden ohne Willenseinigung, dann kann von einer Gesellschaft im strengen Sinne des Wortes noch keine Rede sein. F. sagt: „Wenn übrigens der Mensch von Natur aus ein geselliges Wesen ist und Geselligsein nicht bloß besagt, dem Zusammenleben nicht widerstreiten, sondern es fordern, dann muß eine Mehrheit von Personen schon mit der abgeschlossen verwirklichten Menschennatur gegeben sein. Gesellschaft muß in der Natur begründet sein und kann in ihrer Wesenheit nicht erst von einer Naturtätigkeit abhängen" (S. 199). Zu diesen Sätzen wird man folgendes bemerken können: Aus der Natur ergibt sich der Anreiz zur Bildung von Gesellschaften; ebenso erfließt von der Natur die Verpflichtung, gewisse Gesellschaften mit bestimmter Wesensart zu bilden. Aber eine wirkliche Gesellschaft wird erst dann da sein, wenn die wissentlich-willentliche Fühlungnahme der Menschen untereinander erfolgt ist. Besonders für die Gesellschaft im vollen und strengen Sinne

des Wortes wird man die stillschweigende oder ausdrückliche Willenseinigung fordern müssen. Allerdings scheint der Bestand der elterlichen Gemeinschaft, die Vater, Mutter und Kind umfaßt, dagegen zu sprechen. F. weist auch ausdrücklich darauf hin: „Ferner bestehen, wie schon erwähnt, Gesellschaften im eigentlichen Sinne vor aller Willenseinigung und bevor sie selbst mit voller Klarheit ins Bewußtsein treten. So ist die Familie da, bevor das Kind seine Einwilligung zur Lebensgemeinschaft mit den Eltern überhaupt geben kann" (S. 200). Vielleicht wird man dagegen folgendes sagen können: Von seiten der Eltern ist selbstredend die Einwilligung zur Lebensgemeinschaft mit dem Kinde schon durch die Zeugung miteinbegriffen gegeben. Von seiten des Kindes ist natürlich keine Einwilligung zur Lebensgemeinschaft mit den Eltern da, weil es eine solche gar nicht geben kann. Gewiß ist das Kind zu Dankbarkeit und Liebe verbunden, wenn es einmal soweit herangewachsen ist, daß es diese leisten kann. Aber in der Elterngemeinschaft ist der eigentlich empfangende Teil immer das Kind und nicht die Eltern. Auch ist dann zu bedenken, daß das Kind, insoweit es in der Elterngemeinschaft der empfangende Teil ist, nicht *sui iuris* ist, sondern der Erziehungs- und Fürsorgegewalt der Eltern untersteht. Das Ziel der Elterngemeinschaft ist die Erziehung des Kindes. Dieses Ziel wird gewiß durch gemeinsame Tätigkeit von Eltern und Kind erreicht, aber die Tätigkeit ist eine ganz verschiedene; die Eltern geben, das Kind empfängt. Es ist also diese Gesellschaft ganz anderer Art als jene, in der Eigenberechtigte sich zur Erreichung eines gemeinsamen Zieles zusammentun. Schließlich ist noch zu beachten: ist das Kind erzogen und eigenberechtigt, so hört an sich von selbst die Gemeinschaft mit den Eltern auf, wenn das Kind sie nicht selbst ausdrücklich oder stillschweigend fortsetzen will. Wir glauben also nicht, daß das Beispiel der Lebensgemeinschaft von Eltern und Kind einen Beweis dafür darstellt, daß es auch ohne Willenseinigung eine Gesellschaft im vollen und strengen Sinne des Wortes geben kann. Es scheint uns also richtiger zu sein, die *causa formalis* jeglicher Gesellschaft nicht in der einheitlich gleichen Natur zu sehen, sondern vielmehr in der geistigen Fühlungnahme der Menschen untereinander. Diese kann allerdings je nach der Art der Gesellschaft eine sehr verschiedene sein. Die einheitlich gleiche Natur ist wohl die *causa efficiens* jeder Vergemeinschaftung, aber nicht die *causa formalis*.

Diese Ausführungen wollen in keiner Weise eine Ablehnung oder gar Verurteilung der Meinung des verehrten Verf.s darstellen, sondern nur eine Anregung sein, in der so wichtigen und auch so schwierigen Frage nach dem Wesen der menschlichen Gesellschaft weiter um volle Klarheit zu ringen.

Volle Klarheit in den Fragen des gesellschaftlichen Lebens ist das Ziel, das sich der Verf. gestellt hat. Wir können ihm für seine Arbeit von Herzen dankbar sein. Sie bedeutet zumindest einen gewaltigen Schritt nach vorwärts. Sie zwingt zum Weiterdenken, sie bietet eine Fülle von Anregungen auch dem, der nicht in allen Einzelheiten zustimmen kann. — In diesem Werke wird uns eine „soziologische Grundlegung einer Moraltheologie" geboten. Möge es dem Verf. beschieden sein, eine der vorliegenden Gesellschaftslehre entsprechende Moraltheologie zu schaffen und uns vorzulegen. Wir werden sie mit Freude begrüßen.

Innsbruck. Johann Kleinhappl S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

PHILOSOPHIE

Daniel Feuling O. S. B., Hauptfragen der Metaphysik. Einführung in das philosophische Leben. kl. 8° (XIX u. 566 S.). Salzburg 1936, A. Pustet. M 8.50, geb. M 9.80. — In fünf Büchern behandelt F. die wichtigsten Fragen der Metaphysik, dieses Wort im weiteren Sinn genommen. Das erste Buch, mit dem Worte Einleitung überschrieben, enthält mehr als eine Einleitung im gewöhnlichen Sinn. Es rollt, allerdings noch in vorkritischer Schau, die wichtigsten Fragen der Ontologie auf. Erst im zweiten Buch wird die kritische Frage entworfen und, wenigstens im Ansatzpunkte, auch gelöst. Die kritische Behandlung des Ursachenproblemkreises erfolgt im dritten Buche: „Ursache im Sein und Ursache des Seins", mit der abschließenden Betrachtung der absoluten Ursache, Gottes. In den zwei letzten Büchern wird je von der Metaphysik der Körperwelt und vom Sein des Menschen gehandelt. — Die Darlegung des Inhaltes zeigt schon die Fülle der Fragen, die zur Darstellung gelangt. Als Vorzüge des Werkes seien genannt die klare Sprache, die meist von leicht erlebbaren Tatsachen ausgehende und darum psychologisch so wirksame Hinführung zu den Problemen, die immer wieder und größtenteils mit Erfolg versuchte Ganzheitsschau, wie sie ja gerade der echten Metaphysik eignen soll. Inhaltlich scheint mir das beste Stück die letzte Rechtfertigung unserer Erkenntnisse im Wissen um unser eigenes reales und nicht bloß gedachtes Wissen und darum auch um das eigene reale Sein; sachlich kommt F. auf das hinaus, was ich in „Intuition und Wahrheitserkenntnis" (Innsbruck 1934) S. 28f. dargetan habe, nur geschieht es hier bei F. noch betonter und eindringlicher. Ein inhaltlich feines Stückchen ist die Darstellung der Möglichkeitslehre (S. 144—146). Von den wirklich scharfen und kritischen Bewußtseinsanalysen fallen dann allerdings stark ab einige Doktrinen, die dem engeren Thomismus angehören. Es soll hier nicht auf die Frage vom Verhältnis zwischen Sosein und Dasein eingegangen werden. Auch F. beschränkt sich darauf, sich für die Realunterscheidung auszusprechen, ohne sie zu begründen. Aber ein Beispiel sei doch erwähnt. Die *materia prima* wird so erwiesen: „Bei der substantiellen Umwandlung jedoch ist das im Wandel Bleibende, beharrend reale unbestimmt Bestimmbare schlechthin unbestimmt" (S. 442). Die Begründung dafür: „Denn ihm fehlt, sofern es letztes substantielles Unbestimmtes ist, jede Möglichkeit der Bestimmung aus sich selbst." In dieser Begründung wird aber doch offensichtlich das vorausgesetzt, was gerade bewiesen werden sollte. — Für den philosophisch Geschulten werden des öfteren zuviel Worte gemacht, aber vielleicht ist das ein beabsichtigter Zug des Buches, das so auch weniger Geübte in die Tiefen der Metaphysik gleichsam spielend einzuführen sucht.

J. Santeler S. J.

Hermann Nohl, Einführung in die Philosophie. gr. 8° (116 S.) Frankfurt a. M. 1935, Schulte-Bulmke. M 3.50. — Wohltuend an diesem Buche ist die ebenso knappe wie lichtvolle Darstellung der großen, von der Antike bis zur Gegenwart die Zeit durchlaufenden Denkrichtungen, angefangen von der griechischen Skepsis bis zur Philosophie des Lebens. Daß nicht alle

Systeme erörtert wurden, liegt im Sinne des Buches, das eine bloße Einführung sein will, und dient der gewollten übersichtlichen Klarheit. Aus dem gleichen Grunde wohl wird auf Zitierungen verzichtet, was freilich öfter auch als ein Mangel empfunden wird. Wohltuend ferner ist die entschiedene Haltung, mit der die kantische Philosophie ad acta gelegt wird, wohl sehr zum Verdruß der wenigen den deutschen Geistesraum noch bewohnenden Idealisten. Hier ist ein Denker am Werke, der unverbogen die Tatsachen würdigt und dadurch der edelsten Griechenrichtung entgegenkommt, wie sie im Theaitetos des Platon vorliegt. Es ist auffallend, daß das Wahrheitsproblem unabhängig davon erscheint, ob unsere Vorstellungen mit den Dingen übereinstimmen (38) und daß die Wahrnehmungen „nur" Zeichen sein sollen, welche eine Wirklichkeit vertreten, von der wir objektiv lediglich die gesetzlichen Beziehungen besitzen (22). Hier ist der große Unterschied zwischen wahrgenommenen ersten oder zweiten Körpereigenschaften, auf den seit Galilei nicht mehr vergessen werden kann, außer acht gelassen. — Das Buch hat ohne Zweifel große Vorzüge und führt gediegen ein. Die Gediegenheit besteht vor allem darin, daß die Systeme nicht nur dargestellt, sondern gleichzeitig sehr treffend korrigiert erscheinen. Das Buch verfolgt historische und systematische Gesichtspunkte zugleich. Seit Paulsen und Külpe ist eine so faßlich und schön geschriebene Einleitung nicht wieder geschrieben worden. Nur eines ist an der Arbeit mit Wehmut zu beklagen, das letzte Kapitel, überschrieben mit „Die Weltanschauung und die Grenze der Philosophie". Die in allen vorhergehenden Abschnitten so treffend sichere Stellungnahme zu den aufgerollten Problemen versenkt sich hier in fragwürdiges Schweigen. „Dualismus, Monismus, Naturalismus? Welcher Antwort soll man sich anschließen?" Vor dem Gottesgedanken versagen plötzlich die direkten Antworten der Philosophie. Die dualistische Richtung, für die der Verf. nach seiner allgemeinen Grundeinstellung die Lanze brechen müßte, stößt auf einmal auf „schwere Erfahrungen", „gerät immer wieder in die schwersten Antinomien", wird den „großen Realitäten unseres Erlebens nicht gerecht", Nicht als ob der Verf. selber dem Unglauben huldigte. Er scheint mit Karl Barth Gottes Transzendenz ins Unerkennbare zu versteifen. Ja, zu Gunsten des Glaubens scheint er eher das Wissen zu verkürzen und meint, letzte höhere Zusammenhänge dürfen wir nicht vom Wissen erwarten. Vielmehr sei der Glaube „die einzige Weise, uns Macht und Sinn des Ganzen zu vergegenwärtigen". Dies letzte Kapitel abgerechnet, ist das Buch zu bejahen.

O. Pohley S. J.

Philosophen-Lexikon. Bearbeitet von E. Hauer, W. Ziegenfuß, G. Jung. Lieferung 1—5: A — Herbart. Lex.-8° (S. 1—400). Berlin 1937, Mittler. Subskriptionspreis je M 2.50. — Eislers Lexikon der philosophischen Begriffe von 1912 findet hier, nachdem es seit 13 Jahren vergriffen war, seine Neuauflage, die an Güte dem ersten Werke ebenbürtig gegenübersteht und seine vorzügliche Brauchbarkeit darin hat, daß sie auch die heute lebenden deutschen Philosophen zur Darstellung bringt. An 700 Persönlichkeiten ist die Rundfrage ergangen, selber die Wesenszüge ihrer Philosophie festzustellen, über 600 Antworten sind eingelaufen, so daß es möglich ist, zuverlässige Angaben über Lebenslauf, Werke und zumeist auch die Grundabsicht ihrer Anschauungen mitzuteilen. Die Aufgabe von einst, die reiche

Gedankenwelt der Philosophie, die mit den Denkerpersönlichkeiten wesentlich verbunden ist, von ihren Schöpfern her zu erschließen, und dies auf eine übersehbare und leicht zugängliche Weise, ist auch in der Zweitauflage peinlich getreu erfüllt. Zum Weiterforschen erscheinen in den von den Werken der Philosophen getrennten Literaturnachweisen die heutigen monographischen Untersuchungen. Kleinigkeiten nur sind es, die man vermißt. Da nach vorgegebenem Ziel das Buch auch fachlich mit der Philosophie nicht dauernd verbundenen Menschen zum Führer gegeben werden soll, wäre es wünschenswert, mancherlei Behelfe beizugeben. So könnten unter verschieden geschriebenen Namen die Namen der griechischen Denker in griechischen Lettern folgen, oder aus den vielen geschichtlich vorkommenden Namen jener durch Sperrdruck kenntlich gemacht werden, der nun einmal gang und gäbe geworden ist. Ich denke dabei etwa an Alfred von Sareshel. Bei Avempace ist die arabische Schreibung beigegeben, bei Alkendi nicht. Zu bedauern ist, daß jener um das philosophische Planen und Schaffen des Leibniz hochverdiente Mann, dem Leibniz Verehrung und Freundschaft entgegenbrachte, dessen Abhandlungen im Leibnizschen Schrifttum verewigt sind, im Lexikon nicht aufscheint. Des Basler Kulturhistorikers Burckhardt Haltung der griechischen Weisheit gegenüber käme richtiger zur Darstellung, wäre der Einfluß seines Freundes Nietzsche und dessen Schwärmen für das vorsokratische Griechentum ebenso gewürdigt worden wie der Einfluß Schopenhauers. Brunos weltlicher und klösterlicher Name dürfte deutlicher geschieden sein. Bei Brunschwieg wird seine Pariser Herkunft verschwiegen. So manche Nebensächlichkeit wäre noch zu vermerken, doch sind das alles Kleinigkeiten gegenüber dem großen Werke, das geschaffen wird. Das Werk ist auf 15 Lieferungen berechnet, die ab Jänner 1937 in monatlichen Abständen folgen. P.

Anton Antweiler, Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie I). gr. 8° (120 S.) Bonn 1936, Hanstein. M 3.80. — Bei geschichtlichen Betrachtungen ist man nur allzu leicht versucht, den Bedeutungsgehalt, den ein Wort für uns gewonnen hat, in jene Schriften hineinzulesen, von denen die Entwicklung ihren Ausgang nahm. Und doch sind die Worte „nahe bei ihrem Bedeutungsursprung voller, aber anschaulicher; reicher, aber unschärfer; geschmeidiger, aber unfaßlicher" (10). So verhält es sich auch mit dem Begriff der Wissenschaft im Schrifttum des Aristoteles. Zwar handelt es sich dabei um einen tragenden Pfeiler im Denken des Stagiriten, dem er sich auch immer wieder in ausdrücklichem Bemühen zuwandte, aber zu einem allseitig klar bestimmten, einheitlich durchgeführten Ergebnis ist er nicht gekommen. Ziemlich eindeutig scheint die durch Vereinigung von zwei bei Aristoteles vorliegenden Definitionen gebildete Bestimmung zu sein: Wissenschaft ist die Befähigung, beweismäßig das Allgemeine zu erkennen (78. 115). Doch gerade sie zeigt entscheidende Wachstumsringe; drei große Durchbrüche wirken sich in ihr aus. Und die nähere Untersuchung besonders der Quellen, des Gegenstandes, des Verfahrens und der Einteilung der Wissenschaft lenkt den Blick erst recht auf die immer wieder neuen Anläufe und die verschiedenen Entwicklungsstufen. Tritt so das Unfertige, Unausgeglichene beim Stagiriten hervor, so wird anderseits der tiefere Zusammenhang all seiner Gesichtspunkte nicht

weniger sichtbar: sie streiten nicht miteinander, sondern ergänzen sich. — Daß uns A. gleichsam in die Werkstatt des großen Griechen hineinführt, ist sein Verdienst. Eine reiche Kenntnis der Texte befähigte ihn, sie einfühlend zu übersetzen und behutsam zusammenzufügen. Ständig ist das Bestreben spürbar, Aristoteles nicht eilfertig zu Ende zu denken und so — zu verkleinern, sondern ihn stehen zu lassen. Trotzdem wäre vielleicht ein noch weiteres Verarbeiten und tieferes Durchdringen des Stoffes ohne Vergewaltigung und Umdeutung möglich gewesen. J. B. Lotz S. J.

Carl Vering, Platons Dialoge in freier Darstellung. I. Reihe: Protagoras, Gorgias, Menon, Kriton, Phaedon, Gastmahl, Phaedros. gr. 8° (236 S.) 1929. Geb. M 5.—. II. Reihe: Theaetet, Der Sophist, Der Staatsmann, Parmenides, Philebos, Timaeos, Kritias. gr. 8° (248 S.) 1933. Geb. M 6.—. III. Reihe: Lysis, Laches, Charmides, Euthyphron, Ion, Hippias I u. II, Menexenos, Euthydemos, Kratylos. gr. 8° (181 S.) 1935. Geb. M 5.50. Berlin, W. de Gruyter. — Es ist der Versuch einer freien, von den einengenden Fesseln des Textes losgelösten Wiedergabe der platonischen Dialoge und löst gerade durch diese freie Behandlung der Textwiedergabe die vorgesteckte Aufgabe, das Interesse an Platon in jenen weiten Schichten von Gebildeten zu wecken, die für strenge Philosophie keine Neigung haben, auf das beste. Die Darstellung ist ungemein fließend und dem Bewußtsein von heute vollkommen angepaßt. Sinngetreue Wiedergaben ersetzen lange Kommentare, und so genügen denn auch die wenigen beigegebenen, übrigens trefflichen Noten, um sich in die platonischen Meisterwerke mühelos einzulesen. Manch einer wird durch diese Platonausgabe veranlaßt werden, sich mit dem Urtext vertraut zu machen und Glied der nie aussterbenden Platonrunde zu werden. Für eine erste Platonbegegnung wird sich nichts Besseres finden lassen. O. Pohley S. J.

Robert Boehringer, Das Antlitz des Genius Platon. gr. 4° (25 S.) Breslau 1935, Hirt. M 2.80. — In schwungvoll gehobener Sprache reiht die kleine Schrift das Schönste, das im Schaffen Platons überliefert ist, wie Perle an Perle. Es sind vier Kapitel nur, aber sie lassen ein wohlgerundetes Bild des Edlen von Athen erstehen. Das erste zeichnet den in Worten malenden Künstler Platon, das zweite den Freund des sokratischen Kreises. Im dritten ist der zum rechten Leben erziehende Gesetzgeber Platon geschildert und im vierten, dem gelungensten von allen, erscheint Platon als der hohe Sänger von Gott. Mit souveräner Beherrschung des gesamten platonischen Schrifttums und aus mit Zitierungen unterlegten Stellen ist ein wissenschaftlich durchaus gesichertes Bild des Mannes geboten, der auch der Zeit von heute ein ernster Mahner und zielsicherer Führer sein kann. Eine in Privatbesitz befindliche, bisher unveröffentlichte Replik des Platonkopfes, die nach des Verf.s Meinung die beste aller Platonbildnisse ist, ziert das kleine Werk. Man wird kaum anziehender für den Platonismus werben können als es diese Studie tut. P.

Renata von Scheliha, Dion. Die platonische Staatsgründung in Sizilien. Mit Münztafel und Karte (Das Erbe der Alten, 2. Reihe, 25). 8° (163 S.) Leipzig 1934, Dieterich. M 5.50, geb. M 6.50. — Nicht eigentlich als ein philosophisches Werk ist das Buch anzusprechen, doch ist der Mann, dessen per-

sönliches Schicksal darin geschildert wird, mit dem Schaffen Platons unzertrennlich verbunden, und so fallen Lichter von Dion auf Platon, der mit Hilfe Dions zu Syrakus anfangs seinen erstbesten Staat erproben wollte, und nachdem das Unternehmen mißlungen war, sodann seinen zweitbesten Staat zu konzipieren begann. Ein eigenes Kapitel ist Platon am Hof des zweiten Dionysos, Dions Schwager, gewidmet. Neu durch diese Schrift ist die Nachricht, daß Dion sich eine Zeitlang in Athen niedergelassen, sich in der Nähe von Platons Schule ein Anwesen gekauft und Platons Unterricht genossen habe. Näherhin auf die philosophische Bildung Dions einzugehen, vermeidet leider das Buch, aber es zeichnet die Lebensschicksale dessen, der nach Platons Meinung nach seinem Einzuge in Syrakus am besten hätte zeigen können, „daß kein Staat und kein Mann je glücklich wird, der nicht mit Einsicht und Gerechtigkeit sein Leben führt" (7. Brief, 335 D). P.

Martin Grabmann, Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchung und Textausgabe (Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Abt. 1936, Heft 4). 8° (107 S.) München 1936, Bayer. Akademie d. Wiss. — Was Grabmann bewogen hat, die in einem Pergamentkodex des 14. Jh., der dem einstigen Basler Dominikanerkonvent gehört hat und wohl daselbst auch verfaßt ist, vorhandene Abhandlung *Utrum beatitudo consistat in intellectu agente, supposito quod consistat in intellectu* zu edieren sowie in einer freien Übertragung unter Beifügung von literarhistorischen und teilweise auch ideengeschichtlichen Bemerkungen darzustellen, war nicht die Lösung selber, deren *Ergo* dahin lautet: *Beatitudo non consistit in intellectu agente,* sondern der Umstand, daß der eigentliche Inhalt des Traktates in einer Zusammenstellung von nicht weniger als 16 verschiedenen Theorien über den *intellectus agens* besteht, deren Vertreter fast durchwegs mit Namen genannt werden und dem Kreise aristoteleserklärender Griechen, islamischer Philosophen und hervorragender Scholastiker des 13. Jh. angehören. Gr. zeigt, wie diese Schrift von neuem ein Zeuge für den regen Problemwillen der spätmittelalterlichen Scholastik ist; bedeutet ja die Lehre vom tätigen und leidenden Verstand einen der umstrittensten Lehrpunkte der Schulen dieser Zeit; wie auch ein Zeuge für die Freiheit des mittelalterlichen Denkens, das genau so wie die Wissenschaft von heute zwischen der substantiellen und akzidentellen Auffassung der aristotelischen Lehre (letztere, von Thomas herrührend, bedeutet eine Umbildung) hin- und herschwankt und wieder einmal sehen läßt, wie im Mittelalter bei aller wesentlichen Gedankeneinigkeit doch in der Nebenlinienführung die freieste Geisteshaltung möglich war. Dank der reichen Ausführungen des Verf.s erweitert sich die Studie zu einer wertvollen Darstellung der Interpretationsgeschichte der aristotelischen Stelle 430 a 14 im dritten Buche über die Seele. P.

Sofia Vanni Rovighi, L'Immortalità dell'Anima nei maestri francescani del secolo XIII. (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie Prima: Scienze Filosofiche 23). 8° (385 S.) Milano 1936, „Vita e Pensiero". Lire 25.—. Nach ihren Auffassungen über das Unsterblichkeitsproblem werden befragt die ersten Franziskaner von Paris, Bonaventura und

sein Kreis, die Franziskanerschule von Oxford und schließlich Duns Scotus. Das Ergebnis lautet: „Bonaventura e suoi seguaci, specialmente Mediavilla e Olivi, hanno messo bene in luce l'importanza dell'immortalità per il problema della vita; di più: hanno mostrato che la realtà humana sarebbe irrazionale se nell' uomo non ci fosse qualche cosa di immortale. Hanno connesso strettamente il problema dell'immortalità col problema della provvidenza, quindi in ultima analisi di Dio". Wie man sieht, gehen sie gerade den umgekehrten Weg, als ihn Kants Kritik der praktischen Vernunft gegangen ist. Nur Duns Scotus fällt aus dem Chor heraus. Er schiebt die Problemlösung an die Theologie ab, denn seine These von der Unbeständigkeit alles Geschöpflichen wie von der Seele als der letzten, nicht aber einzigen Form hindern ihn, mit den andern zu gehen. Erstmals veröffentlichte Texte nach Rigaldi, De la Mare, Matteo d'Acquasparta, Thomas von York, Richard von Mediavilla und Petrus de Trabibus sind dem Buche beigegeben (241—378). Wertvoll ist der Literaturnachweis, der die gesamte Forschung von heute betreffs der alten Franziskanerphilosophie vor Augen führt. P.

Ernest A. Moody, The Logic of William of Ockham. 8° (XIV u. 322 S.) London 1935, Sheed and Ward (31 Paternoster Row, E. C. 4). Sh. 12.6. — Die an den beiden einschlägigen Quellen, der Summa totius logicae und der Expositio aurea super artem veterem gespeiste, aufschlußreiche Arbeit zeigt den Aristoteliker William of Ockham bei seiner Lebensaufgabe, den Aristotelismus in seiner ursprünglichen Reinheit zur Darstellung zu bringen und ihn von den neuplatonischen Übermalungen seiner Zeit zu befreien. Dieses Bemühen stellte ihn in Gegensatz zur augustinisch-avicennistischen Interpretationstechnik des Scotismus. Nicht in seiner seltsamen Terminologie ist William originell, dieselbe entnimmt er eben der bereits bestehenden terministischen Logik. Seine Originalität liegt in einer für seine Zeit neuen Interpretation der aristotelischen Logica vetus. Die Arbeit sucht die Frage zu entscheiden, ob er dabei den echten Aristoteles wiederentdeckt oder aber neuerdings entstellt hat. Dadurch, daß die Ockhamtexte ungemein selten sind und es sich um einen Autor handelt, der die Probleme der Philosophie um der Wissenschaft willen zu erforschen bemüht war, gewinnt die Arbeit an Interesse. Allmählich lichtet sich das Dunkel, das immer noch den größten Logiker seiner Zeit umschattet. P.

Michel de Boüard, Une nouvelle Encyclopédie Médiévale: Le Compendium Philosophiae. 8° (207 S.) Paris 1936, E. de Boccard (Rue de Medicis 1). — Die Arbeit des gelehrten Professors am Institut Français zu Neapel hat die Frage zur Lösung geführt, wer der namenlose Verfasser wohl sein möge, der sich hinter dem von Grabmann in den „Forschungen über die lat. Aristotelesübersetzungen des 13. Jh.s" 1916 erstmals in Erwähnung gebrachten „Compendium philosophiae" verberge. Nach eingehendem Studium der 18 noch bestehenden Texte zu Paris, Cambrai (2), Troyes, Poitiers, Pavia (2), Oxford, Florenz (2), und im Vatikan (2) kommt der Verf. zum Schlusse, es müsse nach dem Tode des Aquinaten und vor dem Ende des 13. Jh. innerhalb der Straßburger Schule geschrieben sein und wahrscheinlich dem Kiel des Predigerbruders Hugo von Straßburg entstammen, dem auch das Compendium theologiae bereits zugeschrieben wird. Das besterhaltene Exemplar ist der aus dem Besitz

der alten Sorbonne stammende, 1320 niedergeschriebene Codex der Pariser Nationalbibliothek (Ms. Lat. 15879), aus dem ein Auszug dem Werke beigegeben ist (S. 121—206). P.

Albert Mitterer, Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute. I. Bd.: Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik. gr. 8° (160 S.), Innsbruck 1935, Tyrolia. S 7.—; II. Bd.: Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Körperwelt. gr. 8° (227 S.) Bressanone (Brixen) 1936, Weger. — Es ist eine leider nur zu bekannte Tatsache, wie wenig Einfluß die scholastische Metaphysik trotz ihrer unbestreitbaren Vorzüge auf einen großen Teil der modernen Denker gehabt hat und noch hat. Gewiß gibt es für diese Erscheinung verschiedene Gründe, die durchaus nicht alle auf Seiten der Scholastik selbst zu suchen sind. Allein es steht heute außer Zweifel, daß zu dieser traurigen Wirkungslosigkeit die Tatsache viel beigetragen hat, daß die scholastische Metaphysik auch der neueren Zeit sich nicht genügend von den Banden der alten, aristotelischen und thomasischen Physik loszusagen vermochte. Um diesen schwachen Punkt aus der Scholastik von heute allmählich zum Verschwinden zu bringen, dazu will die neue Schriftenreihe von M. ihr Möglichstes beitragen. Mit den vorliegenden zwei ersten Bänden ist bereits ein verheißungsvoller Anfang gemacht. Im ersten Bande wird der Unterschied zwischen der alten Konstitutionstheorie der Körper, dem Hylomorphismus, und der neuen Konstitutionstheorie von M. als Hylosystemismus bezeichnet, klar dargestellt. Beide Theorien haben dieselbe Fragestellung, aber die Antwort geben beide in wesentlich verschiedener Weise. Interessant ist namentlich, wie M. zeigen kann, daß auch die neueren Scholastiker, die Thomisten als unentwegte Anhänger des hl. Thomas nicht ausgenommen, den thomasischen Hylomorphismus eigentlich verlassen haben, wie sie ihn aber doch schließlich von der Physik in die Metaphysik hineinzuretten versuchten, freilich mit wenig Erfolg. M. kommt zum Ergebnis: der physikalische Hylomorphismus des hl. Thomas ist tot, es lebe dafür der Thomas des Hylomorphismus (140 f.). — Aristoteles hat nicht ohne Motive den Hylophormismus angenommen; das systembegründende Motiv bildet die überall beobachtete Veränderung und Umformung der Körperdinge. An diesem wichtigen Punkte setzt der zweite Band an. Hier wird gezeigt: der Hylomorphismus kann weitgehend das nicht erklären, was er erklären sollte und weswegen er gerade angenommen wurde, nämlich den Wesensartwandel und die Systematik der Körpersubstanzen. Schon der hl. Thomas sah sich zu Hilfsannahmen genötigt. Aber es wird in diesem Teil auch ausführlich und mit großem physikalischen Wissen dargetan, wie unvergleichlich besser die moderne Physik mit ihren Molekülen, Atomen und den verschiedenen anderen, unterkörperlichen Bestandteilen die Tatsachen der Veränderung und der Systemarten zu erklären und zu begründen vermag. Es kann nicht Aufgabe einer Anzeige sein, dies im einzelnen aufzuzählen und auszuführen. Wir verweisen aber alle philosophisch und physikalisch Interessierten auf die Bücher von M. selbst, die sich abgesehen von dem reichen Inhalt durch viele Neuprägungen passender Termini technici auszeichnen. J. Santeler S. J.

Günther Steuer, Studien über die theoretischen Grundlagen der Zinslehre bei Thomas von Aquin. 8° (128 S.) Stuttgart 1936, W. Kohlhammer. M 5.80. — St. will den Widerspruch aufklären, der in der Zinslehre des

hl. Thomas vorzuliegen scheint. Seine Lösung geht dahin, daß Thomas den Zins für die stationäre Wirtschaft ablehne, ihn aber für die dynamische gestatte. Wir haben eine fleißige Arbeit vor uns, die Anerkennung verdient. St. geht mit Ehrfurcht und Wohlwollen an Thomas heran und gibt sich ehrlich Mühe, den Aquinaten aus seiner Zeit und aus seiner Umwelt heraus zu verstehen und ihm gerecht zu werden. Nichtsdestoweniger müssen wir sagen, daß seine Lösung wohl kaum voll befriedigen wird. Da hätte der Verf. noch etwas tiefer graben müssen. Da der Zins eine Erscheinung der Gesellschaftswirtschaft ist, hätte dargetan werden müssen, was der Verf. unter Wirtschaft und weiterhin, was er unter Gesellschaftswirtschaft versteht. Beim Begriff der dynamischen Wirtschaft wäre aufzuzeigen gewesen, welche Änderungen welcher Data möglich sind und welche Folgen sich aus diesen Änderungen ergeben. Es können Änderungen eintreten in den Voraussetzungen der Wirtschaft, z. B. in den Bedürfnissen der Menschen, in den Verfahrensarten der Gütererzeugung, in den Möglichkeiten der räumlichen Verteilung. Es kann aber auch Umwälzungen in der Wirtschaft selbst geben, besonders dadurch, daß die herrschenden rechtlichen Grundanschauungen wechseln, oder daß das Sittengesetz besser oder weniger gut beobachtet wird. In welchem Sinne hier von einer dynamischen Wirtschaft die Rede ist, das scheint nicht auf. Wenn die Dynamik in einer Änderung der rechtlich-sittlichen Grundanschauungen im Sinne einer Abweichung vom natürlichen Sittengesetz besteht, dann wird der Zins, der früher verpönt war, rechtlich und tatsächlich möglich. In diesem Falle ist aber nach Thomas schon die Änderung selbst zu verurteilen und auch das Zinsnehmen nicht an sich, wohl aber in bestimmten Fällen zulässig. Um zu beweisen, daß Thomas für die dynamische Wirtschaft das Zinsnehmen erlaubt, hätte gezeigt werden müssen, daß die Dynamik nicht in einer Verschlechterung des sittlichen Denkens und Tuns, sondern nur in einer Veränderung der Vorbedingungen der Wirtschaft bestanden hat. Das wird aber schwer sein. Daß der Zins zu Thomas' Zeiten eigentlich aus dem beginnenden sittlichen Verfall heraus möglich wurde, deutet der Verf. selbst an, wenn er auf S. 92 schreibt: „Zur Zeit des Aquinaten beginnt sich in Italien schon eine Arbeiterklasse im wahrsten Sinne des Wortes zu bilden und zwar mit den typischen Merkmalen des Kapitalismus, einer unter einem Klassenmonopol stehenden Arbeiterklasse." Hier ist es ganz klar, welche Dynamik zu Thomas' Zeiten herrschte und welche den Zins tatsächlich und rechtlich möglich machte. Daß also zwischen Dynamik und Dynamik nicht genugsam unterschieden wird, ist jene Ausstellung, die wir der Arbeit ganz allgemein machen müssen. — Auf eine Einzelheit sei hier noch hingewiesen. S. 51 heißt es: „Wenn wir also dieses *‚bonum commune'* mit dem wirtschaftlichen Begriffe ‚Sozialprodukt' übersetzen, so treffen wir genau, was sich Thomas als Gegenstand der *iustitia distributiva* vorstellt." Das dürfte wohl nicht stimmen. Gegenstand der *iustitia distributiva* sind nach Thomas die *bona communia* der *societas collective sumpta*. Das was man heute „Sozialprodukt" nennt, ist gewiß das Ergebnis der gesellschaftlichen Arbeit, aber nicht der *societas collective sumpta*, sondern der *societas distributive sumpta*. Die Verteilung unseres „Sozialproduktes" ist also nicht Angelegenheit der *iustitia distributiva*, sondern der *iustitia commutativa*. J. Kleinhappl S. J.

Firmin Hohmann O. F. M., Bonaventura und das existentielle Sein des Menschen (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion 35/36). gr. 8° (VI u. 329 S.) Würzburg 1935, Becker. M 6.—. H. unternimmt den Versuch, den hl. Bonaventura mit den Augen des Existenzphilosophen zu sehen und zu deuten. In einem ersten Teil („Ansatz") wird relativ klar dargetan, wie S. Kierkegaard, M. Heidegger und K. Jaspers Existenz verstehen, wie sich Existenz verhält zur immanenten und transzendenten Innerweltlichkeit. In den zwei Hauptteilen, „Wirklichkeit" und „Bewegung", wird ganz in der eigenen Sprache der Existenzphilosophen herausgearbeitet, welche Bedeutung nach Bonaventura dem kosmischen Sein, dem Sein des Menschen, namentlich seinem Erkennen und Streben in ihren positiven Leistungen wie in ihrer Aporetik für das Werden der eigentlichen menschlichen Existenz zukommt. Die Arbeit H.s gibt zu erkennen, wie viel auch schon die mittelalterlichen Philosophen von der „menschlichen Existenz" zu sagen wußten und wie wenig eigentlich, abgesehen von den neuen Fragestellungen und neuen sprachlichen Ausdrücken an positiven Ergebnissen von der Existenzphilosophie erzielt wurde. Damit soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß durch solches Fragen und durch Neuschöpfung von Fachausdrücken die alten Wahrheiten dem modernen Menschen mehr mundgerecht gemacht, wurden. Als besonders bedeutungsvoll soll der Versuch gebucht werden, die wenigstens nach Heidegger ganz in der Innerweltlichkeit verbleibende Transzendenz (das Gewissen) zur Transzendenz überhaupt, d. h. zu Gott hin zu erweitern und zu erheben. Damit aber wird auch die Bahn frei, die Gnade in das Werden der Existenz im höchsten Sinne hereinzubeziehen: „denn das gnadenhafte Sein ist das zentrale, eigentliche Sein von der Existenz bonaventurianischer Intention" (225). J. Santeler S. J.

Hans Pfeil, Der Psychologismus im englischen Empirismus (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte). gr. 8° (180 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 4.80. — Zur Zeit spielt der Psychologismus als System keine Rolle. Husserls Logische Untersuchungen haben ihm 1910 den Gnadenstoß versetzt. Wohl aber durchlaufen heimliche Tendenzen psychologistischer Art das ganze 19. Jahrhundert und darum ist es der Mühe wert, diese Irrlehre in ihrer üppigsten Periode aufzuspüren. Wo immer skeptische Irrgänge sich regen, rühren sie von einem Sichvordrängen des Psychischen, von einer Voranstellung des Bewußtseins vor die Wirklichkeitswelt her, wie man es im mittelalterlichen Nominalismus und früher bereits in der Sophistik zu sehen bekommen hat. Anstatt daß sich das Psychische als ein Sonderreich neben das Logische und Ontologische stellt, vermengt es sich mit diesen Bereichen; eben darin liegt das Abwegige, so daß der Verf. den Psychologismus treffend als eine Psychisierung des Gedanklichen und Werthaften kennzeichnet. Zur vollen Ausreifung sind die verkehrten Ansätze erst in gewissen Philosophien des neuzeitlichen England gelangt, bei Bacon, Locke, Berkeley, Hume. Den Psychologismus gerade dieser klassischen Zeit zur Darstellung zu bringen, hat das vorliegende Buch sich zur Aufgabe gemacht, es schildert den jeweiligen psychologistischen Gehalt dieser Lehren, sich gleichzeitig zur Darstellung der Geschichte des englischen Empirismus erweiternd. Der Verf. hat sich den Dank der philosophischen Forschung vollauf gesichert. O. Pohley S. J.

Briefe des Blaise Pascal. Übersetzt von Wolfgang Rüttenauer. 12° (153 S.) Leipzig 1935, Hegner. — In mustergültiger Übersetzung werden hier sämtliche Briefe geboten, die aus dem so regen Briefverkehr Pascals heute noch übrig sind, es sind ihrer 26, geschrieben zwischen 1643 und 1661. Daß gewisse mathematische und theologische Abhandlungen, die bloß äußerlich als „Briefe" bezeichnet werden können, der Einreihung in die „Werke" überlassen sind, hat seine Berechtigung. Heute muten die Stoffe der Briefe nicht mehr interessant an. Die Ausgabe hätte an Lebendigkeit noch gewonnen, wären nähere Mitteilungen über die Briefempfänger beigegeben worden. Das innere Bild Pascals hat durch die Ausgabe dieser Briefe unbedingt an Relief gewonnen. „Zwei Wege der persönlichen Entwicklung sehen wir in seinen Briefen in klarer, eindringlicher Deutlichkeit. Den Weg seines Geistes: von der philosophischen Gotteserkenntnis zum geistlichen Inne-Werden Gottes ... Und den Weg seines Herzens: von dem ... Stolz des Jünglings und Mannes, der seine Größe sehr wohl kannte und sein ganzes Leben lang keinen ebenbürtigen Gegner fand; von den dämonischen Möglichkeiten einer polemischen Haltung, die um der Wahrheit willen zu kämpfen beginnt und am Ende um des Kampfes willen die Wahrheit vergißt, für die sie ihren Kampf begann" (11). Mersenne wird irrtümlicherweise als Franziskaner bezeichnet. P.

Karl Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. gr. 8° (VIII u. 437 S.) Berlin 1936, W. de Gruyter. M 7.—, geb. M 8.—. Das Buch sucht freundlich von Nietzsche zu reden, sucht sein Schrifttum ernst zu nehmen, all das Bizarre und Widerspruchbeladene nachsichtig zu glätten, das Buch warnt davor, sich in Einzelheiten zu verfangen, und prägt immer von neuem ein, es müsse das Vereinzelte im Lichte eines imposanten Ganzen geschaut werden, nur so würde man Nietzsche gerecht. Erwartet man aber, endlich einmal nach Hunderten von Seiten zu erfahren, was das Ganze an Nietzsche gewesen ist, so erfährt man zu seinem nicht gelinden Schrecken, „nirgends, wo Nietsches Gedanken nachgedacht werden, erscheint ein Halt, Nietzsche zwingt weiter, wo immer wir eine Wahrheit als endgültige, die Wahrheit ergreifen möchten" (396) oder „in Nietzsche ist ein neues Philosophieren, das nicht ein durchgearbeitetes Gedankenganzes wird: was er war und wollte, bleibt offen" (400). Vielleicht hat das Buch Nietzsche eben „zu ernst" genommen, ihn nach gesunden Maßstäben messen wollen und muß verblüfft vor der Tatsache sich beugen, er lasse sich nicht messen wie die andern. Allzugroßes oder Allzukrankes wehrt sich der Maße. Sollte bei Nietzsche beides zutreffen? Oder genügt eben doch das — andere? Schon bei der weitläufigen Darlegung einer näheren Diagnose über das Umnachtetsein merkt man das Unschlüssige des Buches. Dabei ist anerkannterweise eine Fülle von aufschlußreichen Hinweisen in das Buch verstreut, ein mit Fleiß erarbeitetes Register bietet eine reiche Lesefruchternte. Namentlich die Tendenz, Jaspers eigenen Weltanschauungswinkel der Existenz und Transzendenz im „großen Einsamen" wiederzufinden (vgl. den Abschnitt von der Denkweise Nietzsches im Ganzen seiner Existenz, 333 ff.), macht das Buch neben andern einführenden lesenswert. Ein gewisses Vertrautsein mit Nietzsche jedoch ist vorausgesetzt. — Das Werk gliedert sich in drei Bücher: 1. Nietzsches Leben, 2. Nietzsches Grundgedanken, 3. Nietzsches Denkweise

im Ganzen seiner Existenz. Eine Zeittafel, eine Tafel der Entstehungszeiten der Werke, eine bibliographische Übersicht und Register schließen das Ganze ab. P.

Karl Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen. 8° (183 S.) Berlin 1935, Die Runde. Geb. M 7.50. — Darzulegen, wie man Nietzsches „Philosophie in Aphorismen" etwa unter einem systematischen Grundgedanken begreifen kann, ist das Bemühen gegenwärtiger Nietzsche-Forschungen. Bisher hat man diesen Versuch zu sehr im Sinne des Gedankens des Willens zur Macht unternommen, ich verweise z. B. auf Baeumler, was Klages' Widerspruch gefunden hat. Dieses Buch rückt in Nietzsches Gedankenmitte die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen und zeigt zwei Parallelen dieses Gedankens bei zwei anderen Denkern des 19. Jahrhunderts auf. Der fundamentalen Bedeutung, welche die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen für das philosophische Experiment bei Nietzsche hat, entspricht bei Kirkegaard ein religiös orientiertes Experiment der Wiederholung des Selben und bei Weininger eine ethische Spekulation über die Einsinnigkeit der Zeit. Das Buch ist ein geistvoller Beitrag zur gerade hochgehenden Literatur um Nietzsche. P.

Otto Kein, Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Philosophie 6). gr. 6 (131 S.) Berlin 1935, Junker u. Dünnhaupt. M 5.50. — Daß die mit Nietzsche unzertrennlich verbundenen Begriffe des Dionysischen und Apollinischen, die seine erste Schrift, die „Geburt der Tragödie", grundlegend beherrschen und wieder in der „Fröhlichen Wissenschaft" den Kreis der Leidenden in zwei Ebenen teilen, in solche, die an der Überfülle des Lebens, und solche, die an dessen Verarmung leiden, weniger zum Schopenhauerschen Pessimismus als zum Schellingschen Irrationalismus in Beziehungsnähe stehen, legt die vorliegende Schrift überzeugend dar. Schon Schelling hat auf ein blindes und ein besonnenes Element und einen zwischen beiden Elementen obwaltenden Gegensatz hingewiesen und die Begriffszweiheit Nietzsches in gewissem Sinne vorweggenommen, so vor allem in der „positiven" Philosophie, besonders in den drei die Mythologie behandelnden Werken, aber auch seine „negative" Philosophie kennt deren Gegensatz. Im Unterschied zu Hegels Panlogismus hat Schelling mit allem Nachdruck das Irrationale betont, bereits er hat in dem dunklen, sich lebendig betätigenden Element des Alogischen eine Stufe im Weltgeschehen gesehen, die nicht bloß zur Überwindung in die Wirklichkeit gesetzt scheint, sondern dazu in das bewußte Handeln überströmt, um ihm Kraft und Tiefe zu verleihen. Schelling steht Nietzsches das Leben trotz seiner Schrecknisse bejahender Dionysionismus näher als der pessimistische Irrationalismus Schopenhauers. Die heutige Lebensphilosophie kann mit Recht ihren Anfang über Nietzsche hinaus nicht allein bei Schopenhauer ansetzen, mehr noch wird sie ihren Ursprungsquell in Schellings „Freiheitslehre" rauschen hören. Wie man sieht, hat die Untersuchung Keins für die Gegenwart besondere Bedeutung. P.

Hans Driesch, Die Überwindung des Materialismus. 12° (133 S.) Zürich und Wien 1935, Rascher. — Der bekannte Bekämpfer des Materialismus, dem die Ehre gebührt, auf Grund eigener Forschungen den Lebensbegriff

der altgriechischen Philosophie wiedergefunden und vor einer in Materialismus starrenden Zeit mit Männermut vertreten zu haben, der aber auch die Freude erlebt, den wiedergefundenen Gedanken nun allenthalben in den gelehrten Kreisen verwendet zu sehen, wendet sich hier an die breite Gegenwart, um in klarer und eindringlicher Sprache den Nachweis zu erbringen, daß „mechanisches" und „vitalistisches" Geschehen sich niemals auf einen gemeinsammen Nenner bringen läßt. Damit wird er zugleich ein Anwalt für die Welt des Geistigen und Religiösen. Das Buch aus einer so berufenen Feder ist durchaus willkommen zu heißen. P.

H. Windischer, Franz Brentano und die Scholastik (Philosophie und Grenzwissenschaften VI, 6). gr. 8° (64 S.) Innsbruck 1936, Rauch. S 3.60. — Am 19. Dezember 1937 wird es 20 Jahre seit dem Tode F. Brentanos. 1938 werden es 100 Jahre, seitdem Brentano das Licht der Welt erblickte. Bis heute arbeiten Freunde und Schüler des Verstorbenen an der Herausgabe eines reichen Nachlasses. Eine nicht unbedeutende Literatur über Brentano ist bereits entstanden. Nicht alle können sich eingehend mit Brentanos Schrifttum befassen. Aber viele werden gerade anläßlich der Jubiläen wenigstens den Menschen Brentano mit seinen tragenden Ideen kennenzulernen wünschen. Dieser Wunsch wird erfüllt bei der Lektüre dieser kleinen aber inhaltsreichen Schrift von W. Auf engem Raum werden behandelt die Persönlichkeit Brentanos, seine allgemeine philosophische Wissenschaftslehre, die Probleme der Wahrheit und der Werte, die Grundprobleme der Metaphysik und endlich das Verhältnis von Wissen und Glauben. Die Schrift von W. hat nicht die Absicht, die angeführten Probleme bei Brentano bis zum letzten zu klären oder Brentano zu widerlegen. Dafür faßt W. damit die wichtigsten Fragen zusammen, die gerade im Mittelpunkt des Philosophierens von Brentano standen. So soll gerade die philosophierende Persönlichkeit in ihrem Philosophieren sichtbar werden. Dieses geistige Porträt wird noch schärfer durch die Konfrontierung der Lehren Brentanos mit dem Geiste und den Lehren der Scholastik. Freilich hätten diese Lehren manchmal etwas genauer dargestellt werden sollen. J. Santeler S. J.

Wilhelm Pöll, Wesen und Wesenserkenntnis. Untersuchungen mit besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie Husserls und Schelers. gr. 8° (IX u. 207 S.) München 1936, Reinhardt. M. 4.80—. Nach Klärung einiger Grundbegriffe bei E. Husserl und M. Scheler (1. Kap.) wird der Begriff „Wesen" genauer bestimmt. Man kann darunter das individuelle Sosein verstehen, nach Husserl durch phänomenologische Reduktion gewonnen (2. Kap.). Davon ist zu unterscheiden das „allgemeine Wesen" oder die Idee, in gewisser Hinsicht indifferent gegen strenge Allgemeinheit und Individualität (3. Kap.). Gewonnen werden die unteren Ideen (die eidetischen Singularitäten) durch die eidetische Reduktion, die höheren Ideen (also besonders die Gattungsideen), durch die vergleichende induktive Abstraktion (4. Kap.). Außerdem ist zu unterscheiden die „Wesenheit" als Prinzip der Soseinsheit und Sobestimmtheit des Gegenstandes. Diese Bedeutung tritt eigentlich erst bei den Schülern von Husserl, bei R. Ingarden und H. Spiegelberg deutlich hervor (5. Kap.). Die Erkenntnis dieser Wesenheit wird nicht allein durch Wesensschau, sondern mit ihr vor allem auch durch diskursives Denken in etwa erreicht (6. Kap.) In einem Anhang wird die Intuition als Methode der Erkenntnis besprochen.

Der Wert dieser klar und sympathisch geschriebenen Studie liegt vor allem in der Klärung des Kernstückes der Husserlschen Phänomenologie, d. h. der Wesensschau mit allem, was sie bedingt und was mit ihr zusammenhängt. P. macht aber diese Lehren nicht bloß verständlich, er weiß auch, mit viel Geschick, mit ebensoviel Wohlwollen als rücksichtsloser Wahrheitsliebe Licht und Schatten auseinanderzuhalten. Sachlich besonders beachtenswert ist die klare Trennung zwischen Wesen (Sosein) und Wesenheit, die allerdings ungefähr auf die scholastische Unterscheidung von *essentia physica* und *metaphysica* hinausläuft. Aber gerade das Wesen der Wesenheit wird außerordentlich glücklich so gefaßt: „Sie stellt jenen ausgezeichneten Merkmalbestand des Soseins dar, wodurch das Sein des Gegenstandes so bestimmt wird, daß es die anderen, außerordentlichen Merkmale des Gegenstandes als notwendige oder mögliche Bestimmungen anzunehmen vermag" (196). Um diese Definition in ihrem Wert und ihrer Brauchbarkeit zu kennzeichnen, möge ein Beispiel kurz angeführt sein. Man kann sich fragen: hat Wasser und Schnee dasselbe Wesen? Da nicht selten Wesen, Wesenheit und Sosein identisch genommen werden, weiß man nicht recht, was man auf die Frage antworten soll. Das Sosein ist jedenfalls verschieden, ja derart, daß der Schnee z. B. das Skifahren ermöglicht, das Wasser dagegen es unmöglich macht. Nach der Auffassung von P. ist die Antwort leicht: Schnee und Wasser haben verschiedenes Sosein, auch ein verschiedenes Wesen, aber dieselbe Wesenheit, weil dieselben Grundbestandteile da sind, die aber die außerwesentlichen Eigenschaften des Schnees oder des Wassers annehmen können. Bei der Bestimmung des Soseins und der Abgrenzung gegenüber der Individualität hätte wohl die Unterscheidung von qualitativer und numerischer Individualität herangezogen werden können; das Wesen würde danach mit der qualitativen Individualität zusammenfallen, nicht aber mit der numerischen, die der Existenz vorbehalten scheint. Ob die Ausführungen zur *intellectus-agens*-Lehre nicht trotz der gemachten Abstriche noch zu wohlwollend ausgefallen sind (157—174)? S.

W. Schingnitz, Mensch und Begriff. Beitrag zur Theorie der logischen Bewältigung der Welt durch den Menschen. gr. 8°. (XXXIV u. 668 S.) Leipzig 1935, Hirzel. M 18.—. Gegenüber den Verächtern begrifflichen Denkens will das gewichtige, reichhaltige Werk Notwendigkeit und Bedeutung des Begriffs und der Logik verteidigen. Wissenschaft und Technik kann der moderne Mensch nicht entbehren; sie bedürfen aber des Begriffs. Auch der Weltanschauung vermag nur der Begriff geformte Dauer zu verleihen. Freilich nicht der rein abstrakte, „weltlose" Begriff hat diese Bedeutung für die menschliche Existenz, sondern nur der konkrete, „welthafte" Begriff. Mit der Ablehnung des weltlosen Begriffs scheinen zunächst Kategorien rein subjektiven Ursprungs getroffen werden zu sollen. Jeder Begriff muß seinen Inhalt der „Welt" entnehmen. Darüber hinaus erstrebt Sch. Begriffe, die das erlebnishaft Gegebene möglichst „vollinhaltlich" ausschöpfen. Hier ist uns sein Gedanke nicht recht klar geworden. Einerseits betont er, daß es im Individuellen einen Rest gibt, der nicht verbegrifflicht werden kann, anderseits fordert er doch wieder eine vollinhaltliche Verbegrifflichung des welthaften Gegenstandes. Wir fürchten überhaupt, daß selbst die größte menschenmögliche „Anstrengung des Begriffes" solche Begriffe nicht erarbeiten kann, wie sie etwa S. 24*—26* schematisch dar-

gestellt sind; die hier bezeichneten „Allgemeinbegriffe", die nicht nur die gemeinsamen Merkmale, sondern auch die Summe aller unter die Art bzw. Gattung fallenden Individualbegriffe enthalten sollen, scheinen eher höchst verwickelte Kollektivbegriffe zu sein. Diese Auffassung des Allgemeinbegriffs hängt wohl mit der Abneigung des Verf.s gegen jede apriorische Erkenntnis und seiner Vorliebe für eine induktive Metaphysik zusammen. — Außer der Analyse des Begriffs bietet das Werk umfangreiche Ausführungen zur Denkpsychologie, zur Wissenschaftslehre, wo eine mehr als methodische Scheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften abgelehnt wird, sowie zur Philosophie der Technik. In einem eigenen Kapitel wird die pädagogische Bedeutung des Logikunterrichtes verteidigt. J. de Vries S. J.

Josef Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute. kl. 8° (114 S.) Leipzig 1935, J. Hegner. Geb. M 3.80. — Die vorliegende Schrift erschien zum erstenmal 1929, hat dann in einer veränderten Fassung zwei Auflagen erlebt und tritt nun in einer wiederum durchgestalteten Neuformung vor uns hin. Sie hat dabei unstreitig gewonnen. Der Aufbau wurde straffer, hebt die wesentlichen Gliederungen noch lapidarer heraus. Und die Art der Darstellung hat jetzt eine nahezu klassische Einfachheit und Klarheit erreicht. Auf den Inhalt des Buches näher einzugehen, erübrigt sich, da er aus den früheren Ausgaben hinreichend bekannt ist; vgl. auch ZkTh 54 (1930) 465; 57 (1933) 129. Es handelt sich um den Nachweis, daß das Gute das Wirklichkeitsgemäße ist, was auf Grund einer realistischen Erkenntnislehre und einer intellektualistischen Ethik möglich wird; in der „Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft" (49) kommt all das sprechend zum Ausdruck. — Hätten wir doch viele Arbeiten, die bestes scholastisches Gedankengut so lebendig in Fluß bringen und so wirkkräftig in die Fragen unserer Zeit hineinstellen. Das ist lebendige Philosophie im wahrsten Sinne des Wortes, die deshalb auch gesucht wird und Echo findet, wie der Erfolg dieses und anderer Werke P.s zeigt. J. B. Lotz S. J.

Hans Schickling, Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes: „Das Ganze ist vor dem Teil" (Beiträge zur Erziehungswissenschaft hrsg. im Auftrage des Deutschen Instituts für wissensch. Pädagogik, Münster i. W., 2. Heft). gr. 8° (VIII u. 85 S.) München 1936, Kösel u. Pustet. M 3.—. Zuerst wird der Begriff „Ganzes" zergliedert und umrissen. Daran schließt sich die allgemeine Untersuchung des aristotelischen Satzes: „Das Ganze ist vor dem Teil". Schließlich folgt die Anwendung dieses Satzes auf die Universums- und Gemeinschaftsidee. — Man kann sich über die Arbeit wirklich freuen. Da ist kein verworrenes und leeres Gerede, sondern nüchterne Sprache und vor allem klare Begriffe. Sie zeigt, was scholastische Schulung auch heute noch bieten kann. Den Ergebnissen der Untersuchung wird man seine Zustimmung nicht versagen können. Der aristotelische Satz „Das Ganze ist vor dem Teil" gilt im Sinne des begrifflichen Vorranges für das *totum integrale* und im Sinne des Vorranges der Vollkommenheit ganz allgemein. — Wertvoll ist auch das Eingehen auf die Lehre Spanns, bei dem dieser Satz eine so große Rolle spielt. Verf. ist der Ansicht, daß Spanns Anschauungen mit denen der Scholastik nicht unvereinbar sind. Dem wird man im allgemeinen zustimmen können. Anders ist es allerdings mit den Folgerungen, die er daraus im einzelnen zieht, und mit den Anwendungen, die er damit macht. Hier wird wohl manches noch fraglich sein. J. Kleinhappl S. J.

Anton Klotz, Dr. Aemilian Schöpfer, Priester und Volksmann. 8° (324 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. S 10.—. Ein vom Anfang bis zum Ende fesselnd geschriebenes Leben, das uns den hochangesehenen Brixener Professor und in der Folge österreichischen Politiker († 1936) nahebringt und das auch manchen neuen Einblick gewährt in das reiche Geschehen der letzten Jahrzehnte. Es ist wohl verständlich, daß der Verf. mit besonderer Vorliebe bei der politischen Tätigkeit Schöpfers verweilt. Der Gelehrte tritt demgegenüber etwas zurück. Was aber hierüber geboten wird, reicht hin, um ein genügendes Bild zu gewinnen von der Bedeutung Schöpfers auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft und der sozialen Frage. Schöpfer als dem „Sieger im wissenschaftlichen Streite" ist ein eigener Abschnitt gewidmet, in dem der Exeget zu Ehren kommt. Schöpfer war auch einer der ersten, der die Wichtigkeit der sozialen Studien für den Theologen erkannte. In seinen Ansichten schloß er sich weitgehend der Schule Vogelsangs an, wie im Abschnitt „Der Sozialpolitiker" gezeigt wird. Kl.

NEUES TESTAMENT

Stephan Lösch, Diatagma Kaisaros. Die Inschrift von Nazareth und das Neue Testament. Eine Untersuchung zur neutest. Zeitgeschichte. 8° (XIV u. 100 S.) Freiburg 1936, Herder. — Der 1925 verstorbene Altertumssammler Wilh. Fröhner hinterließ eine Inschrift auf einer Marmortafel, deren Herkunft mit den allzu dürftigen Worten angegeben ist: *Dalle de marbre envoyée de Nazareth.* Sie enthält ein kaiserliches Edikt, das Grabschändung mit Tod bestraft. Einstimmig wird sie von den Fachleuten in die frühe Kaiserzeit datiert; genaueres läßt sich dem Schriftcharakter nicht entnehmen und Namen und Zeitangaben bietet sie nicht. L. gibt nun diese Inschrift in guter Reproduktion wieder, dazu den Text in Umschrift, in einer Rückübersetzung in juristisches Latein und auf Deutsch, und endlich die ganze Flut von Aufsätzen und Äußerungen, die diese Inschrift bisher schon hervorgerufen hat. Zwei Fragen werden dann eingehend besprochen. Erstens: Welches ist die Abfassungszeit, beziehungsweise der Kaiser, der im Titel der der Inschrift διάταγμα καίσαρος gemeint ist. Mit guten Gründen wendet sich L. gegen die bisherigen Datierungsversuche und vermag an deren statt eine ganze Reihe überraschender Momente aus dem Leben Caligulas vorzubringen, die den Inhalt und sogar die Sprache und den Stil des kaiserlichen Reskriptes — denn ein solches ist das Diatagma — verständlich machen einschließlich der Setzung des bloßen Titels καῖσαρ ohne Namen. Damit ist für die Abfassung die Zeit von 37–41 n. Chr. gewonnen. Es dürfte schwer halten, L.s Gründe zu entkräften. Da ein Edikt mit solch schweren Strafandrohungen wohl nicht nur für das kleine Galiläa ausgestellt wurde, sondern vorab für Judäa, so kann es schon vom Sommer 37 ab erlassen worden sein. Für seine Ausdehnung auf Galiläa bleibt die Zeit offen von der Absetzung des Herodes Antipas (Herbst 39) bis zum Januar 41 (Ermordung Caligulas). Am 21. Februar 41 wurden von Claudius sämtliche Verfügungen Caligulas für ungültig erklärt. So erklärt sich zwanglos, warum dieses schwerwiegende Reskript keine weite Verbreitung und keine lange Geltungsdauer erlangt hat. — Die zweite Frage befaßt sich mit dem Anlaß zu diesem Reskript. Es

muß auf Grund einer behördlichen Anfrage, also wegen einer Klage beim Prokurator erlassen worden sein. Zunächst weiß L. gute Gründe dafür anzuführen, daß Pilatus einen offiziellen Bericht über den Prozeß Jesu und wohl auch die daran anknüpfenden Querelen der Juden — dieser letztere Punkt scheint mir etwas zweifelhaft — an die kaiserliche Kanzlei nach Rom geschickt hat; dieser Bericht dürfte gemeint sein, wenn die Juden nach der Aufsteckung des Kreuzestitels fordern: schreibe nicht μὴ γράφε... und Pilatus antwortet, was er geschrieben habe, bleibe geschrieben (Jo 19,19—22). In diesem Bericht dürfte nach L. der Anlaß zum Diatagma liegen. Freilich hätte die Ausfertigung bis in die Tage des Caligula gedauert. Doch wäre eine solche Verschleppung von Strafsachen gerade für die letzte Zeit des Tiberius nicht vereinzelt. Herodes Agrippa I., der bei seiner Rückkehr nach Palästina im Sommer 41 mit blutiger Strenge gegen die Christen vorging, dürfte nicht ganz ohne Einfluß gewesen sein, als der neue Cäsar Caligula die Strafsache ihrer Entscheidung zuführte. Die Behandlung der zweiten Frage ist verwickelter und erzielt nicht den gleichen Grad von Gewißheit wie die Antwort auf die erste; aber man wird L. zubilligen müssen, daß er die Verbindung des Diatagma mit der jüdischen Verleumdung gegen die Apostel wegen des leeren Grabes in etwa annehmbar gemacht hat. Allerdings scheint es mir unwahrscheinlich, daß Pilatus zugleich mit den Prozeßakten auch schon eine Anfrage bezüglich des leeren Grabes nach Rom geschickt haben sollte. Den sadduzaeischen Führern des Judenvolkes mußte zunächst ein doppeltes Interesse am Herzen liegen: Pilatus durfte den wahren Sachverhalt, soweit ihn die Grabeswachen melden konnten, nicht erfahren, und man mußte die Wirkung der in Umlauf gesetzten Lüge abwarten. Diese Frist umschloß sicher das von der Apg erwähnte mehrfache Vorgehen gegen die Apostel, die Gegenspieler der Hohenpriester gerade bezüglich der Kunde vom Grab. Wer gewinnen würde, war wohl nicht so schnell klar, denn auch die sadduzaeische Version gewann Boden, wie aus Mt 28,15 (μέχρι τῆς σήμερον) ersichtlich ist. Pilatus wird nun kaum von sich aus diese ihn ja nicht berührende Frage aufgegriffen haben; sie kam wohl erst vor ihn, als sich die Führer des Volkes keinen anderen Rat mehr wußten, um den Glauben an den Auferstandenen wirksam zu unterdrücken. Diese Gedanken sähe man gern bei L. eingehender dargelegt; in ihrem Licht würde verständlich, daß die vielleicht erst im Jahre 35/36 n. Chr. in Rom einlaufende offizielle Anfrage des Pilatus erst 37 ihre Erledigung fand. Die Zeitspanne von 33/34 bis 37 dagegen vermag L. meines Erachtens nicht ganz befriedigend zu erklären. — Die wertvolle Untersuchung schließt mit Hinweisen auf neutest. Stellen, die vom Diatagma her eine neue Beleuchtung erfahren, wie Mt 27,62—64; 28,11—15; Apg 13,27—37; 12,1—3. P. Gächter S. J.

Primo Vannutelli, Synoptica. Commentarii trimestres. Anno 1. Nr. 1 u. 2/3. gr. 8° (XXX u. 16 S.; XXXI—XCIV u. S. 17—48). Romae 1936, Institutum Graphicum Tiberinum. Jährlich 4 Hefte, Lire 16.—; Ausland Lire 32.—. *Viam ostendi, inveni veritatem,* lautet die freudige Überschrift des ersten Kapitels dieser, bisher nur von V. gefüllten neuen Zeitschrift. V. widmet sie ganz und mit südlichem Temperament der Verfechtung seiner Hypothese, daß Mk aus einer von unsern Mt nur unbedeutend verschiedenen griechischen Mt-Schrift geflossen sei, wie auch Lk eine Bearbeitung des Mt dar-

stelle. Ohne Zweifel enthalten V.s Ausführungen manches Gute; so wird betont, daß die Einheit von Sprache und Stil, das gleichmäßige Verwobensein aller Teile mit semitischem Wesen geradezu ausschließe, daß unser Mt-Ev eine Kompilation aus zwei disparaten Quellen darstelle, deren eine Mk wäre. Auch der Beweise aus Mt 15,21—28 (Chananäerin) zugunsten der Priorität der Mt-Form gegenüber der Mk-Form ist beachtenswert. Aber wird V.s wie ein Sturm über alle Abgründe dahinfegende Argumentation auch im ganzen jemanden überzeugen? Zur Stütze seiner Ansicht fügt er den beiden Heften mit eigener durchlaufenden Seitenzählung in parallelen Kolumnen zwei Rezensionen der Acta Pilati bei, scheint aber nur die Ähnlichkeit mit der Synopse zu sehen, nicht die bedeutenden Unähnlichkeiten. G.

Johann Mader, Viereiniges Evangelium oder Evangelienharmonie, nach Ort und Zeit geordnet. 2., umgearb. Aufl. 8° (68 S.) Münster 1936, Aschendorff. Auslandspreis M 2.10. — M. hoffte bis zu seinem 1936 erfolgten Tode immer noch, auf dem schwer verhagelten Acker der Einjahrstheorie Frucht zu ziehen. Die Fragen nach dem Werden des Johannes- und des Lukasevangeliums machten ihm keine Sorgen und störten ihn nicht in der Überzeugung, daß sich mit ihrer Hilfe so ziemlich aller Traditionsstoff nach Ort und Zeit aufreihen lasse — eine Aufgabe, welcher nicht einmal die Männer der ersten Tradentengeneration gewachsen waren. Diese unerschütterliche Überzeugung hat in der vorliegenden Synopse ihren letzten Ausdruck gefunden. G.

Rich. Hennig, Das Geburts- und Todesjahr Christi. Eine wissenschaftliche Prüfung der überlieferten Unterlagen, insbesondere der Berichte über den Stern von Betlehem und die Sonnenfinsternis am Todestage Jesu. 8° (62 S.) Essen (Ruhr) 1936, Heinz Fürstenau. — In dieser Schrift werden die wichtigsten Argumente behandelt, die für die Geburt Jesu im Jahre 7 v. Chr. und seinen Tod am 3. April 33 n. Chr. sprechen. Der Laie erhält einen guten Einblick in diese beiden chronologischen Fragen, besonders in die erste. H. löst das Problem des Sternes mit der Konjunktion der Planeten Jupiter und Saturn im Zeichen der Fische, wie sie 7 n. Chr. dreimal stattfand. Wenn dagegen im zweiten Teil festgestellt wird, daß zur Zeit des Todes Jesu eine astronomische Sonnenfinsternis nicht stattgefunden haben konnte wegen des Vollmondes, so hätte eine bessere Logik doch noch nicht zum Schluß berechtigt: daß die Bibel „hier einen Irrtum enthalten muß" (50). Der Ausdruck auf dem Titelblatt „wissenschaftliche Prüfung" greift überhaupt um eine Oktav zu hoch. G.

Joh. Kosnetter, Die Taufe Jesu. Exegetische und religionsgeschichtliche Studien (Theol. Studien der Oesterreichischen Leo-Gesellschaft 35). 8° (XXVIII u. 316 S.), Wien I, 1936, Mayer. — K. widmet diese Studien den Problemen, die sich aus den Berichten über die Taufe Jesu ergeben, indem er sie mit möglichster Vollständigkeit darstellt und kritisch beleuchtet. Von weither wird die Literatur zusammengetragen und jede je vorgebrachte Meinung sorgfältig registriert. Darin und in der Kritik liegt die Stärke dieser Arbeit. Nachdem die Johannestaufe im allgemeinen (S. 5—69) und die Taufe Jesu mit ihren wunderbaren Vorgängen (S. 70—237) im besonderen behandelt worden sind, wird der übrige, dritte Teil der religionsgeschichtlichen Frage gewidmet (S. 238—292).

K.s Antworten auf die unzähligen Mißdeutungen zeigen Besonnenheit und ein ungetrübtes Auge. Freilich ist die Stärke der Studie zugleich auch ihre Schwäche. Da und dort möchte man mehr eigene, neue Forschung oder doch bessere exegetische Verankerung der getroffenen Entscheidungen wünschen. Die Tatsache, daß die Johannestaufe nicht ein Selbstuntertauchen war, sondern am Täufling vollzogen wurde, hätte m. E. viel stärker ausgewertet werden können und müssen. Diese Behandlungsweise war ja so eigenartig, daß Johannes, und nur er, in ganz Israel als „der Täufer" bezeichnet wurde. Für die Herkunft seiner Taufe, ihre Sinngebung und die Deutung des Taufaktes Jesu müßte dieser Gedanke äußerst fruchtbar sein. Treffend ist K.s Deutung der Taubengestalt bei Jesu Taufe; sie leitet zurück zur Friedenstaube der Arche; doch sähe man diesen Gedanken auch dort gerne verwertet, wo die Theophanie ausgedeutet wird; ebendort vermißt man Näheres über die Frage, wie es überhaupt zur urchristlichen trinitarischen Deutung kommen konnte. G.

Germanus a Corde Jesu, C. Pass., Passionis Domini N. J. Ch. Praelectiones historicae ad usum scholarum redactae. 3 Bde. 8° (270, 328, 520 S.) Torino 1933—1936, Marietti. Lire 12.—, 12.—, 15.—. Natur und Inhalt des dreibändigen Werkes ergeben sich aus seiner Zielsetzung: einen dreijährigen Cursus über das Leiden Christi zu schaffen für die werdenden Prediger der Passionistenkongregation, ein Werk, das nicht nur für Predigten, sondern auch für persönliche Betrachtungen geeignete Grundlage sein soll. So bieten denn auch diese Ausführungen über die „Passiologia", wie das mißgeborene Wort heißt, unter Außerachtlassung wissenschaftlicher Erörterungen jene Fülle frommer Gedanken, wie sie vergangene Jahrhunderte so reichlich zutage gefördert haben. G.

F.-M. Braun O. P., La Sépulture de Jésus. 8° (85 S.) Paris 1937, Gabalda. — P. Braun veröffentlicht hier als Broschüre eine in der Revue Biblique 45 (1936) veröffentlichte Artikelserie. Im wesentlichen handelt es sich um eine Widerlegung neuerer Mißdeutungen der evangelischen Berichte über die Grablegung Jesu: Strauß-Loisy-Guignebert finden, daß Jesu Leichnam in die Verbrechergrube geworfen worden sei; Baldensperger behauptet, Jesus sei zweimal begraben worden: zuerst von den jüdischen Behörden, dann bei Nacht und Nebel von Joseph von Arimathäa, was die Frauen am Ostertag natürlich nicht wußten; Goguel meint, die ehrenvolle zweite Bestattung sei Produkt der literarischen Entwicklung. B. geht diesen Behauptungen im einzelnen nach und widerlegt sie und das gut und gründlich. Er schafft sich dazu erst ein Fundament, indem er die Geschichtlichkeit aller neutest. Begräbnisberichte herausstellt, insbesondere (im Anhang) dartut, daß die Absicht der Frauen nicht war, Jesu Leichnam nochmals von Anfang an zu salben, sondern in Wahrung der Sitte, das Grab bis zum dritten Tag zu besuchen, allenfalls zu vollenden, was in der Eile des Freitagabend nicht so genau hatte ausgeführt werden können. Im übrigen will mir wenigstens scheinen, eine Prise gallisches Salz wäre Ehre genug gewesen für Autoren, die letztlich die Texte ungefähr das Gegenteil von dem sagen lassen, was sie enthalten (S. 70). G.

Urbanus Holzmeister, Commentarius in epistulas SS. Petri et Iudae (Cursus Scripturae Sacrae III, 13). I: Epistula prima S. Petri. 8° (XIV u.

421 S.) Paris 1937, Lethielleux. Fr. 60.—. Davon separat: Vita S. Petri Apostoli. 8° (IV u. 80 S.) Fr. 15.—. Der großen Sammlung Cursus Scripturae Sacrae, die 1886 von R. Cornely, Fr. von Hummelauer und J. Knabenbauer begonnen wurde, blieb das Schicksal mancher ähnlicher Unternehmungen nicht erspart: durch den Tod ihrer Gründer geriet sie für einige Zeit ins Stocken. Als vor etwa 16 Jahren von dem damaligen Leiter des „Cursus" neue Mitarbeiter geworben wurden, damit das Unternehmen zu einem befriedigenden Abschluß komme, übernahm ich die Erklärung der zwei Petrusbriefe und des mit dem zweiten Briefe innig verbundenen Judasbriefes. Von dieser Arbeit kann ich nunmehr die größere erste Hälfte vorlegen, den Kommentar zu dem an Problemen so reichen ersten Petrusbrief.

Von den Einleitungsfragen schenkte ich besondere Beachtung dem Leben des Fürstapostels, das ich zu einer eigenen Biographie ausarbeitete, welche der Verleger bereits im Vorjahre, wie oben im Titel angegeben ist, eigens herausgab. Ich empfand es als eine besondere Schwierigkeit, daß ich mich mit archäologischen Fragen befassen mußte, die bei den Fachgelehrten noch keine endgültige Lösung gefunden haben. In solchen Fragen — besonders gilt dies vom Grab des hl. Petrus — mußte ich mich begnügen, die verschiedenen Lösungen nebeneinander anzuführen. Heute würde ich aus dieser Reserve etwas heraustreten, namentlich infolge der Arbeit von R. Lösch, Diatagma Kaisaros (s. oben 464 f.). Da in ihr die ganze römische Gesetzgebung, welche die Übertragung einmal endgültig beerdigter Leichen strengstens untersagte, sehr gut erörtert wird, hat die von J. Wilpert u. a. vertretene Ansicht, daß die Leiche des Apostels seit dem Beginn der Regierung des Vespasian am Orte des Martyriums ruht, als die weitaus am meisten berechtigte zu gelten. — Von den übrigen Einleitungsfragen wird zunächst die Untersuchung der sprachlichen Form geboten und die Abhängigkeitsfrage erörtert. Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß wir uns hier mit Wahrscheinlichkeiten begnügen müssen. Die Echtheitsfrage wurde mit besonderer Genauigkeit behandelt, die patristischen Stellen möglichst vollständig gesammelt; natürlich ließe sich hier noch manches beifügen. Die hohen religiösen Werte dieses apostolischen Trost- und Mahnschreibens treten m. E. bereits im Aufbau des Briefes hervor, den ich durch eine von den üblichen Einteilungen verschiedene Disposition hervortreten ließ; nachträglich erst finde ich sie in der 1936 erschienenen Einleitung in das N. T. von Feine-Behm S. 236 in einer fast völlig gleichen Form. — Im Kommentar selbst suchte ich, den bewährten Grundsätzen des Cursus folgend, die kirchliche Erblehre über die einzelnen Stellen dieses herrlichen Briefes hervortreten zu lassen, wobei es sich allerdings zeigt, daß der Brief gegenüber den Paulusbriefen allzusehr im Hintergrund geblieben ist. Einige Stellen machten größere patristische Untersuchungen nötig. So besonders das in der Vulgata unrichtig übersetzte εἰς ἃ von den die Engel interessierenden Geheimnissen der Kirche (1, 12), die schwere Stelle des vierten Kapitels über die „alles zudeckende Liebe" (4, 8), das Rätselwort ἀλλοτριεπίσκοπος (4, 15) und der symbolische Name Babylon (5, 13). Namentlich erheischte der vielleicht einen Christushymnus enthaltende Abschnitt 3, 18—22 von dem in der Unterwelt predigenden Heiland eine umfangreiche Behandlung. Es ergab sich, daß die vielfach mit dem Namen des hl. Kardinals Bellarmin verbundene Ansicht, die Sünder des Sint-

flutgeschlechtes seien reuig gestorben (die übrigens bereits der große Caietan klar vorgelegt hat), sich einwandfrei aus dem Text nachweisen läßt. Man kann es unmöglich als Ansicht des Altertums ausgeben, daß der Heiland damals Todsündern, zur Hölle Verdammten, Vergebung und Befreiung erteilte. — Anlaß zu weiteren Exkursen gaben auch die dogmatisch wichtigen Stellen von der Rechtfertigung, besonders 1, 17—19, die zwei Texte vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen (2, 5. 9), deren Erklärung ich heute erweitern würde, sowie die auch kulturgeschichtlich interessanten Ermahnungen an die Frauen über ihren Schmuck (3, 1—6).

Die Erklärung des Judasbriefes und des zweiten Petrusbriefes sind wohl seit Jahren ausgearbeitet, allein da ich mir bewußt bin, daß da noch vieles zu ergänzen ist, wird doch noch einige Zeit bis zum Abschluß des zweiten Teiles vergehen. Da er auch ausführliche Register des ganzen Bandes bringen wird, so rechne ich für den Gesamtband auf etwas über 700 Seiten. Dem Verleger, der das Werk würdig ausgestattet hat, und all den vielen, die mir mit Rat und Tat behilflich waren, von denen einige S. VIII erwähnt sind, sei auch an dieser Stelle der beste Dank ausgesprochen. U. Holzmeister S. J.

Sebastianus Tromp S. J., De Sacrae Scripturae Inspiratione. Ed. 3. 8° (164 S.) Romae 1936, Universitas Gregoriana. Lire 8.—. Vom Standpunkt der Exegese aus gesehen sind die landläufigen Traktate *De inspiratione* für gewöhnlich recht allgemein gehalten und tragen insoweit etwas Unbefriedigendes an sich. Wie ist die vorliegende Arbeit beschaffen? Zunächst muß an ihr die große Klarheit im Aufbau und in den Fragestellungen gerühmt werden. Sodann befriedigt sie dadurch, daß sie nicht von irgendwelchen Begriffen (*inspiratio, auctor*) ausgeht, sondern in wahrhaft umfassender Art die patristische Tradition und die kirchlichen Dokumente zur Grundlage nimmt für die Bestimmung der Tatsächlichkeit, der Natur und Ausdehnung der Inspiration; auch im weiteren Ausbau dieser Lehrstücke hält sich der Verf. immer wieder an die positiven Quellen. Daß Thomas von Aquin nicht außer Acht bleibt, ist selbstverständlich; ja, T. zieht diesen Kirchenlehrer mehr heran, als es sonst in dieser Frage wohl üblich ist, vor allem indem er dessen Anschauung nicht nur von der *causa instrumentalis*, wie das sonst geschieht, sondern besonders auch vom *auctor principalis* herausarbeitet. Viel trägt zur Klarheit bei, daß T. die Inspiration mit der aktuellen Gnade (68—70) und mit der Prophetie und Infallibilität (100—102) vergleicht und gegen sie abgrenzt. Eingehend kommt auch das Kriterium der Inspiration in der apologetischen Methode der orthodoxen Protestanten zur Darstellung. Sehr befriedigt T., wo er sich dann den konkreten Fragen der Introduktion und Exegese nähert: Die Frage, ob die Apostel überhaupt um ihre Inspiration wußten, läßt er sich für Ja und Nein offen; mehrfach nimmt er Rücksicht auf die zumal durch O. Roller wieder recht aktuell gewordene Frage nach der Beihilfe durch Sekretäre. Konnte doch die Inspiration auch durch die Approbation der Sekretärarbeit von seiten des Inspirierten zur vollen Geltung kommen, denn an Verbalinspiration ist nicht zu denken (90—93). Dabei hält er den mit so viel Schwierigkeiten behafteten Begriff eines *homo inspiratus* resolut fern. Ebenso wertvoll ist, daß T. ausdrücklich den *genera litteraria* zu ihrem Recht verhilft (117—126); ausgenommen ist natürlich *omne genus vere mythicum et*

legendarium, quo ineptae fabulae et historiae mendaces sub specie veri proponuntur (126). Den großen Reichtum an Material und Gedanken konnte T. deswegen auf 130 Seiten geben (S. 135—164 enthalten Bibliographie und Indices der Schriftstellen, kirchlichen Dokumente, Väter-, Thomasstellen und *rerum memorabilium*), weil er ihn in Form eines Textbuches vorlegt, das das lebendige Wort des akademischen Lehrers voraussetzt. P. Gächter S. J.

P. Salmon O. S. B., La Révision de la Vulgate. État des travaux, difficultés et résultats. Conférence donnée à l'Institut Biblique de Rome le 24 janvier 1937. 8° (35 S.) Rome 1937, Tipografia Vaticana. — Diese Broschüre kommt mit dem darin gebotenen Vortrag des Abtes von San Girolamo zur rechten Zeit. Dom Quentin, das erfolgreichste Mitglied der Vulgatakommission und der erste Abt jener Mönchsgemeinde, welcher die Aufgaben dieser Kommission übertragen worden sind, ist am 4. Februar 1935 gestorben, nachdem erst zwei Bände des neuen, auf 26 bis 28 Bände berechneten Vulgatawerkes erschienen waren. Wie wird nun die Arbeit weitergeführt werden? Diese Frage wurde durch die Veröffentlichung des dritten Bandes (Num-Dt 1936) nur noch dringender, da als Herausgeber die Monachi Sancti Hieronymi zeichnen. Hier gibt nun Abt Salmon erschöpfende Antwort. Er beschreibt das zu bearbeitende Material, die verschiedenen Stadien der Bearbeitung — z. Zt. nehmen etwa 15 Patres daran teil —, das Feststellen der Textform durch vier Patres, die dann ihre private Arbeit gemeinsam durchberaten, dann die Herstellung des kritischen Apparates für den Druck. Ausführlich zeigt S. ferner die Grundsätze zur Ermittlung des Textes: es sind die nämlichen, wie sie Dom Quentin erarbeitet hat, jedoch mit eingehender Prüfung dessen, was seine „règle de fer" jeweils ergibt. Die Umsicht, mit welcher S. die Bedeutung des hebräischen Urtextes gerade für diese Kontrolle herausstellt und umgrenzt, bestärkt die Überzeugung, daß die Vulgataarbeit in besten Händen ruht. Die Ausführungen über die Orthographie und über eine Reihe textkritischer Probleme (besonders aus Dt) wirken in derselben Richtung. Wir wünschen dem Gelehrten-Kloster von San Girolamo reichen Erfolg und nehmen jeweils Berichte über den Stand der Arbeiten dankbar entgegen. Möge der Plan gelingen, jedes zweite Jahr einen neuen Vulgataband fertigzustellen! G.

Die Heilige Schrift für das Leben erklärt. gr. 8° Freiburg, Herder. Bd. XI: Das Evangelium des hl. Matthäus und des hl. Markus, erklärt von Willibald Lauck, zweite Hälfte. (332 S.) 1936. Geb. M 6.50. — Bd. XII: Das Evangelium des hl. Lukas, erklärt von Wilhelm Bartelt; Die Apostelgeschichte erklärt von Otto Cohausz (488 S.) 1936. Geb. M 12.—. Laucks zweiter Band ist wieder wie ein Wagen voll köstlicher Garben. Gelehrter Fleiß und fromme Betrachtung haben ein außergewöhnlich reiches und befriedigendes Buch geschaffen. Freilich fehlt, dem Zweck dieses Bibelwerkes entsprechend, der gelehrte Apparat. Aber Lauck wollte mit Recht auf eine gewisse Erörterung wissenschaftlicher Fragen nicht verzichten und vermag so die reifen Ergebnisse seiner eindringenden Studien darzubieten — jedem Priester, der vor der Benutzung des Mt- und Mk-Evangeliums erst zuverlässige und gründliche Exegese haben will, eine hochwillkommene Gabe. Ich möchte hier besonders auf die kurze und doch umfassende Darlegung über die Prophetie

(S. 66ff.) hinweisen, die wohl zum Befriedigendsten gehört, was über diesen schwierigen Punkt je geschrieben worden ist. — Auf einer ganz anderen Ebene liegt Bartelts Kommentar zu Lukas; er ist ausschließlich einer erbaulichen Nutzbarmachung des heiligen Textes gewidmet. Das nämliche gilt vom Kommentar zur Apg, der in der bekannten geistvollen Art von Cohausz gehalten ist. G.

Das Neue Testament. Stuttgarter Kepplerbibel. Neubearb. und mit Zusätzen versehen von Peter Ketter. 16° (520 S., farbiges Titelbild, zwei Karten). 201.—300. Tausend. Stuttgart 1936, Kepplerhaus. Geb. M 1.—. Ketter hat in dieser Neuausgabe der Kepplerbibel den Text vielerorts verbessert nach dem Grundsatz: „So frei wie nötig, so wörtlich wie möglich." Das ist im allgemeinen auch erreicht worden und so ist zusammen mit den gut ausgewählten Anmerkungen ein überaus nettes Werkchen in bequemstem Taschenformat geschaffen worden. G.

Praktisches Bibelhandbuch hrsg. von Johann Straubinger und Josef Bärtle. 4° (XIV, 432 S. u. 20 Tafeln). Kommissionsverlag Kepplerhaus. Geb. M 12.—. Dieser Band will dem praktischen Gebrauch dienen und jenes Material leicht zugänglich machen, das man hiefür benötigt und oft genug nur mit großer Mühe findet. Den Löwenanteil erhält eine Wortkonkordanz, die auf alle gangbaren katholischen Übersetzungen bezugnimmt, aber dem Zweck des Buches entsprechend jene Wörter ausläßt, die für die Praxis völlig ohne Belang sind. Voraus geht eine volkstümliche Einführung in die Bibel, von Kanonikus Ernst Benz (St. Gallen) verfaßt, der den nämlichen Gegenstand schon in erweiterter Form unter dem Titel „Das Buch der Bücher" (St. Gallen 1934) vorzüglich dargelegt hat. Das Literarische tritt zurück, die Bibel wird in ihrer einzigartigen Bedeutung als Gotteswort und inspirierte Schrift behandelt, die Stellung der Kirche und des Protestantismus zur Bibel beleuchtet; die moderne Kritik an der Bibel, zumal ihre Anwürfe gegen das AT werden eingehend berücksichtigt. Ein Wörtlein über die Frage nach dem Alter der Menschheit wäre hier wohl angebracht gewesen. Mit praktischen Winken für die Bibellesung schließt der einleitende Teil. Auf die Wortkonkordanz folgt ein „Biblisches Sach-ABC", im wesentlichen ein Eigennamenverzeichnis, verbunden mit ganz kurzen Erklärungen. Dann gibt A. E. Mader S. D. S. eine aus gründlichster Sachkenntnis heraus geschriebene Übersicht über „die Landesnatur Palästinas". In den Anhängen endlich stehen Biblische Zeittafeln, nach den Einleitungen von Göttsberger und Meinertz angefertigt, eine Zusammenstellung der biblischen Gewichte, Maße und Münzen nach Kalts Reallexikon und Biblischer Archäologie, sowie eine Literaturübersicht. Vier Kartenskizzen und 32 Originalaufnahmen von wundervoller Klarheit (von Prof. G. Wagner und Dr. A. E. Mader) beschließen das Werk. Die Anlage dieses Werkes ist sichtlich aus der Not der Praxis heraus entstanden und dient der Praxis, den Predigern und Leitern von Bibelzirkeln usw. Den Praktikern gebührt daher auch das Urteil, ob ihren Bedürfnissen in allem Genüge geschehen ist. Doch macht alles den Eindruck, daß der Wurf gelungen sei und nichts Wesentliches fehle. G.

KIRCHENGESCHICHTE

Ignatius von Antiochien, Briefe, erläutert von P. G. Crone (Aschendorffs Lesehefte 13). 8° (40 S.) Münster 1936, Aschendorff. M —.80. — Für Leser, die in das schwierige Griechisch der Ignatiusbriefe eingeführt werden sollen, ist diese Ausgabe, die alle sieben Briefe im Urtext bringt, wegen der beigefügten „Präparationen" und wegen des billigen Preises sehr dienlich. Ebenso zur Lesung im Unterricht, vorab der Kirchengeschichte — denn es gibt nichts, was tiefer in den Geist des Urchristentums einführen könnte als die Ignatiusbriefe. Hugo Rahner S. J.

Manlio Buccellato, Papias di Hierapoli. Frammenti e testimonianze nel testo greco, traduzione e commento critico (Studi biblici diretti da Giuseppe Petralia 3). Milano 1936, Editrice Tradizione. Lire 12.—. Eine Zusammenstellung aller Fragmente aus den Schriften des Papias und der Bemerkungen der altchristlichen Schriftsteller über ihn; offenbar gedacht zum praktischen Gebrauch für den Unterricht und verfertigt nach der Ausgabe von Rouths „Reliquiae sacrae" und der Ausgabe bei Funk. Leider wimmelt der griechische Text von Fehlern. Dankenswert ist die Übersetzung und der Kommentar, in dem die Papiasprobleme zwar weiter nicht gefördert werden, aber überall die besonnenen Ansichten von Zahn und Bardenhewer zugrundegelegt sind. R.

Gustave Bardy, Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école (Études de Théologie historique publiées sous la direction des Professeurs de Théologie à l'Institut Catholique de Paris). gr. 8° (VIII u. 380 S.) Paris 1936, Beauchesne. Fr. 60.—. Die Bedeutung des Märtyrers Lucian von Antiochien wäre auf das engere Gebiet der antiochenischen Schriftexegese beschränkt geblieben, wenn nicht die in seiner Schule gelehrte Theologie in seinen durch die Verehrung für den gemeinsamen Meister eng verbundenen Schülern, den „Syllukianisten", eine weltweite Bedeutung erlangt hätte, in Arius und in Eusebius von Nikomedien vor allem. Lucian ist der Vater des Arianismus geworden, wenigstens für dessen erste Form, von der allerdings außer Arius selbst bald die anderen Lucianschüler abrückten. Auf der anderen Seite wird Lucian seit altersher, auf Grund eines Briefes des Alexander von Alexandrien, als Schüler des Paul von Samosata angesehen. Damit ergab sich für den Dogmenhistoriker eines der schwierigsten Probleme der altkirchlichen Christologie: wie sollte ein Schüler des sabellianischen Paul sich auf einmal „bekehren" zur Logoschristologie origenisch-subordinatianischer Prägung — denn nur so konnte er zum Vater des Arianismus werden — und welches waren dann die Lehren, die Lucian nach dieser Bekehrung in seinem Didaskaleion den begeisterten Schülern, auch einem Arius, vortrug? Alles dogmengeschichtliche Fragen, die wesentlich abhängen von literarkritischen Untersuchungen. Diese notwendigen Unterlagen für eine Lösung der Lucianfrage bietet hier B. in reicher Fülle dar, unter bewußtem Verzicht auf eigentlich dogmengeschichtliche Lösungen. — Der erste Teil ist dem Leben und jenen sicheren und vermutlichen Überresten des Lucianischen Schrifttums gewidmet, aus denen sich erst das Bild seiner Lehre rekonstruieren ließe. Unseres Erachtens am besten gelungen ist hier der Nachweis, daß wir in dem berühmten zweiten Glaubenssymbol der En-

kainiensynode von Antiochien (341) mit höchster Wahrscheinlichkeit die Grundform des Lucianischen Symbols erblicken dürfen (85—132). Ungemein fördernd ist ferner die textkritische Untersuchung der bei Rufinus aus unbekannter Quelle überlieferten apologetischen Rede Lucians. Das Ergebnis ist bei dem reichhaltigen Nachweis von parallelen Stellen aus der lateinischen Apologetik (Tertullian und Minucius Felix vor allem) für die Lucianische Herkunft recht wenig günstig, aber bei der vagen, etwas archaisch klingenden Allgemeinheit dieser apologetischen *loci communes* steht auch kaum etwas dagegen, die Echtheit der Rede anzunehmen. Jedenfalls hat hier das vorliegende Werk das Verdienst, alles Material für die wohl kaum je ganz lösbare Frage zur Verfügung gestellt zu haben. In einer dritten Frage aber möchten wir gegen B. Einspruch erheben: es ist die für eine dogmengeschichtliche Beurteilung des Lucian wichtigste, nämlich die nach der Bedeutung des Briefes des Alexander von Alexandrien. B. hat schon früher (Dict. de Théologie Cath. IX, 1024) ähnlich wie Loofs und ehedem Ceillier die Behauptung aufgestellt, der Lucian, von dem dort Alexander spreche und den er in unmittelbaren Zusammenhang mit Paul von Samosata stelle, sei ein ganz anderer, uns unbekannter Lucian. So nun auch hier (S. 3 Anm. 1, S. 7 und S. 50—59). Die Beweisgründe sind gewiß besser als bei Loofs. Aber sie sind unseres Erachtens doch nicht stark genug, um eine für die Vorgeschichte des Arianismus so grundlegende Frage zu entscheiden. Die Existenz eines so wichtigen, für Alexander und seinen Korrespondenten so bekannten und den kommenden Geschlechtern und uns plötzlich so vollkommen unbekannt gewordenen zweiten Lucian ist doch wohl — nur eine Ausflucht. Eher möchten wir da doch eine radikale „Bekehrung" des richtigen und einzigen Lucian annehmen. — Der zweite Teil ist den Syllukianisten und ihren Werken gewidmet, von denen Arius, Eusebius von Nikomedien und Asterius der Sophist eine eingehende Behandlung erfahren. Die Briefe des Arius, die Thaliafragmente und sein Symbol werden untersucht; interessant ist der Nachweis, daß dem Ariuszitat im dritten Buch des sogenannten „Praedestinatus" kein sonderlicher Wert beizumessen ist (279—286). — Abgesehen von der These eines zweiten Lucian stimmen wir diesem schönen und ungemein reichhaltigen Buch ganz bei. Es bietet jedenfalls das literarkritische Material zu Lucian in einer bisher nicht erreichten Vollständigkeit dar. R.

Adhémar d'Alès S. J., Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IVe siècle. 12° (192 S.) Paris 1936, Beauchesne. Fr. 12.—. Seitdem im Jahre 1889 Schepß in den Würzburger Traktaten Originalschriften Priszillians gefunden haben wollte, ruht die Frage nach dem Autor dieser merkwürdigen Schriften nicht mehr. Germain Morin hat das Gewicht seiner überragenden patristischen Autorität dafür eingesetzt, daß die Würzburger Traktate keineswegs aus der Feder des Priszillian, sondern aus der seines Genossen Instantius stammen. Auch die schöne Schrift von I. A. Davids über Priszillian, von der d'Alès in vorliegendem Buch mit Recht sagt, sie erinnere an die besten Zeiten des niederländischen Humanismus (wir haben sie besprochen ZkTh 56 [1932/278]), schließt sich dieser Ansicht an — und nun neuestens hier einer der besten Kenner, A. d'Alès, der seine 1933 in den Recherches de science religieuse erschienenen Aufsätze über Priszillians Le-

ben und die Herkunft seiner Lehre in einer erweiterten und alle die verwickelten Fragen dieses patristischen Problems berührenden Form als Buch vorlegt. Es sei erlaubt, eine kritische Bemerkung anzufügen: die Sicherheit, mit der die Würzburger Traktate dem Priszillian abgesprochen werden, ist doch etwas überraschend. So unsachlich, wie d'Alès es hier meint (57), war die Kritik an der Ansicht Morins, die J. Martin in seinem Aufsatz „Priszillianus oder Instantius?" (Hist. Jahrbuch 1927, 237) gab, denn doch nicht. Und es ist merkwürdig, wie gerade d'Alès eine sehr gute Vergleichung des gewiß echten Priszillianfragments aus Orosius mit den Würzburger Fragmenten anstellt (125f.), deren stilistische Ähnlichkeit in die Augen springt, um dann doch diese Erscheinung nur damit zu erklären, daß die Traktate eben Nachklänge aus mündlichen Vorträgen des Priszillian enthalten. R.

Gaudentii Brixiensis Tractatus ad fidem codicum recensuit Ambrosius Glueck (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 68). gr. 8° (XLVI u. 275 S.) Wien 1936, Hoelder-Pichler-Tempsky. S 32.—. Wir besaßen die schönen Traktate des Gaudentius von Brescia bisher nur in der Ausgabe des Paulus Galeardus vom Jahre 1738, die bei Migne PL 20 nachgedruckt war. Da Galeardus sich fast nur auf italienische Codices stützen konnte, lag der Text der Predigten, die ob ihres trefflichen Inhalts etwas besseres verdient haben (Bardenhewer rühmt ihre schlichte Schönheit und die kernige Prägnanz des Ausdrucks) recht im argen. Darum ist man für diese neue Ausgabe dankbar. G. schließt sich mit sehr guten Gründen jenen an, die im Gegensatz zu Marx, dem Herausgeber des Philastrius im Wiener Corpus, an der Echtheit der Predigt des Gaudentius *de vita et obitu B. Philastrii* festhalten. — Es wäre nun zu wünschen, daß auf Grund dieser ersten kritischen Ausgabe des Gaudentius sich die patristische Wissenschaft eingehend auch mit seiner Theologie beschäftigte; dieser von Ambrosius und von Chrysostomus so hochgeschätzte Redner und gegen die Arianer so streitbare Zeuge der lateinischen Theologie, vorab der Lehre von der Eucharistie, verdiente es. R.

Gottfried Flade, Vom Einfluß des Christentums auf die Germanen (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 10). gr. 8° (XII u. 125 S.) Stuttgart 1936, Kohlhammer. M 6.—. Der vage Titel dieser Studie läßt zunächst vermuten, daß wir es mit einer der schier unzähligen Schriften zu tun haben, die zu diesem so formulierten Problem in neuester Zeit entstanden. Tatsächlich verhält es sich ganz anders: F. bietet eine ausgezeichnete Forschung zu dem Werk des Regino von Prüm: *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis.* Regino schrieb dieses Buch auf Veranlassung des Bischofs Ratbod von Mainz im Jahre 906 als Leitfaden für die bischöflichen Sendgerichte und deren Aufgaben. Es wird nun von F. gezeigt, wie der Inhalt dieses einflußreichen Buches ausgebeutet werden kann für eine vertiefte Erkenntnis der Erzieherarbeit, die von der Kirche an dem deutschen Volk geleistet wurde; dabei werden gewiß nicht die Fragwürdigkeiten dieser oft mehr das Recht als das christliche Vollideal betonenden geistlichen Gerichtsbarkeit außeracht gelassen, aber noch vielmehr wird auf dem Hintergrund einer nicht romantisch verzeichneten Darstellung der Sittlichkeit des Volkes, vorab in den Jahren der nachkarolingischen Verwilderung, der großartige Einfluß der Kirche auf wahre Volkserziehung gezeigt. Dieses

Sendgericht der Kirche ist so nicht nur auf dem Gebiet der kirchlich-kultischen Ordnung (darüber der erste Teil der Studie S. 7—30), sondern auch auf sozialem Gebiet, im Bestreben, eine christliche Gesellschaftsordnung aufzubauen (S. 30—122), von unabsehbarer Wirkung auf die Formung der deutschen Seele geworden. Jedenfalls trägt eine solche Studie zur tieferen Erkenntnis der heute so eifrig besprochenen Probleme mehr bei als die allzuvielen Schriften ähnlichen Titels. R.

Wilhelm Sieber, Das frühgermanische Christentum. Ein Rundblick über seine Wesensart und seine Leistungen. 8° (384 S.) Innsbruck 1935, Felizian Rauch. S 7.80, geb. S 10.50. — Im Gegensatz zu der eben angezeigten quellenkritischen Studie von G. Flade ist dieses vorliegende Buch in erster Linie gedacht für solche, die sich mit den heute so lebhaft besprochenen Fragen nach dem Verhältnis zwischen Germanen und Kirche zum erstenmal beschäftigen. Das Wort „frühgermanisch" im Titel will, nicht gerade treffend, das Christentum des ersten Jahrtausends umfassen. Man wird nicht rechten wollen mit manchen Aufstellungen, die in dem Buch, oft aus zweiter Hand, geboten werden. Aber aufs Ganze gesehen ist es eine Darstellung, die, den Stoff in einzelne Studien abteilend (wie Klöster, Bibelstudium, soziales Leben, Ehe und Familie, landwirtschaftliche Kultur, Kunst, Schulwesen), unter diesen besonderen Rücksichten schönes Material zusammenträgt und so vielen, die das für Vorträge und Aussprachkreise selbst nicht tun können, reichen Stoff an die Hand gibt. R.

Fritz Bünger, Admonter Totenroteln (1142—1496) (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Bediktinerordens 19). gr. 8° (VIII u. 400 S.; 3 Tafeln) Münster 1935, Aschendorff. M 14.68. — Totenroteln, das heißt die laufenden Aufzeichnungen der zur Gebetsverbrüderung eines Klosters gehörenden Personen, für deren Seelenruhe das verbrüderte Kloster beten will, sind aus dem Mittelalter recht wenige erhalten. Die größte Sammlung besitzt wohl das Stift Admont, und diese werden hier in mustergültiger Arbeit herausgegeben. Derartige Roteln sind, wie der Herausgeber zeigt, bei aller Trockenheit der Aufzeichnung, wahrhaft Felsgestein, aus der die Geschichte lebendiges Wasser schlagen kann: nicht nur die Familiengeschichte oder die Geschichte der Eigennamen, sondern, wie sich gerade bei diesen Admonter Roteln zeigen läßt, auch die große Geschichte der deutschen Kirche und der Klöster, ja in manchen Fällen auch die Profangeschichte. Der Ertrag einer so mühsamen Edition wird hier durch umfangreiche Register zugänglich gemacht. Die Patrozinienkunde wird vor allem für das Verzeichnis der Kirchenpatrone dankbar sein (395ff.). R.

Dedicationes Bambergenses. Weihenotizen und -urkunden aus dem mittelalterlichen Bistum Bamberg. Mit einer geschichtlichen Einleitung hrsg. von W. Deinhardt (Beiträge zur Kirchengeschichte Deutschlands 1). gr. 8° (XV u. 133 S.) Freiburg 1936, Herder M 5.—. D. hatte bereits in einem Aufsatz über Patrozinienkunde (Hist. Jahrb. 56 [1936] 192ff.) darauf hingewiesen, welchen Wert für diese so verheißungsvoll begonnene kirchengeschichtliche Eigendisziplin die Weihenotizen haben, jene Aufzeichnungen (in Form von eigentlichen Weiheurkunden und Ablaßbriefen, aber auch von Inschriften, Weihe- und Ablaßtafeln), über das so eindrucksvolle und wichtige Ereignis einer Kirchweihe. In den Monumenta Germaniae waren bereits für die

ältere Zeit derartige Notizen gesammelt worden. Zu einem geschichtlich weiterführenden Gesamtergebnis aber war es nötig, für einen lebendig zusammengehörigen Teil des deutschen Kirchenganzen diese Weihenotizen systematisch zu sammeln und chronologisch aneinanderzureihen — erst so zeigt es sich, welch reiche und oft köstliche Frucht für geschichtliche Erkenntnisse sich aus solchen Weihenotizen entnehmen läßt. D. hat dieses Unternehmen für das Bistum Bamberg vollendet, von dem Gründungstag an (1007) bis zum Jahre 1530. Register erschließen den patroziniumskundlichen Ertrag. D. verspricht auch, die volle Frucht dieser Textveröffentlichung in einem eigenen Werk über die Patrozinien des Bistums Bamberg vorzulegen. Auf so gediegen gelegtem Grund wird sich gewiß manch schönes und für die geschichtliche Erkenntnis der „Germania sacra" weiterführendes Ergebnis erheben. Möge diesem verheißungsvollen Anfang nun auch die Forschung in anderen deutschen Diözesen nachfolgen. R.

1. **Laurentii Pignon Catalogi et Chronica.** Accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis Scriptorum O. P. cura G. Meersseman O. P. (Monumenta Ordinis FF. Praed. Historica 18). gr. 8° (XXII u. 135 S.) Romae 1936, Istituto Storico Domenicano.

2. **Thomas Käppeli O. P., Le procès contre Thomas Waleys O. P.** Étude et Documents (Institutum historicum FF. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae, Dissertationes historicae 6). gr. 8° (253 S.) Rom 1936, Istituto Storico Domenicano.

3. **Theodor Rensing, Das Dortmunder Dominikanerkloster** (1309—1816). Mit 56 Abbildungen. gr. 8° (VII u. 288 S.) Münster 1936, Aschendorff. M 6.60.

1. Man weiß, daß die Hauptquelle für das berühmte Werk „Scriptores Ordinis Praedicatorum" von Quétif und Echard das Werk des Dominikaners Laurentius Pignon, der *Catalogus Fratrum spectabilium Ordinis Fratrum Praedicatorum* gewesen ist. Quétif-Echard verwendeten es so ausgiebig, daß man aus ihrem Werk den Originaltext beinahe restituieren könnte; aber die einzige Handschrift dieses wichtigsten Quellenwerkes in Paris bot paläographisch derartige Schwierigkeiten, daß der Text bei Quétif-Echard von Fehlern wimmelte und schon Denifle und seitdem alle Gelehrten den Wunsch hatten, endlich eine kritische Ausgabe des Gesamttextes von Pignons Katalog zu besitzen. Dieser Wunsch ist nun erfüllt. Im Anschluß daran gibt Meersseman auch zum erstenmal den Text der *Chronica compendiosa* Pignons und weiterhin den zwar schon von Denifle edierten, aber hier genauer wiedergegebenen Text des aus der Literargeschichte des heiligen Thomas von Aquin bekannten Stamser Katalogs; endlich den zwar auch schon an einer fast unzugänglichen Stelle veröffentlichten Katalog von Upsala. Alles in allem, zusammen mit ein paar als Appendix beigegebenen kleineren Quellentexten zur Frühgeschichte des Dominikanerordens, eine außerordentlich dankenswerte Ausgabe.

2. Käppeli legt hier aus einer Cambridger Hs. zum erstenmal im vollen Wortlaut Texte vor, die uns einen Einblick in jene aufgeregten Tage ermöglichen, da die private Meinung Papst Johanns XXII. über den Zustand der gerechten Seelen nach dem Tod die Geister aller Gelehrten bewegte. Der Dominikaner Thomas Waleys (so die richtige Orthographie des Namens, nach dem Zeugnis der Hss.) hatte am Oktavtag des heiligen Apostels Johan-

nes, am 3. Januar 1333, in Avignon selbst es gewagt, in einer kühnen Rede diese theologische Meinung anzugreifen (Text der Rede hier S. 93–108) und dabei sich zu der Äußerung verstiegen, die päpstlichen Theologen hätten der Meinung des Papstes nur in liebedienerischer Weise und aus Pfründenjägerei beigestimmt, hatte dabei aber auch etwas unklare Anschauungen geäußert über das zeitliche Verhältnis von Fleischesauferstehung und jüngstem Gericht. K. gibt nun in seiner der Textedition vorausgeschickten klaren Untersuchung eine Darstellung der verschiedenen Phasen des Prozesses, in den Thomas infolge dieser seiner Predigt verwickelt wurde (die Akten des ersten Prozesses vor der Inquisition S. 109–156), in dem von Anfang an keineswegs das päpstliche Theorem von der *visio beata* den Gegenstand bildete. Der ganze Prozeß wurde vielmehr auf die Frage nach dem Moment der Auferstehung und des Gerichtes hinübergespielt, obwohl den Papst, wie wir aus den Dokumenten in Denifles Chartularium wissen, die Frage nach dem Prozeß des englischen Dominikaners gerade in Hinsicht auf die erregt diskutierte Frage nach der *visio* interessierte und der Papst sich vergeblich bemühte, den König von Frankreich für seine Ansicht zu gewinnen und den Prozeß des Dominikaners als harmlos hinzustellen. Die Muße, die Thomas durch den monatelang hingeschleppten Prozeß gewann, benützte er zu einer genaueren Darlegung der Theorie von Auferstehung und Gericht in einer Schrift *De instantibus et momentis* (Text S. 157–183), aus der dann für den zweiten Prozeß sieben Thesen den Anklagestoff bildeten und gegen die eine anonyme Schrift, der *Libellus famosus* (Text S. 184–194), in Umlauf gesetzt wurde. Durch Appellation an den Papst wurde der Prozeß von der Inquisition zum Forum der Kardinäle gezogen (Text der Akten S. 195 bis 239), um da allmählich auf einen toten Punkt zu kommen; Thomas hat seine Freiheit nicht wieder erlangt; ein Brief aus seiner Feder (Text S. 240–247) gibt noch einige Einblicke in die weiteren Schicksale des tapferen Predigers, während eine anonyme Schrift (die in einer Hs. zu Basel aufbewahrt wird, aber von K. wegen ihrer Länge nicht im vollen Wortlaut abgedruckt werden konnte) seine Verteidigung fortsetzt. Auch unter Benedikt XII., für dessen berühmte Bulle *Benedictus Deus* hier aus einer Wolfenbüttler Hs. eine vorbereitende Sammlung von Thesen zum erstenmal ediert wird (S. 86 f.), ist der Prozeß Waleys nicht wieder aufgenommen worden. Die ganze nicht sehr erquickliche Angelegenheit geht in ihrer Bedeutung doch weit hinaus über die Geschichte des Dominikanerordens, weil gerade die kühne Rede Waleys' die öffentliche Diskussion der Frage nach der *visio beata* in Bewegung brachte und weil sein Prozeß den König von Frankreich in jenem Widerstand gegen Johann XXII. bestärkte, der dann den sterbenden Papst zu einem Widerruf seiner Meinung bewegen sollte.

3. Das letzte im Zuge der großartigen dominikanischen Bewegung in Deutschland erstandene Dominikanerkloster, das zu Dortmund unter der Leitung des Meister Eckhart 1309 gegründet wurde, erhält hier eine quellenmäßige Darstellung seiner Geschichte, von den bewegten Anfängen über seine Höhe als Mittelpunkt der westfälischen Inquisition bis zu seinem Ende im Jahre 1816. Das Werk ist vor allem wertvoll durch seine von 56 trefflichen Bildern begleitete Abhandlung über die prachtvollen Kunstschätze, die das Mittelalter in diesem dominikanischen Mittelpunkt Westfalens hervorge-

bracht hat. So sehr das Buch zunächst Lokalgeschichte bieten will, so ist doch auch das Geschick dieses Klosters gleichsam ein Symbol und eine Zusammenfassung der Gesamtgeschichte des Ordens in Deutschland. R.

Bartholomäus Roth O. F. M., Franz von Mayronis O. F. M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott (Franziskanische Forschungen 3). gr. 8° (XVI u. 592 S.) Werl 1936, Franziskus-Druckerei. M 16.—. Dieses bereits von M. Grabmann (Lex. f. Theol. u. Kirche VII, 29) angekündigte grundlegende Werk ist nun unter der bewährten Leitung dieses Meisters vollendet worden. Nun besitzen wir also eine quellenmäßige Darstellung des Lebens und der Werke des Franz von Mayronis, des größten Schülers des Meisters Duns Scotus. Franz v. M. hat als der Begründer der skotistischen Schule (insofern sie sich wie alle Schulen von dem Meister unterscheidet) die Lehre des Duns Scotus selbständig weiterentwickelt. Und gerade in dem Ausmaß dieser Weiterentwicklung ist, als Hauptergebnis dieser gelehrten Arbeit, ein gutes Stück der geschichtlichen Entwicklung der skotistischen Schule greifbar gemacht worden. Nach einer Darlegung des Lebensgangs des Franz v. M., der übrigens ein unmittelbarer Zeitgenosse des oben erwähnten Dominikaners Thomas Waleys war und mitten in den gleichen geistigen Auseinandersetzungen des Avignon Johanns XXII. stand (S. 11—46), wird als Ergebnis einer entsagungsreichen Forschung, das gesamte, erstaunlich reiche und einflußreiche Schrifttum des Franz v. M. literarkritisch untersucht (S. 51—282). Daran schließt sich die Darstellung der Lehre von der *distinctio formalis* an, wie sie Franz v. M. selbständig weitergebildet hat und auf die Probleme der Trinität sowohl als der Einfachheit der göttlichen Natur anwandte (S. 283—546). Eine spekulative Würdigung dieser Darlegungen kann hier im Rahmen einer kurzen Anzeige nicht gegeben werden. Damit wird sich die in unseren Tagen so verheißungsvoll auflebende skotistische Theologie noch eingehend beschäftigen. Das Werk, das uns R. hier schenkt, wird aber auf weite Strecken literarkritisch sicheres Geleit geben können, wenn die Wissenschaft sich bemüht, die Verzeichnungen des skotistischen Denkens zu berichtigen und doch zugleich die Umformung des Scotus in der Lehre seiner Schüler nachzuweisen. R.

Eugen Ewig, Die Anschauungen des Kartäusers Dionysius von Roermond über den christlichen Ordo in Staat und Kirche (Bonner Dissertation). 8° (80 S.) Bonn 1936, Universität. — Seitdem Huizinga uns mit der Poesie des wahren Historikers den Herbst des Mittelalters sehen gelehrt hat, beschäftigt sich manche Feder mit der Darstellung dieser eigenartigen Zeit. Die vorliegende Arbeit gibt einen fleißig zusammengetragenen Überblick über die Anschauungen des großen Mystikers Dionysius in der Kartause zu Roermond, der mitten zwischen der lauten Weltfreudigkeit des burgundisch-flämischen Kulturkreises und der fast müden Weltresignation der einsamen Mystik in der Prägung der *devotio moderna* es in seinen umfangreichen Werken versucht, als später Geistesschüler des Aquinaten, den mittelalterlichen Ordo der Dinge aufzubauen. Es wird in der vorliegenden Schrift gut und mit bemerkenswertem dogmatischen Takt gezeigt, warum es endgültig zu spät war für solche Versuche: das ausgehende 15. Jahrhundert drängte zu einer ganz anderen Lösung. R.

Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam. Hrsg. von der historischen und antiquarischen Gesellschaft zu Basel. gr. 8° (326 S.) Basel 1936, Braus-Riggenbach. — Diese Festschrift handelt nicht nur von Erasmus, sie hat selbst einen erasmischen Charakter, im besten Sinn des Wortes. Gelehrte aller Welt haben sich hier zusammengefunden, in einer edlen *humanitas*, von der wir heute, nach vierhundert Jahren seit des Erasmus Tode, nicht mehr viel verspüren in der gelehrten Welt, in der gerade jene Kräfte am Werk sind, für die Erasmus nie viel Verständnis hatte. Der geistige Ertrag dieser zwanzig Aufsätze zeigt, bei aller Anerkennung der großen Persönlichkeit, der sie gewidmet sind, doch auch die Grenzen dieses typischen Vertreters eines milden, stets die mittleren Pfade wandelnden Geistes, der im Ernst glauben mochte, mit den Mächten seiner abgeklärten christlich-antiken Humanität die Welt retten zu können; Harnack, selbst so eine erasmische Vermittlungsnatur, hat nicht umsonst gesagt, er möchte einmal eine „Psychologie der Mittleren" schreiben. Den Theologen interessieren deshalb aus den hier gesammelten Aufsätzen vor allem jene, in denen des Erasmus Stellung zwischen der Unbedingtheit der lutherischen Bewegung und der römisch-katholischen Gegenbewegung dargestellt wird: Erasmus und Ökolampad in ihrem Ringen um die Kirche Jesu Christi (von E. Stähelin; S. 166–183); Erasmus und Vives (von Gertrud Jung; S. 130–144) — es ist eben jener Spanier Vives, mit dem auch einmal der Vertreter der katholischen Absolutheit, Inigo von Loyola, zusammentraf, wobei sich in der Begegnung mit diesem unentwegten Freund erasmischer Humanität seine instinktive Abneigung gegen diese „Mittleren" nur verstärkte. Ein anderer aus dem Freundeskreis des Erasmus, Thomas More (vgl. den Aufsatz von A. Rüegg über Erasmus „Encomion Moriae" und Mores „Utopia": S. 69 bis 89) hat sich aus der unverbindlichen Sphäre des Humanismus in die Absolutheit des Heiligen aufgeschwungen. Erasmus ist immer ein „Mittlerer" geblieben, einer von jenen, die „eigentlich keinen Standort, sondern nur eine Richtung haben" (S. 130). S.

Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu (Monumenta historica Societatis Jesu 63. 64). Tomus I: Monumenta Constitutionum praevia. gr. 8° (CCLXXII u. 459 S.); Tomus II: Textus Hispanus. gr. 8° (CCLXXII u. 826 S.) Romae 1936, Monumenta S. J. (Borgo S. Spirito 5). — Mit diesen beiden monumentalen Bänden legen die Herausgeber der Monumenta historica S. J. das Herzstück der Ignatianischen Lebensarbeit vor, den spanischen Urtext der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu, jenes Werk also, das man ohne Übertreibung das wichtigste Buch der neueren Ordensgeschichte nennen kann. Die Konstitutionen sind nicht nur die Frucht der im letzten ganz originalen Idee des heiligen Ignatius, sondern zugleich auch Ergebnis einer jahrelangen Arbeit, ja eigentlich des ganzen Lebens des Heiligen überhaupt, angefangen von den dunklen Umrissen des Kommenden, die ihm in Manresa aufgingen, bis zur Höhe der abgeklärten Weisheit seiner römischen Jahre. Der erste Band dieser auf der Höhe wissenschaftlicher Forschung stehenden Edition zeigt klar, und zwar zum erstenmal in der Fülle der Dokumente, die hier der Forschung vorgelegt werden, das Ausmaß der Vorarbeiten, die sich Ignatius und seine ersten Gefährten kosten ließen, um von der Urform der 1540 approbierten Fassung bis zur endgültigen Festlegung

der Konstitutionen zu gelangen. Ja selbst im zweiten Band müssen von dieser spanischen Fassung mehrere Redaktionen vorgelegt werden — das Ganze bezeichnend wie vielleicht sonst nichts im Leben des Ignatius, wie sich die intuitive Sicherheit der Grundidee, an der alle Fragen nach Herkunft und geschichtlicher Abhängigkeit scheitern müssen, lebendig verbindet mit intensivster Selbstkritik und umfassender Arbeit, bis vor dem Geist dieses ganz Großen jene Form seiner Idee ausgearbeitet daliegt, die er schon immer geschaut hat. Für die Geschichte der Ordensregeln ist es von Wichtigkeit, was hier nachgewiesen wird an Vorarbeiten und Vergleichungen anderer Ordenssatzungen (Bd. I, S. CLXXX ff.), was also aus Benedikt, Augustinus, Franziskus und aus der Weisheit der ägyptischen Mönche in die Konstitutionen Eingang gefunden hat. Im zweiten Band ist der wichtigste Ertrag der genaue Nachweis (gegen Aufstellungen, die auch heute noch, ja gerade heute wieder besonders betont, von einer richtunggebenden Mitarbeit des „Juden" Polanco sprechen) der Urheberschaft des heiligen Ignatius (II, S. CXLVI ff.). — Ein kommender dritter Band wird den authentischen lateinischen Text der Konstitutionen bringen. R.

E. A. Ryan S. J., The historical scholarship of Saint Bellarmine (Recueil de travaux d'Histoire et de Philologie II, 35). (XIV u. 226 S.) Löwen 1936, Bureaux du Recueil, Bibliothèque de l'Université. Fr. 35.—. Der Aufschwung der kirchengeschichtlichen Forschung seit den Centuriatoren steht eindeutig im Zeichen der Kontroverstheologie und das gleiche gilt von der katholischen Restauration historischer Studien, wie sie vor allem durch den Namen des heiligen Kirchenlehrers Bellarmin gekennzeichnet ist. Bellarmin ist wesentlich Kontroversist, das bleibt sein unsterbliches Verdienst. Seine historischen Studien stehen ganz im Dienst der Abwehr. Es war deshalb notwendig, diesen Standort innerhalb der Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung einmal genau zu bestimmen, um Bedeutung und Grenzen des Historikers Bellarmin umschreiben zu können. Und das wird in der hier angezeigten Studie eingehend und gründlich geleistet. Es werden alle historischen Werke Bellarmins besprochen, die *Chronologia brevis* (63—80), das Werk *De scriptoribus ecclesiasticis* (81—102), das *Compendium de haeresi* (103—126) und die kleineren Schriften, unter denen besonders *De translationes imperii* (157 ff.) typisch ist für die von den Prinzipien der *loci theologici* des Melchior Cano geleiteten geschichtstheologischen Auffassungen Bellarmins. Besonders werden die historischen Teile der *Controversiae fidei christianae* untersucht (127—156), in einer guten Auseinandersetzung auch mit den Auffassungen des Modernisten Turmel (137 ff.). So fügt sich alles zusammen zu einem Bild, das nun den Einfluß auch des Historikers Bellarmin auf die kommende polemisch eingestellte Geschichtsschreibung ohne Verzeichnung darstellen kann, das ehrlich und doch ehrfürchtig die Mängel an der historischen Arbeit Bellarmins zeigt und das Urteil bestätigt, das der Dogmatiker C. Pesch in dieser Zeitschrift vor mehr als dreißig Jahren schon in die Worte kleidete (ZkTh 25 [1901] 273) und als Aufgabe der Dogmatik des 20. Jahrhunderts bezeichnete: „Auch aus Bellarmin, Suarez und Petavius, geschweige denn aus älteren Scholastikern, darf kein Text und keine Texterklärung ohne Prüfung herübergenommen werden." Damit bleibt doch das Verdienst dieser Großen, auch auf historischem Gebiet, voll und ganz bestehen. R.

M. Héyret, P. Marcus von Aviano O. M. Cap. (1631—1699). Einführung in seine Korrespondenz. Band I: Hohe kirchliche Würdenträger, Priester u. Ordensleute. gr. 8° (XIII u. 365 S.) München 1937, Kösel u. Pustet. — Wie schon aus dem 1931 erschienenen großen Lebensbild des P. Marcus von Aviano aus H.s Feder zu ersehen war, besteht die Hauptquelle in der Briefkorrespondenz, mit der der arme Kapuziner mit den Großen der ganzen Welt in Verbindung stand. Es war nicht daran zu denken, diese ungeheure Briefsammlung, die lateinisch und italienisch in den verschiedensten Archiven ruht, als Ganzes zu veröffentlichen. Anderseits aber wäre ein Verzicht auf die Bekanntmachung der Aviano-Korrespondenz als einer der ergiebigsten Quellen auch für die zeitgenössische Kirchengeschichte bedauerlich gewesen. H. geht hier einen guten Mittelweg. In Auswahl und trefflicher Übersetzung werden in diesem ersten der auf fünf Bände berechneten Sammlung die Briefe an Prälaten und Geistliche zusammengestellt, unterbrochen von biographischen und historischen Einleitungen, so daß diese Einführung eine lebendige Darstellung der ganzen Zeit wird und die Briefe in ihrer Bedeutung gut heraustreten. Man sieht eigentlich erst jetzt, welch wahrhaft zauberischen Einfluß der Mönch von Aviano auf die barocke Welt des 17. Jh.s gehabt haben muß — wahrhaft ein Heiliger, der es verdient, uns Heutigen und Kleinmütigen in so würdiger Form neu gezeigt zu werden. R.

Robert Haaß, Johann Arnold de Reux, Generalvikar von Köln (1704—1730). Eine Studie zur kirchlichen Verwaltung des Erzbistums Köln. gr. 8° (XI u. 237 S.) Düsseldorf 1936, Schwann. M 5.—. Die Studie ist für die Kenntnis der innerkirchlichen Verhältnisse im Erzstift Köln von bedeutendem Wert; einmal deswegen, weil an neueren Forschungen dafür nur die Arbeit von P. Weiler vorliegt (vgl. ZkTh 60 [1936] 158) und auch diese nur für die Periode des beginnenden 17. Jh.; sodann weil gerade im ersten Jahrzehnt des 18. Jh. der bayrische Kurfürst von Köln flüchtig war und somit die Verhältnisse im Erzstift traurig genug lagen. Da hebt sich die bedeutende Gestalt des Kölner Generalvikars mit seiner weit über sein eigenes Leben hinausgehenden Wirkung für eine seelsorgliche Betreuung und Hebung des Volkes schön ab; es wird gezeigt, wie auch in den Zeiten der sonst nicht in allem lobenswerten Herrschaft der bayrischen Kurfürsten ein großer Seelsorger blühendes kirchliches Leben hervorgerufen hat, wie gerade in diesen Jahrzehnten die letzten Früchte der in Köln so spät einsetzenden tridentinischen Reform geerntet wurden, wie überhaupt das übliche Bild von den lebenslustigen rheinischen Kurfürstentümern des Spätbarock in wichtigen Zügen einer Richtigstellung bedarf. Es wäre nun sehr zu wünschen, daß der Verf. bei seiner Kenntnis der reichen Quellen auch die noch zwischen dieser seiner Studie und der Arbeit Weilers klaffende Lücke über die geistliche Verwaltung des Erzstiftes in der zweiten Hälfte des 17. Jh. darstellte. R.

Georg Schreiber, Spanien und Deutschland. Volkskundliche und kulturkundliche Beziehungen. Zusammenhänge abendländischer und iberoamerikanischer Sakralkultur. Mit 7 farbigen und 64 einfarbigen Tafeln und 155 Abbildungen (Forschungen zur Volkskunde 22/24). gr. 8° (XVII u. 528 S.) Düsseldorf 1936, Schwann. — Die Geschichte der Beziehungen zwischen

dem Spanien des goldenen Zeitalters und Deutschland hat nicht nur ihre großen Seiten in der Gemeinsamkeit des Herrschergeschlechts, in Literatur, Recht und Kunst (wie uns vorab die spanischen Forschungen der Görresgesellschaft immer wieder zeigen), sondern auch ihre kleinen, gleichsam intimen, aber deswegen nicht weniger wichtigen. Diesen Beziehungen geht auf dem Gebiet der sakralen Kultur Sch., der Altmeister der religiösen Volkskunde, nach. Da enthüllt sich an dem köstlichen Material, das Sch. aus der Verborgenheit von Privatsammlungen und mit dem Blick des Kenners aus einer Unzahl von Kirchen und Votivtafeln und Heiligenbildchen zusammenträgt, eine ganz neue Schicht der barocken Volkskultur des deutschen Raumes, die eigentlich (so fühlt man es fast auf jeder Seite dieses reichen Buches) auch heute noch in denen nachwirkt, die mit der religiösen Kultur etwa des bajuvarischen Bereichs aufgewachsen sind. Das unergründliche deutsche Gemüt hat da in den Jahren der Gegenreformation — dabei übrigens ununterbrochen lebendig anknüpfend an den Vinzenzkult und die Compostela-Traditionen des Mittelalters (S. 8 bis 128) — reichste Anregung erfahren und das fremde und doch so heimisch-katholische Gut in oft entzückende Formen umgestaltet. Ignatius und Franz Xaver (S. 136—220), Borja und Teresa und die Dominikanerheiligen, und dann Isidor, der heilige Bauersmann, sie alle sind auf diesen von Sch. hier feinsinnig aufgespürten Wegen der deutschen Frömmigkeit lieb geworden. Und nichts entsprach dem Sehnen des deutschen Herzens mehr als die geheimnisvolle Fahrt in die fernen Länder Westindiens — es wird uns in diesem schönen Werk die religiöse Heimlichkeit jener großen Bewegung aufgedeckt, die im 17. und 18. Jh. ganze Generationen von Missionären aus der deutschen Heimat hinüberzog. R.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck u. der Ordensobern

EDELMENSCHENTUM UND GNADE

VON DOMINIKUS THALHAMMER S. J. — INNSBRUCK

I. SITUATION UND FRAGESTELLUNG

Über die Aktualität des Themas kann für den kein Zweifel bestehen, der mit einiger Aufmerksamkeit die religiöse Literatur der jüngeren katholischen Generation verfolgt. Die Erscheinung ist die: ein neu aufbrechendes Lebensgefühl sucht seine Einordnung ins Religiöse. Theoretisch und praktisch. Viel wird erst unklar geahnt. Der Weg führt bisweilen, mit den Augen des geschulten Theologen gesehen, haarscharf an der Häresie vorbei. Manches wurde aber auch bereits mit instinktiver Sicherheit ertastet.

In einer Zeit zusammenbrechenden Menschentums geht die Sehnsucht auf die Suche nach einem neuen Bild vom Menschen, auch vom Menschen im Christen. Es war die oberste Forderung katholischer Jugendbewegung: „Baut den Menschen wieder auf, den Menschen . . ., nicht als den trotzigen Gegenpol Gottes, sondern den Menschen, der seiner natürlichen Seite nach so ist, daß er ein Christ sein kann, daß er dem Format der christlichen Forderung gewachsen ist . . . dessen Natur die Gnade wieder erträgt . . ." [1]) Sehende Geister spüren seit langem das schwindende Menschentum innerhalb der abendländischen Christenheit. Sie klagen über die vielen substanzlosen, lebensuntüchtigen und anlehnungsbedürftigen Menschen, die sich in die geheiligten Bezirke christlicher Frömmigkeit geflüchtet haben. Was man am Christen von heute am meisten vermißt, ist der Mut zum Wagnis und Einsatz und jene geistig-sittliche Selbständigkeit, ohne die ein Menschentum großen Stils nun einmal nicht zu denken ist. Verschanzt sich doch hinter Legalität und Tradition am liebsten der kleine und enge Mensch, der die selbstverantwortete Entscheidung flieht, weil er sich vor den Folgen seiner eigenen Tat fürchtet oder sich überhaupt unfähig fühlt, aus dem lebendigen Geist heraus die unvorhergesehene Situation zu meistern. Gesetz und Tradition enthebt ihn der eigenen Entscheidung und ein unpersönliches System schützt ihn vor persönlicher Verantwortung. Zeiten und Lagen, wie es die heutigen sind, machen den Mangel höherwertigen Menschentums innerhalb des Kirchenvolkes doppelt sichtbar und spürbar. Denn sie verlangen Menschen größerer Weite und Beweglichkeit des Geistes als die friedlichen und geordneten Verhältnisse vergangener Zeitläufte. Wer trägt nun an dieser Erscheinung Schuld?

Viel zweifellos die allgemeine Entwicklung, die das moderne Leben seit einem Jahrhundert in unseren Ländern genommen hat. Von

[1]) I. Fr. Coudenhove, Von der Last Gottes, Frankfurt a. M. 1932, S. 63.

ihr konnte auch das religiöse Leben des Christen nicht unberührt bleiben, der in dieser Atmosphäre stehen und wirken muß. Der moderne Mensch ist weithin der Natur entfremdet. Die technische Entwicklung befreite ihn zwar aus der alten Naturabhängigkeit und befähigte ihn, durch seine fortgeschrittene Kenntnis der Naturgesetze die Kräfte des Stoffes in bisher ungeahnter Weise selbstgewählten Zwecken dienstbar zu machen. Sie riß ihn aber auch aus seiner organischen Naturverbundenheit heraus und stellte ihn auf sich selbst. Stand der Mensch früher in viel größerem Ausmaß als heute unter der Herrschaft der Naturgesetzlichkeit, so war diese Herrschaft immerhin noch eine göttliche. Nun steht er unter der Despotie der Eigengesetzlichkeit des sich selbst vergötzenden menschlichen Ich. Der Fortschritt des modernen Menschen fügt sich nicht mehr in den göttlichen Kosmos, sondern ist von willkürlichen, meist wirtschaftlichen Zielsetzungen beherrscht. Großstadt, Masse, Überorganisation, Kollektivismus usw. sind Produkte dieses Verunnatürlichungsprozesses. Die niederen Lebenswerte nehmen den Rang der höheren ein und die vitalen Lebensbedürfnisse verknechten die geistigen Kräfte. Die objektive Hierarchie der Werte ist gestört und mit ihr die innere Harmonie der modernen Seele. Es gab immer Disharmonie auf der Welt, im Grunde ist jede Sünde eine Störung der göttlichen Wert- und Naturordnung. Unserer Zeit aber war es vorbehalten, die Unordnung und Unnatur der Menschheit weithin als Gesetz und Lebenshaltung aufzuzwingen. Sie ist System geworden in Wirtschaft, Politik und moderner Lebensgestaltung. Der moderne Mensch wird bereits in diese Widernatürlichkeit und Entwurzelung alles Menschlichen hineingeboren. Er ist schon von Geburt an das Opfer eines unpersönlichen, ihn mehr und mehr entmenschenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Systems. Der Druck, unter den ihn allein die Sorge um die natürliche Existenzsicherung setzt, läßt ihn nicht mehr zum ruhigen Bewußtsein und Besitz seiner selbst gelangen. Nicht einmal soviel moralischen Lebensraum gönnt ihm das „System", daß er über den Sinn seines Lebens nachdenken kann, um es von einem festen Standort aus, wenn schon nicht frei zu gestalten, so doch wenigstens frei erleiden zu können.

Die moderne Lebensentwicklung ist aber durchaus nicht als alleinige Ursache für das mangelnde und unentfaltete Menschentum unter den Gegenwartschristen anzusprechen. Eine psychologisch unrichtige religiöse Erziehung, die die Bedeutung der natürlichen Grundlagen und Voraussetzungen übernatürlichen Lebens verkennt, trugen ebenfalls das ihrige zu dieser Erscheinung bei. Aber auch sie trifft noch nicht den eigentlichen Kern des Problems: Edelmenschentum und Gnade.

Denn dieses Problem ist in seiner Wurzel völlig überzeitlich. Die Verhältnisse unserer Tage bieten bloß den psychologischen Anstoß, es mehr als früher zum Gegenstand besonderer theologischer Erörterung zu machen. Selbst wenn wir alle Verbildungen durch religiöse Fehlerziehung, eigene oder fremde, abstreichen und den Einfluß der gewordenen äußeren Lebensverhältnisse vollständig ausschalten könnten, bliebe die Frage nach dem rechten Verhalten zwischen natürlichem Edeltum und Gnade bestehen. Denn sie ist eine Frage, die zuinnerst mit der Existenz des Menschen der bestehenden Heilsordnung verknüpft ist. Wie stellen sich nun tatsächlich natürliches Menschentum und übernatürliches Gnadentum zueinander? Darauf zu antworten, haben wir uns im gegenwärtigen Aufsatz vorgenommen. Nicht als ob wir uns anmaßten, bereits Endgültiges darüber vorbringen zu können — dazu ist das Problem zu schwierig, unsere Absicht ist es bloß, die schwebende Diskussion wenigstens ein Stück näher der Klärung zu führen.

II. DER BEGRIFF DES EDELMENSCHLICHEN

Es gilt zunächst, den grundlegenden Begriff der ganzen folgenden Verhandlung festzulegen. Die Arbeit ist uns insofern erleichtert, als R. Egenter in seinem wertvollen Buch „Das Edle und der Christ“ [2]) mit großer Schärfe und Gründlichkeit den Begriffsinhalt edel bereits untersucht hat. Wir legen zunächst seine Gedanken auseinander.

Egenter nennt edel im allgemeinen die Reinkultur des Seins. Vier Merkmale, von denen nur das erste konstitutiv ist, während die übrigen bloß manifestativen Charakter besitzen, zeichnen nach ihm das Edle. Erstens muß das Edle sein Wesen voll erfüllen, oder anders: das Wesen eines Gegenstandes muß ganz gegeben sein. Edel kann darum ein Mensch nur dann genannt werden, wenn er eben ganz Mensch ist. Zweitens: Je vollkommener etwas sein eigenes Wesen verkörpert, desto mehr weist es auch bereits über sich selbst hinaus. Das Edle offenbart sich immer in einem gewissen Durchscheinen des jeweils höheren Seinsbereiches. Im edlen Menschen wird die Gottebenbildlichkeit seiner geistigen Seele sichtbar. Als dritte Eigenschaft des Edlen nennt Egenter die Spannung, in der das nach oben Weisende, Vergeistigte zum vollen Wesen des zu Vergeistigenden steht. Edel ist der Mensch, der trotz aller Erdgelöstheit Mensch bleibt mit nur noch gesteigerter, ganz den ewigen Werten dienstbaren Vitalität. Viertens gehört zum Edlen die innere Dynamik, die zur Entfaltung der anlagehaft vorhandenen Kräfte drängt. Edel drückt somit jene transzendentale Bestimmtheit vollkommenen Seins aus, dem als entsprechende Wertantwort seiner Vollendetheit innere Anerkennung und äußere Auszeichnung zukommt (S. 40—47):

Das Sittlich-Edle stellt dazu bloß eine Unterart des Allgemein-Edlen dar. Es ist soviel wie Reinkultur sittlichen Seins bzw. Tuns im Sinne der vier oben aufgestellten Erfordernisse. Nicht jede sittlich gute Handlung ist auch schon edel.

[2]) München 1935.

Nur dort, wo der innere Sinngehalt eines bestimmten sittlichen Verhaltens voll zum Ausdruck gelangt, sprechen wir von sittlichem Adel (48—55).

Wir haben bereits an anderer Stelle angemerkt[5]), daß Egenters Begriffsmerkmale des Edlen zu sehr auf das geschöpflich Edle im diesseitigen Zustand eingeschränkt sind. Dadurch gerät er mit sich selbst in Konflikt, wenn er anderseits behauptet, das Edle sei eine tranzendentale Bestimmtheit des Seins. Diese fehlende Unterscheidung berührt jedoch unsere eigene Untersuchung nicht, da wir uns hier bloß mit dem Menschlich-Edlen im diesseitigen Übergangsstadium zu befassen haben. Darauf aber trifft Egenters Definition voll zu.

Die vorausgegangene Begriffsanalyse machte deutlich, daß der Begriff edel durchaus nicht bloß auf den sittlichen Bezirk des Menschen eingeengt werden darf, sondern das gesamtmenschliche Sein umschließen muß. Egenter zeichnet uns das Bild des edlen Menschen mit folgenden hinreißenden Worten:

„Es ist der Mensch, der sich im ersten Anblick bietet, so, wie Nietzsche sich's erträumt: Adeligen Leibes, in seiner Rasseechtheit, in seines Körpers beherrschter Wohlgestalt ein Bild geschmeidiger, urwüchsiger Kraft. Es ist der Mensch, der sich dem tieferdringenden Blick noch reicher offenbart: Sein edler Leib läßt eine edle Seele ahnen, den Adel eines klaren, reichen Geistes, der das ganze menschliche Leben veredelnd durchdringt, und mehr noch, der in seinem höheren Teile, der ratio superior der Scholastik, kraftvoll frei ist für die Welt jenseits alles Leiblichen, frei ist für das ‚sapere, quae sursum sunt' (Col 3, 2). Wo dieser edle Mensch sittliches Leben gestaltet, züchtet er nicht nur Willensakte und Fertigkeiten, sondern erschließt sich höheren Ideen und Vorbildern, die dann als weitgespannte Motive seine Einzelakte adeln. In ihm wohnt jene Größe ... die nach Jean Paul Richter im sittlichen Leben zur Hälfte sittliche Stärke bedeutet und somit Ehre, Redlichkeit, festes Wollen, Unbekümmertheit um Wunden, Gerechtigkeit offenbart und die zur anderen Hälfte Schönheit ist, sich verstrahlend in Liebe, Wohlwollen und Wohltun. Kurz gesagt: Vor das geistige Auge tritt der Mensch, in dessen Geist natürlicher und sittlicher Adel lebendige Einheit wird, der Gottes Klarheit und Güte als edles Ebenbild spiegelt" (72 f.).

Edelmenschentum im totalen Sinn besagt demnach die Vollendetheit des gesamten leibseelischen Seins des Menschen. Es bedeutet nicht ruhigen Besitz ererbter Anlagen — ein solches Ausruhen müßte bald zum Zerfall führen —, sondern selbsttätige Entfaltung der gottgeschenkten Kräfte. Darum schließt edles Menschentum notwendig jenes Ausmaß innerer und äußerer Kultur ein, ohne das sich menschliche Selbstentfaltung nicht denken läßt.

Im partiellen Sinne verstehen wir unter edlem Menschentum auch eine bloße Teilvollkommenheit des Menschen, sei es daß sich diese in körperlicher Wohlgestaltetheit oder in feinem Geistes- oder Herzensadel zeigt. In bevorzugter Weise gebrauchen wir das Wort aber vom sittlichen Adel eines Menschen. Mit Recht. Besteht doch in ihm der eigentliche Höchstwert natürlichen Menschentums.

[5]) ZkTh 60 (1936) 257.

Durch Gottes freie Güte ist uns Menschen noch eine andere Veredelung unseres Wesens möglich geworden, der Adel der Gotteskindschaft, der ein Abglanz der innergöttlichen Herrlichkeit selbst ist, die in unsere Seele gelegt wird. Durch die Teilnahme an der Lichtnatur Gottes wird die begnadete Seele auf eine der Natur sonst unzugängliche Weise innerlich durchleuchtet und durchgeistigt. Durch den neuen Gottesadel wird alles natürliche Edeltum dermaßen überstrahlt, daß es vor ihm wie nichts wiegt. Wiederum zeigt uns Egenter, wie alle vier Erfordernisse, die zum Begriff edel gehören, im Gottesadel im e m i n e n t e n Sinne verwirklicht sind.

Das übernatürliche Edeltum der Gnade durchheiligt fürs erste das gesamte Menschsein durch die Teilnahme am Gottesleben. Es deutet zweitens das höhere göttliche Sein nicht bloß an, sondern schließt es terminativ sogar in sich ein. In der inneren Spannung zwischen dem göttlichen Adel und der auch noch im erlösten Menschen verbleibenden Begierlichkeit ist das dritte Merkmal des Edlen in einzigartiger Weise gegeben. Ebenso erfährt viertens das dynamische Element des Edlen, die nach voller Selbstentfaltung drängende Entelechie, neue Auftriebe. Die Gnade wird zum Lebensgrund eines bisher unerhörten sittlichen Heldentums. Aus dem neuen Seinsadel wächst der neue Adel christlicher Gesinnung, der in der heldischen Liebe des blutigen oder unblutigen Martyriums gipfelt (110—130).

Das Übernatürlich-Edle stellt die Höchstform des Edelmenschlichen dar. Obwohl es unter einer Rücksicht das gesamte menschliche Sein ergreift und in die Sphäre des göttlichen erhebt, ist es trotzdem nicht notwendig mit dem Adel des Körpers und Geistes oder einer charismatischen sittlichen Veranlagung verbunden. Darum müssen wir es ebenfalls als einen partiellen, wenn auch in der gegenwärtigen Weltplanung Gottes entscheidenden Wert der möglichen Gesamtedelkeit des Menschen betrachten. Wegen dieser nicht notwendigen Verbundenheit wird ja Gnade und Edelmenschentum überhaupt erst zu dem Problem, um dessen Lösung wir uns in der gegenwärtigen Arbeit bemühen.

III. DAS EDELMENSCHLICHE IN DER ÜBERNATÜRLICHEN ORDNUNG

Der Mensch ist nicht wesensnotwendig nach der Gnade ausgerichtet. Wir können ihn uns auch in seinem natürlichen Sein geschlossen denken. Nicht so zwar, daß er sich selbst je zum letzten Sinn seines Daseins zu werden vermöchte. Auch der natürliche Mensch ist theozentrisch angelegt und Gottes bedürftig in allen Belangen. Aber der Gott, nach dem sich der natürliche Mensch ausstreckt, ist doch wieder ein Gott, dessen Seins- und Sinngehalt letztlich an der menschlichen Bedürftigkeit gemessen ist. Wohl verhält es sich so, daß der Kosmos, in den auch der Mensch mit seinen in die Unendlichkeit zielenden geistigen Fähigkeiten mitinbegriffen

ist, sich nur aus dem Dasein eines überweltlichen Wesens erklärt, das die Verwirklichung aller denkbaren Möglichkeiten darstellt. Trotzdem bleibt dieser Gott bloß Antwort auf die Frage: Kreatur und Mensch; im Grunde also trotz aller Überweltlichkeit doch wieder ein „innerweltlicher" und „innermenschlicher", d. h. aus der Welt- und Menschwirklichkeit heraus geschauter und geforderter Gott. Es ist der Gott im Reflex seiner eigenen Schöpfung, groß zwar und durch sein Über- und Anderssein alles Geschaffene überragend, aber doch nicht der Gott seiner eigenen innergöttlichen Daseinsweise. Die Theologie nennt ihn den *auctor naturae,* wir könnten ihn auch den „welt- und menschzugewandten", den „welt- und menschbezüglichen" Gott nennen. Denn er ist der Gott, auf den der Mensch auf Grund seines bloßen Daseins als notwendigen Abschluß seines Wesens und als Erfüllung der vom Schöpfer selbst in der menschlichen Natur grundgelegten Tendenzen rechtlichen Anspruch besitzt.

Diesem Gott der Natur steht der *auctor gratiae,* der Gott der Offenbarung und Gnade gegenüber. Das Eigentümliche und Unterscheidende an diesem neuen Gottesbilde ist das, daß es trotz seiner der Geschöpfeswelt entlehnten Farben und Linien — zur Kreatur redet Gott in dieser Zeit nun einmal nicht anders als in kreatürlicher Sprache — doch nicht aus der Kreatur-Bezüglichkeit und -Bedürftigkeit geformt ist. Der Offenbarungsgott ist der Gott der selbsteigenen Gestalt und nicht mehr bloß der Gott der Antwort auf die Fragwürdigkeit kreatürlichen Seins. Er ist der sich selber lebende, sich selber „offene" und der Kreatur in ungeschuldeter Liebe „geöffnete" Gott. Wenn wir eben den *auctor naturae* den „welt- und menschzugewandten" Gott nannten, so müssen wir jetzt den *auctor gratiae* entsprechend den „sich selbst zugewandten", den „selbstbezüglichen" Gott nennen, den aus keinem natürlichen Sein erfragbaren und von keinem natürlichen Sein verlangten Urgrund göttlicher Selbstheit.

In dieser Eigenschaft seiner absoluten Sichselbstgehörigkeit und seines von keiner Kreatur aus sich heraus ansprechbaren, geschweige denn beanspruchbaren Wesens ist nun Gott durch die Berufung der Natur zur Gnade die neue Sinnerfüllung menschlichen Daseins geworden. Und das so sehr, daß eine natürliche Vollendung für den Menschen, wie Scheeben sagt, „überhaupt nicht mehr den Charakter eines für sich allein erstrebbaren und erreichbaren Endzieles hat"[4]). Ist doch die Natur der Gnade in der göttlichen Idee vom Menschen dermaßen unterworfen, daß nach den Worten desselben Theologen ihre ganze Existenzberechtigung von der Gnade abhängt und

[4]) J. M. Scheeben, Dogmatik II, Freiburg 1878, S. 428.

ihr ganzes Sein der Gnade untergeordnet ist. „Denn nach katholischer Anschauungsweise ist die Natur von Gott nur darum geschaffen und verliehen, damit sie als Substrat und Organ des übernatürlichen Lebens diene und ein lebendiger Tempel des Heil. Geistes werde“ [5]).

Es besteht infolge des göttlichen Gnadenrufes nur mehr ein letzter, gültiger Daseinssinn des Menschen und der ist ein übernatürlicher. Nur im Erstreben des übernatürlichen Zieles findet die Natur sich selbst und ihre eigene Vollendung. Mit anderen Worten: der Mensch wird in der gegenwärtigen Ordnung bloß dadurch Mensch, daß er Gotteskind wird oder doch werden soll. Nicht einmal ein untergeordnetes Zwischenziel stellt die reine *humanitas* mehr dar, da neben dem einen übernatürlichen Ziel kein anderes mehr besteht. Was vom Menschen gilt, gilt analog von allen Bereichen menschlicher Betätigung, Kultur, Wirtschaft, Politik usw. Sind diese doch alle bloß Ausdruck und Ausfluß menschlichen Seins und darum demselben Gesetz unterworfen wie die menschliche Natur selbst. Jede kulturelle Lebensäußerung des Menschen ist der Gnade hörig und kann darum nur innerhalb der übernatürlichen Ordnung zur gottgewollten natürlichen Vollendung gelangen. Dieses Moment übersehen, hieße der Wirklichkeit nicht gerecht werden und sich in einer fiktiven Weltordnung bewegen. Doch wir wollen uns hier auf das Innermenschliche beschränken, da wir über das Verhältnis von Kultur und Gnade noch in einem eigenen Aufsatz zu handeln gedenken.

Die Berufung des Menschen zur Teilhabe am innergöttlichen Leben ist zwar ein positiver Willensentschluß Gottes. Die Natur besitzt aus sich heraus keinerlei Anspruch darauf. Trotzdem besteht zwischen Menschennatur und Gnade eine innere Verknüpfung, die weit über eine bloß gesetzliche Willensfestlegung von seiten Gottes hinausgeht. Ist doch das ganze Sein und Leben der Natur, wie wiederum Scheeben sagt, schon vermöge seines Ursprungs, d. h. vermöge der dem schöpferischen Akt zugrunde liegenden Intention und Idee ihres göttlichen Urhebers auf die übernatürliche Bestimmung bezogen [6]). Natur und Gnade sind nach Scheeben — und er gründet dabei auf der gesamten patristischen Tradition — in der Konzeption des Schöpfers von allem Anfang an so zu einem neuen geschöpflichen Gesamtsein zusammengedacht, daß sie „wie Teile eines organischen Ganzen zusammengehören und aufeinander bezogen sind“ [7]). Die „wahre“, das ist die der Schöpferidee vom Menschen einzig entsprechende Natur, ist die begnadete Natur, die *natura instituta,* wie sie Augustin nennt. „Ohne Gnade ist die Natur nach Väteranschauung“

[5]) Ebd. S. 432. [6]) Ebd. S. 426. [7]) Ebd. S. 432.

nicht mehr ‚wahre Natur', sondern bloß eine verkümmerte, mangelhafte, gestalt- und leblose Natur . . . ein von der Seele, welcher er angehörte, getrennter Leib" [8]).

Obwohl also die Natur und ihre Fähigkeiten in beiden Ordnungen vollständig gleich bleiben — ändert doch die Berufung zur Gnade nichts an der Substanz der Natur —, so ist doch ihre Stellung hier und dort gänzlich voneinander verschieden. Im nicht erhobenen Zustand bildet die Vollendung der menschlichen Natur den Letzt- und Höchstwert in der Reihe der geschöpflichen Werte. Die Selbstabrundung und die innere Geschlossenheit der Natur in sich selber, anders ausgedrückt: ein allseitig vollendetes Edelmenschentum, stellt das letzte Sinnziel menschlicher Existenz dar. Die übernatürliche Berufung bedeutet im Vergleich dazu wohl eine unerhörte Wertsteigerung menschlichen Seins, aber eine Erhöhung, die bezahlt ist um den Preis der natürlichen, innermenschlichen Geschlossenheit. Der besondere Wert, der in der Totalität eines Menschseins besteht, das in sich selber wurzelnd durch eigene Kraft auch wieder in sich selber zu Ende kommt, geht durch die übernatürliche Bestimmung und Begnadung verloren. In diesem Sinn bedeutet die Berufung zur Gnade für die Natur den grundsätzlichen Verzicht auf die natürliche In-sich-selber-Ständigkeit. Dadurch, daß das Ziel menschlichen Daseins über die Natur hinaus vorgetragen wird, büßt diese und büßen im entsprechenden Abstande auch alle ihr zugeordneten Werte ihren Letztheitscharakter ein. Der natürliche Geschöpfeswert verringert sich zwar nirgends in sich, wird aber hinter den neuen übergeordneten Wert der Gnade zurückgestellt. Wohl widersprechen sich Natur und Gnade niemals, aber die Natur und ihre Werte werden relativ und zweitrangig im neuen Ganzen des vergöttlichten Menschen. Nicht mehr die Ausrichtung auf ein natürliches Sinnziel des Menschen, sondern der *ordo ad finem supernaturalem* wird zum neuen Wertmaßstab der Dinge und die natürliche Werthierarchie durch die übernatürliche abgelöst oder besser von ihr überholt. Das Ideal allseitig vollendeten Edelmenschentums verliert seine bindende Kraft. Die wesentliche Vollendung des Menschen verlegt sich in die Vollendung des neuen übernatürlichen Lebens. An die Stelle des Edelmenschen tritt der Heilige, das ist der gnadenvollendete Mensch.

Dieser neue Tatbestand schafft nun eine völlig neue Lage im Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Im reinen Naturstand bildet ein in sich geschlossenes Menschentum den einzig gültigen Maßstab aller Forderungen Gottes an das Geschöpf, wie es umgekehrt das einzig rechtmäßig erstrebte Ideal menschlicher Vollkommenheit darstellt. In dieser Ordnung geriete Gott mit sich selbst in Wider-

[8]) Ebd. S. 433.

spruch, wenn er durch seine Forderungen an den Menschen die innermenschliche Totalität zerstörte oder unmöglich machte. Würde er doch dadurch seinen eigenen göttlichen Willen wiederum aufheben, der sich in der menschlichen Naturanlage ausspricht und auf diese immanente Selbstvollendung abzielt. Aber auch dem Menschen wäre es verwehrt, auf ein gerundetes, in sich selber stehendes Menschentum zu verzichten. Die Geschlossenheit der Natur eigenmächtig aufzubrechen, übersteigt in gleicher Weise sein Können wie sein Dürfen. Erst der neue, höhere Wert der Gnade, der dem geschlossenen Wertsystem der Natur und der rein menschlichen Totalität übergeordnet wird, rechtfertigt einen solchen Verzicht der Kreatur und macht eine dementsprechende Forderung von seiten des Schöpfers an den Menschen innerlich möglich und sinnvoll. Denn in der Erhebung in den Gnadenstand ist bereits ontisch und grundsätzlich der Verzicht auf die immanente Selbstvollendung der Natur ausgesprochen. Die Übernatur ist nicht einfachhin die geradlinige Weiterführung der Natur. Diese verliert vielmehr durch die übernatürliche Bestimmung ihr eigentliches Herzstück, ihre natürliche Daseinsmitte. Ein neuer, übernatürlicher und darum gar nicht in der Kreatur begründeter und aus ihr heraus geforderter Daseinszweck wird zum Sinnzentrum auch des natürlichen Daseins. Der Natur wird genommen, Sinn und Maß ihrer eigenen Existenz in sich selber zu besitzen. Sie wird zum Substrat und Organ des neuen übernatürlichen Lebens und seines ihm immanenten Lebenszieles und -gesetzes. Wohl büßt sie durch ihre Erhöhung nichts an ihrer natürlichen Substanz ein und erfahren ihre natürlichen Potenzen keinerlei Minderung oder Schwächung; aber ihre „Entwertung" beruht darin, daß sie durch die übernatürliche Überformung von der „Ganzheit" im Naturstand zum „Teil" im Gnadenstand, von der „Vollendetheit" in der Naturordnung zur „Unvollendetheit" in der Gnadenordnung absinkt. Diese Entwertung auch ausdrücklich und prinzipiell für das ganze Geschlecht anzuerkennen, war die Forderung, die Gott im Paradiesesgebot an den ersten Menschen stellte. Als denkendem und freiem Wesen sollte ihm auch die freie Stellungnahme zu seinem eigenen Schicksal nicht vorenthalten werden. In der inneren Undurchschaubarkeit des befehlenden göttlichen Willens tritt ihm das Mysterium der neuen, jenseits der Natur liegenden Ordnung entgegen. Die Entscheidung fällt in der Region des Geistes, wo das menschliche Wesen zu seinem naturhaften Abschluß gelangt. Die Versuchung bewegt sich zwischen den zwei Polen: gottähnliches Erkennen aus geschöpflicher Eigenmächtigkeit oder gläubige Hinnahme des göttlichen Mysteriums in demütiger Anerkenntnis geschöpflicher Ohnmächtigkeit. Der „Unvollendetheit" und „Aufgebrochenheit" der

Natur in der Ordnung der Gnade steht als lockender Gegenwert die in sich geschlossene Natur gegenüber, die der Verführer dem Menschen als aus eigener Kraft erschwingbar hinstellt. Ob Gott vom adamitischen Menschen außer dieser prinzipiellen Anerkennung der übernatürlichen Lebensordnung, die wesentlich auf dem Verzicht der Naturtotalität gründet, auch noch besondere Opfer und Verzichte auf natürliche Werte verlangt hätte, läßt sich aus der Offenbarung schwer entscheiden. Daß er die Möglichkeit und das Recht dazu hatte, steht außer Zweifel. Der Überwert der Gnade berechtigte Gott zu jedweder Forderung natürlicher Werte im ganzen wie im einzelnen. Tatsächlich möchte es eher scheinen, daß sich Gott mit dem besagten prinzipiellen Verzicht allein begnügt hätte. Dahin weisen nämlich die außernatürlichen Gaben, die Gott dem paradiesischen Menschen bereitstellte, um ihm eine harmonische Entfaltung der Natur innerhalb der übernatürlichen Lebensordnung zu gewährleisten. Die Grundanlage des Urstandes spricht also eher für eine einmalige grundsätzliche Zustimmung, die Adam für sich und sein Geschlecht zu geben gehabt hätte. In Adams Ja erschiene in diesem Falle die gesamte menschliche Existenz mit allen ihren Lebensäußerungen bereits mitinbegriffen und unter das Zeichen des ersten grundlegenden Totalitätsverzichtes der Natur gestellt.

IV. DAS EDELMENSCHLICHE IN DER ERLÖSUNGSORDNUNG

Zwischen der paradiesischen Ordnung und unserem jetzigen Zustand liegt die Ursünde. Durch sie wurde, wie das zweite Konzil von Orange in theologisch zwar noch undistinguierter, aber darum nur um so plastischeren Weise sagt, der ganze Mensch nach Geist und Leib zum Schlechteren gewandt[9]). Nun verstehen die Theologen im allgemeinen die Verkehrung der Natur durch die Urschuld nicht im Sinne einer Schmälerung natürlichen Menschentums und der menschlichen Fähigkeiten und Kräfte, sondern bloß als ein Auf-sich-selbst-Zurückgeworfenwerden der Natur. Allein, was in einer anderen Weltplanung Gottes dem Wesen des Menschen voll entsprochen hätte, wird in der bestehenden Ordnung zum Sturz in die Tiefe. Hat doch Gott die Menschennatur nie in ihrer Gesondertheit gedacht und geplant, sondern bloß als Teil und Grundlage übernatürlichen Lebens. In seiner Schöpferidee hat immer nur eine Natur gestanden, die sich aus Natur und Gnade organisch zusammensetzt. Aus dieser Auffassung heraus wird dann erst verständlich, warum die theologische Tradition den gefallenen Menschen als *spoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus* bezeichnet. Denn auf die gesamt-

[9]) Denzinger 174.

menschliche Natur oder, in der augustinischen Sprache, auf die *natura instituta* bezogen, war durch die Ursünde tatsächlich eine innere Verkehrung und Verschlechterung des ganzen Menschseins eingetreten. In diesem Sinn fand durch den Sündenfall wirklich, wie Scheeben sagt, „eine totale, wesentliche, unwandelbare und radikale Veränderung der ganzen von Gott objektiv und allgemein gegebenen Einrichtung der Natur statt“ [10]). Den Grund hiefür sieht dieser hauptsächlich im Verlust der außernatürlichen Gaben, der den gefallenen Menschen dauernd auf den unvollkommenen Stand seines bloß natürlichen Seins herabdrückt.

Er sagt: „... im Gegensatz zu den übrigen Sünden der Menschen bewirkt die Ursünde einen fortdauernden schlechten Zustand der Natur, welcher nicht bloß die Stimmung des Willens, sondern alle Teile und Kräfte der Natur umfaßt, unabhängig von dem ferneren Verhalten des Willens, so lange dauernd wie die Natur selbst, und die Natur wesentlich anderen Gesetzen des Leidens und Wirkens unterwirft. Alles dies geschieht darum, weil durch die Integrität das ganze Verhältnis zwischen den Teilen der Natur, Leib und Geist, ein radikal und wesentlich anderes und höheres geworden war als es natürlicher Weise sein konnte und durch den Verlust der Integrität das natürliche Verhältnis mit allen seinen natürlichen Folgen und Gesetzen wiederkehrt“ [11]).

Ursprünglich war der Naturwille durch die präternaturalen Gaben vollständig mit der übernatürlichen Bestimmung gleichgerichtet. Der adamitische Mensch verspürte keine Gegenbewegung der Natur weder in sich noch bei seinem kulturellen Schaffen. Der erhobene Naturwille ordnete sich aus eigenem in die übernatürliche Zielrichtung ein. Adam konnte über ihn bewußtseinsmäßig verfügen. Mit der Sünde fällt der Mensch und mit ihm der Kosmos, der nur seinetwegen und seines übernatürlichen Zieles wegen geschaffen war, aus dieser höheren Lebensordnung. Der abtrünnige Mensch reißt den Naturwillen aus seiner Einfügung in die übernatürliche Zielrichtung und menschliche Totalität heraus und stellt ihn auf sich selbst. Und die Folge? Auf die Natur zurückgebogen, sucht er in ihr sein neues Sinnzentrum zu begründen. Er vermag das aber nicht, weil der Natur durch die übernatürliche Berufung die Möglichkeit hiezu für immer entrissen ist. Damit stoßen wir auf den eigentlichen Ursprung des Zwiespaltes im gefallenen Menschen und in der übrigen Schöpfung. Nicht die Spannung zwischen Stoff und Geist ist die letzte Ursache der Disharmonie im Mikro- und Makrokosmos. Eine solche Spannung ist im Gegenteil nur naturgemäß. Die erbsündliche Disharmonie greift tiefer. Sie offenbart sich im Gegensatz des Geist und Leib umfassenden Naturwillens zum göttlichen Gnadenwillen.

Damit ist im wesentlichen die Lage gezeichnet, in die die Ursünde den Menschen versetzt hat. Das Menschentum, das wir jetzt

[10]) Dogmatik II, S. 604. [11]) Ebd. S. 605.

vorfinden, entbehrt der seinshaften Durchheiligung und streckt sich nicht mehr aus eigenem und durch die Kräfte des *donum integritatis* von unten getragen nach seinem neuen Daseinsziel aus, sondern strebt im Gegenteil naturhaft von ihm weg, die Vollendung in sich selber suchend. Das von der Übernatur losgerissene Menschentum ist darum, weil den Plänen der gegenwärtigen Weltordnung Gottes zuwider, *eo ipso* ein schuldhaftes Menschentum, ohne daß noch eine persönliche Verfehlung hinzuzutreten braucht. In dieser angebornen Sündigkeit liegt das eigentliche Wesen der Erbschuld. Sie durchsetzt das gesamte Menschsein mit ihrer Verkehrtheit, ebenso wie die Urgerechtigkeit die ganze Menschennatur vergöttlicht hat.

Diese Durchsetzung erfolgt in dem Maße, „daß", wie wiederum Scheeben sagt, „nicht bloß der Geist der Heiligkeit und damit seines wesentlich durch die übernatürliche Bestimmung geforderten rechten Verhältnisses zu Gott beraubt, sondern auch das ganze ursprüngliche Verhältnis der niederen Kräfte zu den höheren unwiderruflich gestört wird... Diese habituelle Sünde ist daher hier in ganz spezieller Weise eine Sündhaftigkeit oder Ungerechtigkeit der Natur, nicht bloß der Person, also auch eine Befleckung und Besudelung der Natur; sie erscheint als eine nicht bloß in der Gesinnung und Stimmung des Willens, sondern in der ganzen Natur, und insbesondere auch, wie der Apostel sich ausdrückt (Rö 7), im Fleisch und in den Gliedern wohnende, die Natur in Besitz nehmende und ihrem Gesetz unterwerfende und durch den Willen die Person beherrschende Macht[13]).

Es darf eben nie vergessen werden, daß das in seiner Substanz zwar durch den Fall unveränderte Menschentum nicht nach den Maßstäben des reinen Naturstandes gemessen werden darf. Wenn wir, wie eingangs gesagt wurde, unter dem Edlen die volle Verwirklichung dessen sehen müssen, was ein Ding seinem Wesen nach sein soll, so können wir vom total menschlichen Standpunkt aus das bloß natürliche Menschentum im gefallenen Zustand unmöglich mehr edel nennen. Der Grund hiefür ist derselbe, weswegen auch die Alten eine rein natürlich edle Handlung nicht gut nennen wollten, weil ihr die in dieser Ordnung geschuldete Vollendung abgeht. Hier gilt eben der Grundsatz: *bonum ex integra causa, malum ex quovis defectu.*

Durch die Ursünde verändert sich das Verhältnis zwischen Mensch und Gott in dem Sinn, als der Mensch jetzt Gott gegenüber in den Stand eines neuen völlig Verpflichtetseins auf Grund der Erbschuld eintritt. Dieser Zustand besteht vom Menschen her gesehen in der Genugtuungspflicht, von Gott her gesehen im Recht der Genugtuungsforderung. Das menschliche Sein ist durch die Sünde in seiner Gänze dem Zorne Gottes verfallen. Ist bereits im Urstand das Opfer der Natur durch den Überwert der Gnade möglich und sinnvoll, wenn auch von Gott nur als prinzipielle Geste gefordert,

[13]) Ebd. S. 613.

so wird es nach dem Fall zum Grundstein der Erlösungsordnung. Die potenziell im Urstand niedergelegte Sinnhaftigkeit, daß Natur um der Gnade willen gefordert werden kann, wird in der Erlösungsordnung tatsächlich aktuiert. Der Totalitätsverzicht des reinen Menschentums, der sich im adamitischen Stande in einem bloßen Ja zu vollziehen brauchte, das zudem noch von der prätternatural erhobenen Natur unterstützt wurde, muß jetzt in der schmerzlichen Hinopferung der Natur geleistet werden. Nach dem Fall besteht Gott unabdingbar auf dieser nicht mehr prinzipiellen, sondern real zu vollziehenden Anerkennung des unbedingten Überwertes der Gnade vor jedem denkbaren Naturwert. Soll doch gerade durch den realen Opfervollzug das durch die Ursünde grundlegend geänderte Verhältnis des Menschen zu Gott sowie der menschliche Sühne- und Entsündigungswille zum sichtbaren Ausdruck gebracht werden.

Ferner hat Christus die menschliche Natur — daran können wir nun einmal nicht vorbei —, dadurch zur Vollendung gebracht, daß er sie opferte. Indem sie sich in ihm und kraft seiner Gottheit als überfließende Sühne für die begangene Schuld hingeben durfte, hat sie selbst — so paradox das auch klingen mag — den Höchstgrad ihrer eigenen natürlichen Vollendung erreicht. Die Opferung der Natur stellt eben in der Ordnung des gefallenen Menschen — die göttliche Forderung auf vollwertige Sühne vorausgesetzt — den einzig entsprechenden Ausdruck des bestehenden Verhältnisses zwischen Mensch und Gott dar. Und da die Erbschuld die gesamte Menschennatur in Mitleidenschaft gezogen hat, ergibt sich mit weiterer Notwendigkeit, daß auch die Entsündigung der Natur erst dort ihr Ende erreichen kann, wo auch die menschlichen Lebenspotenzen erschöpft sind, d. h. im Tode. Mit anderen Worten: die Sühnung der Schuld muß sich über das ganze diesseitige Leben hin ausdehnen, so daß sich ein vollendetes Menschentum oder natürliche Edelkeit in diesem Leben nicht anders denken läßt als im Kreuze. Das Kreuz Christi, in dem diese Tatsache bis zur äußersten Sichtbarkeit gebracht ist, ist der Ort, durch den alle Kreatur hindurch muß, um zur Wiederherstellung des ursprünglichen Menschentums zu gelangen. Dort streift sie die erbsündliche Daseinsform ab. Das Kreuz Christi ist das Mysterium der „Wandlung" für die gefallene Schöpfung. Jedes im Leben gebrachte Opfer ist ein stückweises und der physische Tod das endgültige Eingehen der Natur in die Richtung ihrer erbsündlichen Daseinsweise, das Sich-Ablösen und Lostrennen des in Christus neu erstandenen Menschen vom gefallenen Menschsein in der ganzen Breite und Tiefe dieses Seins. Denn Gott nimmt die Natur, die sich mit der Schmach des Abfalls von ihm befleckt hat, nicht eher wieder an, als bis sie in

ihre letzte Faser hinein umgewandelt vor ihm steht. Die Sünde ist eben in seinen Augen nicht bloß ein intentionales Geschehen, wie wir sie so gern aufzufassen geneigt sind, sondern Seinsverneinung im ganzen Umfang der von Gott dem Menschen ursprünglich übergebenen Existenz. Darum kann auch die stellvertretende Wiedergutmachung unserer Schuld durch Christus sich billigerweise nicht auf einen bloßen Bewußtseinsakt beschränken, sondern muß ebenfalls wieder in einer durchgängigen Verneinung jener Seinsverneinung bestehen, die die Sünde in sich schließt. Gerade das aber nennen wir Kreuz. Es ist dieser Heilsordnung wesentlich und nichts anderes als die vom Bewußtsein ins übrige menschliche Sein hinein verlängerte Entsündigung, das Hineintragen der gesamten gefallenen Natur in die Naturopferung Christi bis zur *destructio corporis peccati* (Röm 6, 6) im physischen Tode. Deshalb kann auch das Ideal paradiesischen Menschentums in welcher Form immer vor der völligen Neuschöpfung des Menschen, die sich erst jenseits des Todes vollzieht, unmöglich in der Linie des göttlichen Heilsplanes liegen. Wenigstens kann Gott es nicht als allgemeines Gesetz gelten lassen, wenn er auch in einem vereinzelten Fall eine Ausnahme macht, die dann aber immer auch dem allgemeinen Heilszweck der gegenwärtigen Ordnung dient.

Die bestehende Heilsplanung Gottes baut ganz auf der Tatsache der Erbschuld auf. Gott hat die Sünde nicht so von uns genommen, daß wir nun zu ihm stehen dürften, als ob zwischen uns und ihm nie etwas vorgefallen wäre. Wohl hat Christus für uns vollwertige und überreiche Sühne geleistet und uns seinem eigenen mystischen Leib eingegliedert. Aber die Teilnahme an seinem Leben bedeutet nicht bloß passives Beschenktwerden von ihm, sondern aktiven Mitvollzug seines mystischen Lebens, das auf demselben Gesetze ruht und sich nach denselben Gesetzen abwickelt wie sein physisches. Die Gnade Christi beschließt die Teilhabe am Leben Christi in seiner ganzen Tiefen- und Breitenerstreckung in sich und darum vor allem die Teilhabe an seiner zentralsten Mission, der Sühne- und Opfersendung seines Lebens. Das sakramentale Siegel, das dem Christen in der Taufe erstmals aufgedrückt wird, besagt nach der allgemeinen Lehre der Theologen die *configuratio cum Christo sacerdote*[13]). Es ist nicht nur Würde, sondern auch Bürde, Beamtung zur bewußten Teilnahme am Kreuze Christi, in dem sein Priestertum gipfelt. Seine Sühne- und Leidensmission erfüllend geht Christus in die Herrlichkeit ein und schafft das Werk der Wiederbegnadung der Menschheit. Damit ist auch für den von Christus Gezeichneten und in sein Leben Aufgenommenen die große

[13]) Lercher, Instit. theol. dogm. IV. Innsbruck 1930, S. 249.

Linie des eigenen Lebens- und Heiligkeitsideals unabänderlich festgelegt. Es ist ein der Form nach völlig neues Ideal, im Gegensatz zu dem, das in der adamitischen Ordnung allein Geltung besessen hätte. Es besteht wesentlich darin, daß es Leben und Schaffen des Wiedererlösten grundsätzlich unter das Kreuz Christi stellt. Das Kreuz ist für den gefallenen Menschen die einzig mögliche Form der Harmonie, die in der gegenwärtigen Ordnung zwischen dem erbsündlichen Naturwillen und dem göttlichen Gnadenwillen bestehen kann. Die neue Harmonie ist keine im Naturwillen selbst verankerte Einheit mehr wie ehedem, sondern eine ihm mühsam abgekämpfte, oft bloß durchgelittene. Zwar ist der begnadete Mensch prinzipiell und seinshaft wieder in die paradiesische Natur und den ursprünglichen Naturwillen des zweiten Adam eingepflanzt, aber diese Eingliederung ist noch nicht sein bewußter und ethisch errungener Besitz geworden. Sie wird das auch nicht früher, als bis der letzte Rest der sich verselbständigen wollenden Natur im *mysterium crucis* untergegangen ist. Eine Harmonie zwischen Natur und Gnade im inner- und außermenschlichen Leben in der jetztzeitlichen Ordnung zu versuchen, die nicht im Kreuz Christi vollzogen wird, hieße darum nicht bloß Gottes Willen widerstreben, sondern die Natur selbst der Unerlöstheit überantworten. Baut aber das christliche Lebens- und Heiligkeitsideal wesentlich nur auf dem *mysterium crucis* auf, so schließt es notwendig ein bestimmtes Maß freiwilligen oder unfreiwilligen Verzichtes auf natürliche Werte ein. Nur auf diesem Wege wird das objektive *signum sacramentale cum Christi sacerdote* auch zum vollkommenen subjektiven Ausdruck gebracht. Das Ausmaß des aktuellen Verzichtes, den jedes vollendete Christenleben in sich einschließt, kann verschieden groß sein. Das Bekenntnis zum Kreuze Christi besagt keineswegs, daß das Naturopfer in jedem einzelnen Christen die Höhe und Ausdehnung des Opfers Christi erreichen müsse. In Christus, dem Haupte, verwirklicht sich das Totalopfer der Menschennatur, an dem seine Glieder immer nur stückhaft teilhaben. Doch die Tatsache bleibt unterschiedslos für alle Wiedererlösten bestehen: die volle Entfaltung des übernatürlichen Lebens ist in der gegenwärtigen Heilsplanung Gottes nur auf Kosten eines geopferten Menschentums verwirklichbar. Die „privative" Gottesverherrlichung, wie wir sie nennen möchten, stellt für den gefallenen und in Christus wiedererlösten Menschen die einzig mögliche und wesensgemäße Form der Heiligkeit dar. Nicht das Naturopfer als solches und für sich gesehen, sondern das Opfer, das zum Ausdruck, besser zum Mitausdruck sühnenden Mitleidens mit Christus gemacht wird und das als *aversio* von der Kreatur die *conversio* zu ihr, die in der Sünde besteht,

wieder aufhebt, ist in dieser Ordnung auch sachlich höher zu werten als die positive Gottverherrlichung eines in der Gnade vollendeten Menschentums. Ohne diese Beziehung zur gegenwärtigen Heilsordnung, also rein in sich betrachtet, steht zweifellos die privative Form der Heiligkeit in ihrem Gesamtwert hinter der positiven. Aber auch im jetzigen Zustand bleibt sie nur Zwischenideal, das ist die relative Vollkommenheit des Pilgerstandes, die einmal durch die innere und zugleich äußere Vollendung des Jenseits abgelöst werden soll. Verliert das natürliche Edelmenschentum durch die Hereinnahme in die Gnadenordnung seine In-sich-selber-Ständigkeit und Letztwertigkeit, ohne jedoch etwas an seiner Substanz selbst einzubüßen, so bedarf es nach dem Fall auch noch des aktuellen Einsatzes eines mehr oder minder großen Teiles dieser Substanz selbst. Denn die Natur erreicht die ethische Vollendung, die ihrer jetzigen Stellung in der erweiterten menschlichen Totalität wesensgemäß ist, einzig über den Weg dieses Selbstopfers. Weil sie nämlich in der bestehenden Daseinsordnung nicht mehr für sich existierend, sondern nur mehr als „Teil" der *natura instituta* betrachtet werden darf, ist ihr eigenes Schicksal auch von dem des Ganzen unablösbar. Die frühere Teilhabe der menschlichen Natur am göttlichen Leben setzt sich durch den Fall in eine entsprechende Teilhabe an der Entsündigungspflicht an dieser selben Natur um. Die Gnade Christi, durch die der Mensch dieser Ordnung wiederhergestellt wird, ist ihrem innersten Wesen nach eine Kreuzes- oder Wiedergutmachungsgnade, sowohl im Haupte wie in den Gliedern. Und wie das Verdienst Christi das menschliche Mitverdienst nicht ausschließt, sondern erst bedingt, so läßt auch seine Sühne nicht bloß unsere Mitsühne zu, sondern fordert sie geradezu als ergänzendes Leiden an Christi mystischem Leibe[14]). Ein Heiligkeitsideal, das nicht auf einem verkürzten Menschentum aufbaut, setzt sich darum in der gegenwärtigen Heilsordnung mit dem von Gott selbst festgelegten Heilsweg in Widerspruch und macht sich darum selbst innerlich unmöglich. Aber auch umgekehrt gilt der Satz: Menschliches Edeltum beraubt sich in dem Augenblick seiner Edelkeit, wo es sich weigert, auf den vom Erlösergott geforderten Naturverzicht einzugehen. Erreicht doch die menschliche Natur ihre eigene Vollendung jetzt nur mehr durch vollständige Einfügung in die übernatürliche Zielrichtung der menschlichen Totalität.

Fassen wir noch kurz zusammen. Vom adamitischen Menschen verlangt Gott den prinzipiellen Verzicht auf die Naturgeschlossenheit, ausgedrückt durch den Verstandesgehorsam gegenüber dem Paradiesesgebot. Eine weitere Naturopferung scheint Gott

[14]) Denzinger 809. 904.

darüber hinaus nicht beabsichtigt zu haben. Die Gabe der Naturunversehrtheit spricht jedenfalls gegen eine solche Annahme. Vom gefallenen und wiedererlösten Menschen fordert Gott hingegen die prinzipielle Unterstellung seines Gesamtseins unter das Kreuz Christi, das ist die aktuelle Opferung der Natur als notwendige Sühneantwort auf die Schuld des Menschen. Zum Ausdruck wird diese prinzipielle Einstimmung in die aktuelle Naturopferung durch den persönlichen Anteil gebracht, der den einzelnen Gliedern am mystischen Herrenleib zukommt.

Damit scheint das grundsätzliche gegenseitige Verhältnis vom Edelmenschentum und Gnade in der bestehenden Heilsordnung hinreichend klargestellt zu sein. Aus der voraufgegangenen Darstellung erhellt dann ohne weiteres, was im heute schwebenden Gespräch über unseren Gegenstand meist übersehen zu werden pflegt. Es ist ein Doppeltes: Erstens wird das menschliche Edeltum sowohl wie die Gnade zu sehr in sich und losgelöst von der gesamten göttlichen Heils- und Heiligungsordnung betrachtet, in der sie stehen. Dadurch erklärt es sich, daß man ungewollt das paradiesische Lebens- und Vollkommenheitsideal, vielleicht manchmal sogar das des reinen Naturstandes, an die Stelle des christlichen setzt. Zu dieser Auffassung trägt eine unklare Auffassung des grundsätzlichen Verhältnisses von natürlichem Menschentum und Gnade, und namentlich des theologischen Prinzips: *gratia supponit naturam,* nicht wenig bei. Denn nur zu leicht versteht man unter „Natur" vollendete Natur, wogegen doch die Kreuzesgnade der existenten Ordnung gerade eine „verkürzte" und „geopferte" Natur als Substrat ihrer Wirksamkeit voraussetzt. Der zweite Fehler besteht darin, daß man trotz des sonst so lebendigen Gedankens vom *corpus Christi mysticum* die vollständige Schicksalsgleichheit zwischen Haupt und Gliedern zu sehr außeracht läßt. In der Auffassung mancher ist mit dem Erlösungstod Christi das Erlösungswerk in jeder Hinsicht abgeschlossen, so daß der Mensch bloß in dessen Nutznießung einzutreten braucht. Das Kreuz erscheint als etwas, das nur von außen und wie zufällig zum Christenleben hinzustößt. Man bringt verschiedene Gründe zur Erklärung desselben vor, nur den einen und entscheidenden Grund nicht, daß es die einzig gültige jetztzeitliche Form edelmenschlicher und christlicher Vollendung darstellt.

Wir haben bei unseren bisherigen Erwägungen eine Tatsache kaum berücksichtigt, die ebenfalls eine Folge unseres erbsündlichen Zustandes ist und die die dargelegte These von einer anderen Seite her beweist und ergänzt. Wir meinen das Fortbestehen der Begierlichkeit nach der Erlösung durch Christus. Die Befriedung der inneren Disharmonie fordert von jedem Christen aus sich und

unabhängig von jedem heilsökonomischen Grund ein bestimmtes Ausmaß freiwilligen Verzichtes auf natürliche Werte. Bedeutet dieser Verzicht auch eine Bereicherung und Lebenssteigerung vom Ganzen her gesehen, für den betroffenen „Teil" stellt er dennoch eine im paradiesischen Zustand nicht notwendig gewesene Verkürzung natürlichen Menschentums dar. Wir nannten diesen Grund erst zuletzt, weil die Begierlichkeit zwar tatsächlich aus der Ursünde hervorgeht, aber nicht notwendig eine übernatürliche Ordnung voraussetzt. Der Grund zu dieser Verkürzung bestünde darum auch für den reinen Naturstand zurecht.

Doch nicht bloß die erbsündliche Begierlichkeit, sondern auch die aszetischen Bemühungen, die disharmonischen oder fehlerhaften Anlagen auszugleichen oder zu überwinden, hemmen nicht selten andere seelische Begabungen in ihrer freien Entfaltung. Im Falle einer starken Sexualität können beispielsweise manche zarten und feinen Seiten des Charakters wenn auch nicht ertötet, so doch stark verkümmert werden, weil die dauernde Kampfhaltung der Seele eine entsprechende Pflege nicht erlaubt. Da die seelischen Energien nicht für alles in gleicher Weise reichen, wird gerade der Heroismus auf der einen Seite gewisse Disharmonien auf der anderen Seite fast zur notwendigen Folge haben. Das Ideal jetztzeitlicher Vollkommenheit ist zwar auch in diesem Falle verwirklicht und die moralisch mögliche Vollendung dieser konkreten Natur mit entsprechender übernatürlicher Heiligkeit vereinigt, doch nicht ohne Ecken und Kanten vom Standpunkt eines rein natürlichen Edelmenschentums aus gesehen. Der Heroismus einer Tugend stellt in diesem Fall gleichsam die Überkompensation für die bestehenden Mängel in den übrigen menschlichen Bereichen dar. Der Blick auf das, worauf es eigentlich ankommt, hat vielen Heiligen den Sinn für menschliche Werte zweiten und dritten Ranges verdunkelt. Das liegt in der Beschränktheit der menschlichen Aufmerksamkeit und seelischen Energie und in der Sorge, die das eine Notwendige dem Menschen in der Zeit des Vorübergangs auferlegt. Es ist darum unrecht, wenn bei den Heiligen und selbst schon bei eifrigen Christen immer bloß auf die Schatten ihres Charakters hingewiesen wird und dabei der Heroismus ihrer christlichen Lebensgrundhaltung übersehen wird. Hinter der „Ausgeglichenheit" und Klugheit solcher Kritiker steht häufig genug ihre eigene kleine, selbst nichts wagende Seele.

Gewiß gibt es auch spezifisch christliche Untugenden, die aus der Begegnung des Menschlichen mit dem Christlichen hervorgehen und ohne diese nicht vorhanden wären. Es verhält sich hier ähnlich wie mit bestimmten Krankheiten, die ebenfalls an die Ausübung besonderer Berufe geknüpft sind. Auch die spezifisch christlichen

Einseitigkeiten und Fehler, die durch die menschliche Unfähigkeit verursacht werden, im diesseitigen Leben den christlichen Inhalt je zur formgerechten Darstellung zu bringen, gehören zu den notwendigen Verkürzungen vollen Menschentums, die ein volles Christentum fordert. Alle diese Schmälerungen der Natur werden zwar durch den Gewinn der Gnade himmelhoch überragt, bleiben aber dennoch vorhanden. Zur letzten befriedigenden Lösung dieser Schwierigkeit gelangen wir erst, wenn wir das diesseitige Menschendasein nicht als etwas in sich Abgeschlossenes betrachten, sondern als einen Teil und zwar winzigen Teil des gesamten sich in die die Ewigkeit Gottes hineindehnenden menschlichen Lebens. Denn dann erscheint die vorübergehende Verkürzung der Natur im Diesseits durch die gerade dadurch gewirkte größere Entfaltung unseres Menschentums im Jenseits nicht bloß ausgeglichen, sondern unendlich überboten. Ist doch die Vollendung und Endverherrlichung der Natur tatsächlich bloß aufgeschoben, nicht aber aufgehoben.

V. FOLGERUNGEN

Was bisher dargelegt wurde, war rein theoretisch gesagt. Es erübrigt jetzt noch, wenigstens einige konkrete Folgerungen aus der vorgebrachten Theorie anzudeuten; aber auch wirklich nur anzudeuten. Denn es ist uns vollkommen bewußt, daß jeder der folgenden Punkte einer viel gründlicheren Bearbeitung bedürfte. Worauf es hier ankommt, ist, lediglich mit ein paar groben Strichen die Tragweite der gemachten Aufstellungen zu beleuchten.

1. Geistige und religiöse Genialität. — Die beiden schließen einander weder gegenseitig aus noch bedingen sie sich. Der hl. Josef von Kupertin und der hl. Pfarrer von Ars waren zwar keine Geistesheroen, wohl aber Heroen christlicher Gesinnung; ein hl. Augustin und ein hl. Thomas von Aquin waren beides zugleich. Die Geschichte beweist, daß sich geistige Genialität und Heiligkeit überwiegend auf den Gebieten vereinigt findet, die ihrer Natur nach unmittelbar heilszwecklich bestimmt sind. Trotz der theoretischen Vereinbarkeit religiöser und geistiger Hochbegabung erfolgt die tatsächliche Vereinigung beider um so seltener, je weiter der menschliche Wissens- und Kulturbereich vom unmittelbaren Heilszweck abliegt. Diese Tatsache läßt klar das Prinzip durchscheinen, auf das Gott die gegenwärtige Ordnung gestellt hat. Die Befriedigung des menschlichen Erkenntnistriebes ist für die Jetztzeit nur ein der allgemeinen Heilsteleologie untergeordneter Zweck. Das gilt für den Einzelnen wie für die Gesamtheit der christlichen Kultur. Dementsprechend stellt sich auch die göttliche Verteilung der Gaben. Eine Geistigkeit, die nicht mehr der Erfüllung der christlichen Le-

bensaufgabe dient, wird „heilsbiologisch" unfruchtbar und geht nicht bloß auf Kosten der Tat und des persönlichen Einsatzes, sondern auch einer heilsdienlichen Kulturentfaltung. Eine derartige Verabsolutierung einer menschlichen Teilfunktion wird darum Gott niemals mit dem Charisma der Heiligkeit bestätigen.

Gottes Absichten sind immer heilszwecklich, wenn auch nicht von jener engstirnigen instrumentalen Art, mit der auch manche Weltleute — Ordensleute haben eine andere Sendung — über die innerweltlichen Werte und Gesetze hinwegstürmen. Gott hat die Dinge nicht geschaffen, damit sie im Dunkel bleiben; für sich selbst bedurfte er keiner Offenbarung. Die Schöpfung ist sein gegenständliches Wort, das er an denkende Geschöpfe gesprochen hat, um von ihnen verstanden zu werden. Darum gab und gibt er auch jeder Zeit ihre genialen Dolmetscher dieser Sprache. Sie üben in seinem Namen den Dienst an der ewigen Wahrheit und Schönheit. Es sind das seine Denker, Künstler und Weltgestalter. Nicht alle Menschenkinder können und müssen die Sprache Gottes aus der Schöpfung, der toten wie der lebendigen, verstehen, aber die christliche Gesamtheit braucht im Interesse des allgemeinen Heilszweckes immer eine genügende Zahl solcher, die diesen „Dienst am Worte" für die übrigen versehen. Ein Dienst, der letztlich jenem Worte gilt, in dem der Vater sich selbst und alle Wirklichkeit und Möglichkeit ausgesprochen hat und durch das alles geworden ist in der doppelten Ordnung der Natur und Übernatur. Wen Gott selbst aber aus heilszwecklichen Gründen zum genialen Künder und Gestalter seines Schöpfungswortes berufen hat, dem will er auch zweifellos das Charisma der Heiligkeit nicht vorenthalten. Die Zahl dieser Berufenen wird immer gering sein müssen, um den Blick des gefallenen Menschen nicht vom Wesentlichen auf das Unwesentliche abzulenken und ihn auf sein Pilgerlos vergessen zu lassen. Ein selbstseliger Kulturkatholizismus liegt nicht in Gottes Heilsabsichten. Der andere Grund, warum auch in den Berufenen selbst sich Heiligkeit und Genialität so schwer vermählen, liegt in der erbsündlichen Natur des Menschen. Es ist nun einmal Tatsache, daß der gefallene Mensch, den Gott mit reichen natürlichen Gaben bedacht hat, vom Glanz dieser Gaben geblendet, nur unter größter sittlicher Anstrengung Sinn und Herz für die Werte der übernatürlichen Ordnung freihält. Nicht umsonst preist der Heiland selbst den Vater im Himmel, der den Kleinen und Einfältigen offenbart, was er vielen Klugen und Weisen vorenthält (Mt 11,25).

2. Künstlertum und Heiligkeit. Eine besondere Form edlen Menschentums stellt der Künstler dar. Es war von ihm zwar schon einschlußweise die Rede, er soll aber hier noch einmal ausdrücklich genannt werden.

Es gibt eine sakrale und eine profane Kunst. Die sakrale Kunst steht im unmittelbaren Dienst des Heilszweckes. Darum findet sich auch in ihr Künstlertum und Heiligkeit häufiger vereint als auf profanem Gebiet. Es sei hier nur an zwei allbekannte Namen heiliger Künstler erinnert, an Fra Angelico als Maler und Johannes vom Kreuz als Dichter. Der Mensch als leibseelisches Wesen bedarf auch im Religiösen einer entsprechenden Versinnlichung. Ist doch Gott selbst darum Mensch geworden, um uns Wesen aus Staub und Geist das Göttliche in sinnlicher Gestaltung nahezubringen. Echte religiöse Kunst liegt darum ganz in der Linie des Inkarnationsdogmas.

Trotzdem gehört die tatsächliche Vermählung zwischen Künstlertum und Heiligkeit zu den ganz seltenen Erscheinungen der Geschichte. Der psychologische Grund hiefür mag darin liegen, daß der Mensch, der in seinem Gebetsleben Gott einmal ganz nahegekommen ist, vielleicht von ihm sogar mit mystischen Gaben begnadet wurde, die innere Lust am künstlerischen Schaffen einbüßt. Besitzt er doch in der mystischen Schau *eminenter*, was ihm die künstlerische zu bieten hat. In ihr ist das niedrigere Analogatum des Göttlichen vom höheren derart überholt, daß es für den schaffenden Künstler seinen Anreiz verliert. Je mehr sich der christliche Künstler in die Welt des Glaubens hineinlebt, desto unzureichender müssen ihm die natürlichen Ausdrucksmittel für sein inneres Erlebnis werden. Schließlich wird der Zeitpunkt kommen, wo sie ihm schlechthin zu versagen scheinen. Der Christ wächst in ihm über den Künstler hinaus. Darum dürfte wohl kaum je in einem Menschen der Stand künstlerischer Höchstleistung mit dem höchster Christlichkeit zusammenfallen. Die Versinnlichung des Göttlichen wie sie im Geheimnis der Menschwerdung zutage tritt, ist eben doch eine Versinnlichung in der Niedrigkeit, in der noch unverklärten und darum abzustreifenden Form menschlicher Erscheinung. Darum haftet auch der Sendung christlichen Künstlertums dasselbe Schicksal an. Je mehr es sich der Vollendung nähert, um so mehr löst es sich selbst innerlich auf, das heißt, zerbricht es an der Unmöglichkeit, das Unsagbare zu sagen.

Der moralische Grund für das seltene Beisammensein von Künstlertum und Heiligkeit namentlich auf dem Gebiet der profanen Kunst ist zweifellos im gefallenen Menschentum zu suchen. Kunst verlangt Hingabe des ganzen Menschen an die Idee in ihrer sinnenhaften Verkörperung. Gerade im Sinnfälligen aber offenbart sich die größte Schwäche des gefallenen Menschen. Seine moralische Spannkraft reicht wohl nur in den seltensten Fällen hin, geniales Künstlertum mit einem überdurchschnittlichen und erst gar mit

einem heroischen Christentum zu paaren. Wenn sich schon beim dauernden künstlerischen Genuß eine Gefahr aszetischer Erschlaffung einstellt, wie vielmehr erst beim künstlerischen Schaffen selbst. Augustin, Bernhard, Lucie Christine, um nur einige Namen aus allen Zeitepochen zu nennen, ringen um das Problem des Schönen im aszetischen Streben. Ignatius von Loyola, der in der Benutzung natürlicher Mittel bis an die Grenzen des Möglichen zu gehen scheint, verbietet den Gebrauch musikalischer Instrumente in den Kirchen und Häusern seines Ordens. Im Künstlertum ersteigt das Menschsein eine seiner steilsten Höhen. Doch merkwürdig und nur aus dem Voraufgegangenen verständlich: gerade da, wo die Natur sich am reichsten und vollsten zur Selbstverwirklichung bringt, gelingt die Einung zwischen natürlicher Genialität und Heiligkeit immer am schwersten. Wohl bedeutet die hochwertige Natur, bedeutet geistige und künstlerische Hochbegabung auch für den erbsündlichen Menschen eine mächtige Hilfe auf dem Wege seines Gottsuchens[15]), aber ebenso wahr auch eine nicht zu unterschätzende Gefahr des Abfalls zu sich selbst und zur innerweltlichen Schönheit. Und alles in allem genommen ist die Wahrscheinlichkeit, daß künstlerische Hochbegabung ihrem Träger zum Hemmnis einer vollverwirklichten Christlichkeit wird, größer als das Gegenteil. Wenigstens würden wir das für das Gebiet der profanen Kunst zu sagen wagen[16]).

Damit soll selbstverständlich keinem Rückzug der Christen vom profanen Kulturschaffen das Wort geredet werden. Wo Gott einen Menschen aus heilsteleologischen Absichten zum Weltamt seiner Kirche berufen hat, besitzt dieser immer auch die Gewähr, daß er das Wagnis mit den Weltmächten bestehen wird.

Der letzte und ausschlaggebende Grund für das seltene Zusammentreffen von Künstlertum und Heiligkeit ist wiederum heilszwecklich. Die Endverherrlichung des Gesamtmenschlichen — und ihr dient die Kunst — soll in dieser Zeit bloß da und dort aufleuchten, dem wandernden Pilger zum Trost, noch nicht aber dauernder Zustand werden. Die gegenwärtige Ordnung bleibt unter dem Zeichen des Kreuzes, d. i. der vielfachen Naturopferung.

Doch auch das natürliche Genie, das sich mit dem Heiligen vermählt, ist in der christlichen Weltplanung nie ein harmonisch vollendeter Mensch. Die Erfahrung bestätigt immer wieder, daß begnadetes wissenschaftliches oder künstlerisches Schaffen aus tiefem

[15]) Vgl. Vaticanum, sess. III c. 4 (Denzinger 1799): *Quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturae obsistat, ut hanc multis modis iuvet atque promoveat . . .; fatetur immo, eas, quemadmodum a Deo scientiarum Domino profectae sunt, ita, si rite pertractentur, ad Deum iuvante eius gratia perducere.*

[16]) Vgl. dazu Dom. Thalhammer, Jenseitige Menschen, Freiburg 1937, S. 29.

Leid geboren sind. Wie viel Werke großer Meister sind doch allein einem halbtoten Körper abgerungen.

3. Vorsittliches Edeltum und Heiligkeit. Bedarf die Gnade bestimmter angeborner ethischer Veranlagungen, um sich nach ihrem ganzen inneren Reichtum entfalten zu können?

Der Zusammenhang, der zwischen geistiger Kultur und Heiligkeit besteht, ist offenbar loser als der zwischen Heiligkeit und vorsittlichem Edeltum. Was verstehen wir überhaupt genauer darunter? Wir können sagen: eine gewisse gesamtseelische Organisation, die auf alles Hohe und Edle leicht anspricht, eine ethische Feinfühligkeit, die manchmal Menschen angeboren ist und die sich andere trotz größter Anstrengung niemals erringen können. Vorsittliches Edeltum ist eine bestimmte Artung geist-leiblichen Seins, das ins bewußte sittliche Tun eingeht und ihm seine hochgespannte Vitalität und Vollendung gibt. Es ist mit einem Wort so etwas wie Genialität des sittlichen Tuns. Wir brauchen nur einmal einen hl. Franz von Sales mit dem heiligmäßigen P. Paul Ginhac S. J. zu vergleichen, um uns den Unterschied klar zu machen.

Am deutlichsten tritt diese Veranlagung vielleicht in einer gewissen Genialität der Liebe zutage, die manchen Menschen ebenso angeboren ist wie anderen die Genialität des Geistes. Romano Guardini hat sie in meisterhafter Weise beschrieben: „Es gibt ... das Genie der Charitas: den Menschen, der schöpferisch ist im Durchschauen des anderen, so wie der ihm durch den Augenblick anvertraut wird; fähig zu erraten, wachzurufen und neu zu machen. Zu ihm kommen die Menschen verzagt, von Leid zerrissen, sich selbst entglitten. Sie werden verstanden, aufgerichtet und wieder in sich gefestigt. Ihre Kraft kommt ihnen wieder; sie werden erneuert — durch einen anderen, und doch eben darin wieder recht sie selbst ...“ Und Guardini fügt ganz richtig hinzu: „Eine solche Begabung ist Anlage, Mitgift von Natur“ [17]).

Ist nun sittliches Edelmenschtum als Anlage oder wenigstens charismatische Begabung zu Liebe und Güte für die Heiligkeit, die ja moralisch gesehen nichts anderes ist als vollendete Liebe, wirklich erforderlich? Nein. Schon deswegen nicht, weil sonst letztlich Heiligkeit von einer bestimmten Naturbeschaffenheit abhängig gemacht würde, so zwar, daß dem seelisch ärmer Veranlagten von vornherein die Aussicht auf die christliche Vollendung genommen wäre. Der beste Beweis für die Unrichtigkeit einer derartigen Annahme ist die Geschichte der Heiligen selbst. Durchaus nicht alle Heiligen waren ihrer angeborenen Anlage nach Edel-

[17]) R. Guardini, Wille und Wahrheit, Mainz 1933, S. 172; ähnlich I. Fr. Coudenhove, Gespräch über die Heiligkeit[10], Freiburg 1936, S. 70 ff.

menschen, sie besaßen oft nicht einmal jene charismatische Liebe, von der oben die Rede war. Nicht wenige aus ihnen übten die Liebe gegen Gott und den Mitmenschen Jahre hindurch und vielleicht ihr Leben lang aus reinem Glauben und Gehorsam gegen Gottes Gebot. Sie verspürten dabei nichts oder doch wenig von einer natürlichen Leichtigkeit, sondern mußten ihr Gutsein immer wieder einer widerstrebenden Natur abkämpfen. Den meisten Menschen fehlt sowohl die Vielseitigkeit wie die Harmonie der Anlagen. Sehr oft kommt dazu noch ein tiefer Riß durch das ganze Wesen. Vererbung, Schicksal, Fehlerziehung usw. haben das innere Gleichgewicht so sehr gestört, daß sie selbst unter Aufgebot aller sittlichen Kraft nicht mehr die Höhe jenes angeborenen Edelmenschentums erreichen. Sollen nun solche Menschen wegen ihrer unverschuldeten natürlichen Veranlagung schon im voraus zu einer niedrigeren Heiligkeitsstufe verurteilt sein als der geborene Edelmensch? Keineswegs. Es gibt keine „natürliche Prädestination" zur Heiligkeit, ebensowenig als es eine positive natürliche Disposition zur Gnade geben kann. Die reichere oder ärmere vorsittliche Veranlagung mag die Form der Heiligkeit bestimmen, kann aber niemals den Ausschlag geben, ob Heiligkeit überhaupt möglich ist oder nicht. Es bedeutet eine schwere Verkennung des spezifischen Charakters der Heilsgnade, wollten wir ihr nicht zutrauen, daß sie ihr Werk nicht auch an der menschlichen Schwäche und Ohnmacht zu Ende brächte.

Wenn wir rein theoretisch den vital und geistig hochentwickelten Edelmenschen im Stande der Gotteskindschaft mit einem körperlich und geistig weniger reich Veranlagten auf der gleichen Gnadenstufe vergleichen, so verdient jener zweifellos den Vorzug. In ihm spiegelt sich Gottes Bild schöner und vollendeter als im zweiten. Etwas anderes ist allerdings die Frage, welche der beiden Daseinsbedingungen für den gefallenen Menschen zur Erlangung der christlichen Vollkommenheit die günstigeren sind. Bei der Beantwortung sehen wir selbstverständlich von der untersten Grenze intellektueller Begabung und sittlicher Freiheit ab, die kein menschenwürdiges und daher auch kein christenwürdiges Dasein mehr zuläßt. Nach diesem Abstrich wagen wir die Behauptung, daß der Mangel einer ausgeglichenen, ethischen Naturveranlagung im allgemeinen wenigstens für die Erlangung der Heiligkeit aussichtsreicher ist. Für den gefallenen Menschen bedeutet nämlich nicht bloß der Besitz äußerer Lebensgüter eine schwere Belastungsprobe seiner sittlichen Kraft, es kann ihm selbst der Reichtum seiner eigenen Natur zur Gefahr und zum inneren Hemmnis werden. Denn der höhere Wert der übernatürlichen Ordnung wird bei ihm nur zu leicht durch die größere Empfänglichkeit für die sichtbaren und fühlbaren Naturgüter

verdunkelt. Darum ist Gottes Erzieherweisheit immer wieder gezwungen, dem Menschen die natürlichen Werte zu zerschlagen oder zu versagen, um ihm den Blick für die übernatürlichen frei zu halten. Das ist letztlich auch der Grund, warum Gott in der gegenwärtigen Heilsordnung die Harmonie zwischen Mikro- und Makrokosmos nicht mehr wiederhergestellt hat. Dem gleichen Zweck dient die durch die Gnade nicht wiedererlangte innere Harmonie. Wie es eine größere moralische Spannkraft erfordert, in der Fülle äußeren Reichtums die Armut im Geiste zu bewahren, so ist es auch schwerer, im Besitz einer harmonisch-ethischen Naturanlage wirkliche Erlösungsbedürftigkeit und Hochschätzung der übernatürlichen Werte zu haben und zu pflegen. Tatsache ist, daß der moralisch geschwächte Mensch der Erbsünde sich dann am ehesten zum Ringen nach sittlicher Vollendung versteht, wenn er durch den Stachel des Fleisches dazu gewissermaßen gezwungen wird. Der Kampf mit dem Niederen hält den Menschen lebendig und bewahrt ihn nicht nur vor innerer Fäulnis, sondern treibt ihn zu heroischer Tugendanstrengung. Im Kampf stählt sich die Kraft und verwächst der Mensch enger mit seinem Gott. Daß Gott in einem vereinzelten Fall auch einmal ein volles und reiches Menschentum mit vollendeter Heiligkeit krönt, bestätigt bloß die Regel. In diesen Heiligen will er offenbar uns noch das Bild des paradiesischen Menschen in der ungebrochenen Schönheit und Kraft schauen lassen, so wie er ursprünglich von ihm gedacht und geplant war und wozu er ihn in der jenseitigen Herrlichkeit wiederum emporführen will. Solche doppelt begnadete Menschen sind selbst unter Heiligen noch Wunder und Ausnahmen, die einem besonderen Vorsehungszwecke Gottes dienen[18]). Aber selbst diese Heiligen haben die Höhe ihrer Heiligkeit nicht erstiegen, ohne ihre reichen natürlichen Gaben und Interessen mannigfach zu opfern oder unerfüllt zu lassen.

Es ist vergeblich, nach einem Heiligkeitsideal zu suchen, das sich auf der Grundlage eines unverkürzten Menschentums erhebt. Ein solches Ideal bestand einst im Paradies und erwartet uns nach der Auferstehung wieder. Der Edelmensch und Heilige der Jetztzeit bleibt der *homo mundo crucifixus et cui mundus crucifixus* (vgl. Gal 6, 14).

Was am gegenwärtigen Suchen nach dem Menschen im Christen berechtigt ist und die Zeit überdauert, ist mit nüchternem Blick gesehen, eigentlich recht wenig. Es besteht nicht, wie es manchmal scheinen möchte, in der Pflege des Menschlichen auf Kosten

[18]) Diese Ansicht findet eine gewisse Bestätigung durch die Lehre der Mystiker, wonach eine rein natürliche Tugendanlage keine geeignete Disposition für die Mystik, sondern eher ein Hindernis darstellt. Vgl. E. Dorsch S. J., Die Zurüstung der Seele für die Mystik: Zeitschrift f. Aszese und Mystik 6 (1931) 103 ff.

des Christlichen — ein solches Beginnen würde den modernen Menschen nur noch tiefer in die Krise hinabstoßen —, sondern in der Schaffung der notwendigen gesellschaftlichen, körperlichen und seelischen Voraussetzungen, damit die Gnade ohne moralisches Wunder überhaupt ansetzen und sich organisch entfalten kann. Denn Wunder bleiben auch im Reiche der Gnaden Ausnahmen und dürfen darum von Gott nicht erzwungen werden. Auch die Opferung der Natur, die das Zeichen des Pilgerstandes bildet, vollzieht sich „naturgemäß" und stufenweise. Nicht jede Verkürzung der Natur im persönlichen wie im kulturellen Leben ist nach Gottes Absicht und Plänen. Es steht nicht beim einzelnen, sich Ausmaß und Art des Anteils am Kreuze Christi zu bestimmen. Dieser wird vielmehr von Gott selbst durch den sozialen Beruf, durch die Situation und den persönlichen göttlichen Anruf festgelegt. Nur die Opferung natürlicher Werte, die unter dem Anruf Gottes erfolgt, ist auch gottgewollt und im Sinne der persönlichen und sozialen Heilsverwirklichung. Wo Gott durch seinen Gnadenanruf sich nicht anders äußert, bleibt sein Schöpfungswille auch in der Erlösungsordnung in Geltung. Dieser Wille liegt im Satze ausgesprochen: *potentia ordinatur ad actum,* jede Fähigkeit ist zu ihrer Entfaltung bestimmt[19]). Eine allgemein gültige Formel für das gegenseitige „Mischungsverhältnis" von Naturbejahung und Naturverneinung zu erfinden, übersteigt menschliches Können. Sie zu erkennen zu geben, liegt nicht in der göttlichen Heilsabsicht. Für den Menschen des Übergangs besteht nur die Verpflichtung, allzeit bereit zu stehen, den jeweiligen Anforderungen des souveränen Offenbarungs- und Erlösergottes auch dann restlos zu genügen, wenn sie über die Grenzen bloß naturethischen Gesetzes hinausschreiten. Es wird im Letzten immer Sache der persönlichen Feinfühligkeit bleiben, aus der Situation heraus den göttlichen Gnadenwillen zu erkennen.

Die gottgewollte Synthese zwischen Edelmenschentum und Gnade ist in dieser Ordnung wesentlich ein Ringen um sie und ein Leiden unter ihrer Unvollendbarkeit. Denn die Natur, die die Gnade des Pilgerstandes voraussetzt, ist nicht das ungebrochene adamitische Menschentum, das ungeschmälert in die übernatürliche Vollendung eingeht, sondern eine Natur, die wir bereits belastet übernehmen und mit dem Kreuze Christi neuerdings belasten müssen.

Darum müßte auch das scholastische Prinzip: *gratia supponit naturam,* um vor jedem Mißverständnis geschützt zu sein, sinngemäß erweitert lauten: *gratia crucis supponit naturam, sed naturam cruce signatam.*

[19]) Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Gnade und Seelenleben. Eine Studie zur Teleologie der Gnadentätigkeit": ZkTh 61 (1937) 163—210, wo gerade die Rechte und Aufgaben der Natur im Aufbau des christlichen Menschen herausgestellt werden. Gegenwärtiger Aufsatz ist als Weiterführung des genannten gedacht.

DIE FRÜHSCHOLASTISCHE STREITFRAGE VOM WIEDERAUFLEBEN DER SÜNDEN

VON PROF. DR. ARTUR LANDGRAF — BAMBERG

Schon bei einem flüchtigen Durchblättern der frühscholastischen Literatur fällt einem auf, daß darin ständig und ständig die Frage behandelt wird, ob die einmal nachgelassenen Sünden beim Rückfall in eine Todsünde wiederaufleben. Auch unsere heutige Zeit hat das Interesse daran noch nicht verloren; doch ist seit J. Schellers Aufsatz über „Das Nichtwiederaufleben der schweren Sünde“ [1]) keine eingehendere systematische Abhandlung mehr darüber erschienen. Die gegenwärtigen Dogmatikkompendien pflegen die Frage ziemlich kurz und apodiktisch abzutun. Jene Frühzeit aber hat ihr stets einen großen Raum zugestanden und ist zudem zu Lösungen gekommen, die uns heute fremd sind und die wir ohne weiteres als falsch und unkatholisch bezeichnen möchten. Darum ist es beinahe verwunderlich, daß die Geschichte dieses Problems noch keine erschöpfende Darstellung gefunden hat. Lediglich J. de Ghellinck hat [2]) einen kurzen Überblick darüber gegeben und insbesondere versucht, die Rolle des Gratianischen Dekrets als Materiallieferanten für Petrus Lombardus und Gandulph von Bologna herauszustellen. Jedoch zeigen sich bereits bei ihm irrtümliche Auffassungen hinsichtlich der Lehre verschiedener Autoren. Auch entspricht die sonst [3]) ausgesprochene Annahme, daß es im Mittelalter nur vereinzelte Stimmen gegeben hätte, die einem Wiederaufleben der alten Schuld das Wort geredet hätten, nicht den Tatsachen.

Nachdem ich seit 17 Jahren bei Gelegenheit anderer Aufgaben das hier einschlägige reichhaltige ungedruckte Material gesammelt habe, möchte ich im folgenden auf Grund desselben den Werdegang dieses der Frühzeit der theologischen Spekulation so interessanten Problems zeichnen.

---

[1]) Zeitschr. f. kath. Theologie 15 (1891) 241—266. — Ich möchte hier auch Dom O. Lottin für die Überlassung seiner Abschriften der entsprechenden Teile aus den Quästionen Langtons und dem Sentenzenkommentar Odo Rigaldis, sowie Herrn P. F. Pelster für die Übermittlung von Photographien danken.

[2]) La réviviscence des péchés pardonnés à l'époque de Pierre Lombard et de Gandulphe de Bologne: Nouvelle Revue Théologique 41 (Paris-Tournai 1909) 400—408.

[3]) Man vgl. J. Pohle-M. Gierens, Lehrbuch der Dogmatik III[5], Paderborn 1933, 439.

I. DIE ERSTE HÄLFTE DES 12. JAHRHUNDERTS

1. DIE FRÜHESTEN ERKLÄRUNGEN VON MATTH. 18

Bekanntlich wurde bereits in der Väterzeit die Parabel vom unbarmherzigen Knecht bei Matth. 18,23—35 zugunsten eines Wiederauflebens der bereits nachgelassenen Sünden gedeutet[4]). Doch machen sich diese Erklärung die mittelalterlichen Exegeten des Matthäusevangeliums nicht durchwegs zu eigen. So erklärt Beda[5]) den Vers 34 *tradidit eum tortoribus* vom auserwählten Volk, das Gott den Römern oder auch den bösen Geistern zur Bestrafung übergeben hat. Christianus Druthmarus[6]) spielt ebenfalls nicht auf eine Wiederkehr nachgelassener Sünden an. Rabanus Maurus[7]) bringt zuerst in wörtlicher Anlehnung an Beda dessen Ausführungen, sagt aber dann doch abschließend: *(Greg.) Ex quibus videlicet dictis constat, quod, si hoc, quod in nos delinquitur, ex corde non dimittamus, et illud rursus a nobis exigitur, quod nobis iam per poenitentiam dimissum gaudebamus.* Selbst Gottfried von Babion versteht in seinen *Enarrationes in Matthaeum*[8]) den unbarmherzigen Knecht für das jüdische Volk und schließt seine Darstellung mit der Bemerkung: *Iuxta animadversionem ‚tradidit eum tortoribus', qui possint intelligi Romani principes, Titus et Vespasianus vel tartarei ministri, quibus tandem tradendi sunt Iudaei. Tradidit, dico, quousque universum redderet debitum, id est quoadusque spiritualiter intelligeret decalogum, vel quoadusque solveret poenas, patiendo semper, id est numquam a poenis cessando*[9]). Auch Bruno von Asti beschränkt sich auf die Bemerkung: „Und sein Herr übergab ihn erzürnt den Folterknechten, bis er die gesamte Schuld bezahlte." Die Folterknechte sind die bösen Geister, denen der unglückselige Mensch zur Peinigung übergeben wird; auch wird er ihrer Gewalt nicht entrissen, weil an der Schuld wohl ständig abgezahlt, diese aber niemals völlig eingelöst wird[10]). Gottfried von Admont behandelt zwar die Parabel, nimmt aber auf unser Problem dabei nicht Bezug[11]).

Die *Glossa interlinearis* überschreitet den bisherigen Rahmen nicht, da sie zu *tradidit*[12]) vermerkt: *in manus Romanorum vel*

---

[4]) Man vgl. J. Scheller, Das Nichtwiederaufleben 250.

[5]) In Matthaei evangelium expositio, lib. 3 c. 18 (PL 92,85).

[6]) Expositio in Matthaeum evangelistam c. 61 (PL 106,1411—1412).

[7]) Commentaria in Matthaeum, lib, 5 c. 18 (PL 107,1015 f.).

[8]) C. 18 (PL 162,1410).

[9]) Ebd. (PL 162,1411).

[10]) Commentaria in Matthaeum, pars 3 c. 18 (PL 165,230).

[11]) Homiliae dominicales aestivales, Homilia 91, in Dominicam XXII post Pentecosten Prima (PL 174,625).

thartareis ministris[13]) und zu *quoadusque redderet universum debitum*[14]) das Wörtchen: *in perpetuum*[15]) setzt. In der *Glossa ordinaria* liest man hierzu zwar: *‚Sic et Pater meus'. Si non dimiseritis ex corde, quod in vos delinquitur, et hoc, quod per pœnitentiam dimissum est, a vobis exigitur. Repetet: vel de mala voluntate damnando, a qua omne malum; vel de inobedientia, que est origo totius mali. Quotiens enim quis peccat, inobediens efficitur*[16]). Damit wäre immerhin für eine Rückkehr der Sünden eine Erklärung versucht. Doch ist erst von einer kritischen Ausgabe der Glossa ordinaria darüber Auskunft zu erwarten, ob diese Stelle ursprünglich oder erst später eingeschoben ist und überhaupt aus welcher Zeit die ganze Matthäusglosse stammt.

Es sei aber nicht verschwiegen, daß bereits Paschasius Radbertus die Matthäusstelle als Gelegenheit benützt, um in Anlehnung an Augustinus[17]) darzutun, daß dem fictus im Augenblick der Taufe zwar die Sünden nachgelassen, dieselben aber nachher sofort wieder aufgebürdet werden[18]). Doch betont Paschasius auch noch ganz allgemein, daß die nachgelassenen Sünden zurückkehren, wo immer die brüderliche Liebe und die an Gott ausgerichtete Selbstliebe mangelt[19]). Auch hat bereits Haimo von Halberstadt, oder wer immer als Verfasser in Betracht kommt, in einer Homilie über unsere Parabel bemerkt, daß demjenigen, der den Brüdern, die gegen ihn gefehlt haben, nicht vergibt, auch die bereits nachgelassenen Sünden wieder angerechnet werden[20]). Endlich sollte, was gerade für die beginnende scholastische Spekulation von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist, Anselm von Canterbury die Parabel im gleichen Sinn auswerten[21]).

2. DIE SCHULE ABAELARDS

Da nach unseren bisherigen Feststellungen das Problem der Wiederkehr bereits nachgelassener Sünden im beginnenden 12. Jahrhundert nicht sonderlich aktuell war, darf es uns nicht wundern, daß es von

[13]) Matth. 18, 34.
[14]) Inkunabel Basel 1498.
[15]) Matth. 18, 34.
[16]) Inkunabel Basel 1498.
[17]) Ebd.
[18]) De baptismo contra Donatistas c. 12 n. 19 f. (PL 43,419).
[19]) Expositio in Matthaeum lib. 8 c. 18 (PL 120 f., 634 ff.).
[20]) A. a. O. (PL 120, 636).
[21]) Homiliae de tempore, Homilia 137 (Dominica XXIII post Pentecosten) (PL 118, 733; man vgl. auch bereits PL 118,732).
[21]) Homiliae et exhortationes, Homilia 5 (in Matth. 18) PL 158,620 f.).

Anselm von Laon und seinem unmittelbaren Umkreis noch nicht eingehend erörtert wurde. Ich bin lediglich in dem mit *Cum remissione peccatorum in baptismo suscepta* beginnenden Einzeltraktat[22]) einer diesbezüglichen Frage begegnet. Darin wird für das Wiederaufleben der Sünden ein kurzes Wort eingelegt unter Hinweis auf Matth. 18,32—34 und auf Hieronymus: *Si non dimittimus aliis, illa etiam, que nobis dimissa sunt, a nobis exiguntur*[23]). Den gleichen Wortlaut, allerdings mit einer späteren Einflüssen zu verdankenden Erweiterung, sollen wir in der ebenfalls zur Anselmschule gehörigen Summe des Cod. Paris. Nat. lat. 10448[24]) wiederfinden.

Immerhin hat sodann bereits Abaelard das Problem für so wichtig erachtet, daß er in seinem *Sic et Non* die Gründe *pro et contra* aufführte. Für das Wiederaufleben der Sünde bringt er Texte, die ausnahmslos Erklärungen zur Parabel vom unbarmherzigen Knecht entnommen sind[25]) und die auch bei Gratian in der Scholastik später ihre Rolle spielen sollen. Von den gegnerischen Texten ist neben einem solchen aus Isidors De Summo bono lib. 2 c. 31[26]) und einem andern aus den *Responsiones Prosperi ad capitula calumniantium Gallorum c. 2*[27]) besonders der Hinweis auf Rom. 11,29: *Sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei,* der an der Spitze des ganzen Kapitels steht, erwähnenswert. Denn gerade auf diesen Vers stützt sich Abaelard, wo er sich in seiner *Expo-*

---

[22]) F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XVIII, Heft 2—3), Münster i. W. 1919, 122 f.

[23]) Man vgl. Hieronymus, Commentarii in Evangelium Matthaei lib. 3. c. 19 (PL 26,138); Gregorius Magnus, Dialogorum lib. 4 c. 60 (PL 77,428).

[24]) Fol. 193^{v}.

[25]) C. 148 (PL 178,1597). Er führt vor allem auf: *Augustinus, De baptismo contra Donatistas* lib. 1 c. 12 n. 20 (PL 43,120); Gregorius Magnus, Dialogorum lib. 4 c. 60 (PL 77,428); *Rabanus: ‚Tradidit eum tortoribus'* (Matth. 18, 34), *id est malignis spiritibus ‚quosque redderet universum debitum'. Semper reddet, semper cruciabitur in poenis pro omnibus peccatis suis. Considerandum est, quod dicit universum debitum, quia non solum peccata, quae post baptismum homo peregit, reputabuntur ei ad poenam, verum etiam originalia, quae in baptismo dimissa sunt.*

[26]) Sententiarum lib. 2 c. 31 (PL 83,634): *Iurare Dei est illa providentia, qua statuit non convellere statuta. Poenitentia autem mutatio est, non poenitere autem statuta non revocare, ut est illud: ‚Iuravit Deus et non poenitebit eum'* (Psalm 109, 4), *id est quae iuravit non mutabit.*

[27]) PL 14,1854: *Qui enim recedit a Christo et alienus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem cadit? Sed non in id, quod remissum est, recidit nec in originali peccato damnabitur, qui tamen propter extrema crimina ea morte afficietur, quae ei propter illa, quae remissa sunt, debebatur.*

sitio in epistolam Pauli ad Romanos gegen das Wiederauferstehen bereits nachgelassener Sünden ausspricht[28]). In seiner Erklärung zum Vaterunser kommt Abaelard auf die Parabel vom unbarmherzigen Knecht zu sprechen, beschränkt sich aber dabei auf die Feststellung, daß, wer immer den um Verzeihung des zugefügten Unrechts bittenden Schuldner zurückweist, den Herrn auch vergeblich um Nachlassung der eigenen Sündenschuld bittet[29]). In seiner *Ethica seu Scito te ipsum* gibt er sodann bereits die später von seiner Schule gehaltene und auch in der Hochscholastik siegreiche Erklärung dafür, inwieweit überhaupt von einer Wiederkehr der Sünden gesprochen werden könne: *Quodsi forte in eumdem recidat contemptum, sicut redit ad peccatum, ita etiam relabitur ad poenae debitum, ut rursum puniri debeat, qui prius poenitendo non puniri meruerat*[30]).

Die *nonnulli*[31]), die zur Zeit Abaelards für einen *reditus peccati* eintraten, schienen sich in der nächsten Zeit nicht sonderlich zu vermehren, vielmehr wagte die Mehrzahl der Theologen sich zunächst nicht mehr zu entscheiden[32]). Dennoch aber blieb die engere Schule Abaelards zunächst dem ablehnenden Standpunkt ihres Meisters treu. So vor allem die in ihrem Gedankengut durchaus nicht servile Abbreviation seines Römerbriefkommentares im Cod. Paris. Arsenal. lat. 1116[33]). Die Sententiae Hermanni befassen sich zudem bereits sehr eingehend mit dem Problem. Zu Gunsten des Wiedererwachens der Sünden führen sie allerdings lediglich

---

[28]) Lib. 2 c. 5 (PL 178,864): *Ut enim praetermittamus hominem Christum ab omni peccato semper immunem, sunt multi, quibus iam per sacramenta Ecclesiae peccatum originale condonatum est, et postea propriis condemnantur peccatis, quos nequaquam eo modo, quo dictum est, peccatores Adam constituit, sed ipsimet ipsos, quia iam non peccatum Adam in eis puniri videtur, quippe quod iam eis condonatum est, sed propria ipsorum tantum peccata, quamvis nonnulli iuxta parabolam Domini de duobus conservis dimissa etiam peccata in damnatis atque ingratis redire et iungi ad poenam ita velint, ut quod iam condonationem accepit, iterum puniatur, cum id plane apostolus in sequentibus contradicat dicens sine poenitentia esse dona Dei et vocationem.*

[29]) Expositio orationis dominicae (PL 178,616).

[30]) C. 20 (PL 178,666).

[31]) Expositio in epistolam Pauli ad Romanos, a. a. O.

[32]) Man vgl. Sententiae Hermanni c. 37 (PL 178,1758): *Sciendum quoque, quod an peccata prius dimissa postea redeant, ut plerisque ambiguum videtur.*

[33]) A. Landgraf, Petri Abaelardi expositionis in epistolam S. Pauli ad Romanos abbreviatio, Leopoli 1936, 39: *Multos dicit, non omnes, peccatores constitui, cum multi ab originali peccato per Ecclesiae sacramenta absoluti, qui, etsi postea dampnantur, non eos peccatum Ade peccatores constituit, sed propria culpa, licet secundum quosdam ingratis peccata dimissa secundum evangelii parabolam imputari dicantur.*

die bereits erwähnte Stelle aus Hieronymus bzw. Gregorius Magnus an. Sie betonen aber, und das sollte eben in der Hochscholastik Geltung erlangen: Was hier von einem *reditus peccatorum* gesagt wurde, sei dahin zu verstehen: Man werde durch den Rückfall zum Sünder so wie man es vorher gewesen; und durch den Undank gegenüber der Barmherzigkeit, die man erfahren habe, werde man sogar noch schuldiger. Wenn es in der Parabel heiße: Hättest Du Dich nicht auch Deines Mitknechtes erbarmen müssen, wie ich mich Deiner erbarmte, so sei dies dahin zu verstehen: Du hast Dich der erwiesenen Barmherzigkeit unwürdig gezeigt und darum wirst Du nicht frei ausgehen, bis Du die ganze Schuld bezahlst. Ganze Schuld bezeichne aber hier nicht das, was schon erlassen worden sei, sondern vielmehr die Barmherzigkeit, die man anderen deswegen erweisen sollte, weil man vom Herrn Barmherzigkeit erhalten hatte. In diesem Sinne lese man denn auch anderweitig (Luk. 6, 38): Mit dem Maß, mit dem ihr meßt, wird euch wieder gemessen werden. Denn diese Parabel handle von der Barmherzigkeit. Gemeint sei damit: Wenn ihr euch anderer nicht wollt erbarmen, wie Gott sich euer erbarmte, dadurch daß er euch die Sünden nachließ, wird euer Vater auch diese Schuld von euch einfordern. Für die Richtigkeit seiner Erklärung sieht Hermanus darin einen Beweis, daß es (bei Matth. 5, 26) nicht heiße: bis zum ersten, sondern bis zum letzten Heller, weil, wer nach der Nachlassung der Sünde hart und unerbittlich sich gegen den Nächsten zeige, dafür schwere Strafen zu erwarten habe[34]).

In den *Sententiae Divinitatis* wird schon eine andere Deutung erwähnt:

---

[34]) C. 37 (PL 178,1758). — Auf diese Ansicht nimmt im Wortlaut offenkundig Zacharias Chrysopolitanus Bezug (In unum ex quatuor lib. 3 c. 99—100 [PL 186, 315]): *‚Aliis videtur, quod pro illis peccatis, de quibus homo Deo per penitentiam satisfecit, non sit amplius puniendus, et, si postea similia vel graviora committat, peccator quidem fit sicut prius erat, et per ingratitudinem misericordiae sibi impensae magis reus efficitur. Universum ergo debitum persolvendum dicunt, non illud, quod iam condonatum erat, sed potius misericordia, quam aliis impendere debuit, pro eo, quod misericordiam acceperat. Unde et alibi: ‚Qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis‘. Talis ergo est parabola, acsi dicatur: Si aliis non vultis misereri, sicut Deus misertus est vobis peccata condonando, Pater coelestis hoc debitum exiget a vobis.* Dies findet sich fast wörtlich in der Summa Sententiarum tract. 6 c. 13 (Rouen 1648, 470). Ebenso in der Isagoge Odonis (A. Landgraf, Écrits théologiques de l'école d'Abélard, Louvain 1934, 214), in der in der Nähe der Summa Sententiarum stehenden Summe des Clm 7972 fol. 42v. Erwähnt wird die Ansicht von Magister Omnebene (Cod. Sim. 168 fol. 57 der Münchener Staatsbibliothek), von den Defloratione Sanctorum Patrum des Werner von St. Blasien (PL 157,1205).

id est, sicut tu noluisti dimittere fratri tuo, ita nec ego dimittam tibi; nec dicunt, quod ea, quae per poenitentiam dimissa sunt, non dimittantur vel redeant, sed ea, quae postea commisit vel committet[35]).

In dankenswerter Weise erwähnt Hermannus auch noch einen weiteren Deutungsversuch, in dem wohl zugegeben wird, daß die Parabel von einem Wiederbeladenwerden mit der bereits durch die Buße getilgten Schuld spreche, dabei aber betont wird, daß sie dies lediglich tue, um Schrecken einzujagen[36]). Eine Deutung, die der Summa Sententiarum[37]) und der in ihrer Nähe stehenden Summe des Clm 7972[38]) zusagt und die von Magister Omnebene[39]), Zacharias Chrysopolitanus[40]), Werner von St. Blasien[41]) und den Sententiae Divinitatis[42]) erwähnt wird.

Wenn sich beim Magister Rolandus Bandinelli[43]) in der Materialzufuhr auch der Einfluß späterer Autoren geltend macht,

[35]) B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band VII, Heft 2–3), Münster i. W. 1909, 149*.

[36]) A. a. O.: *Quidam dicunt expositores, quod dimissum erat per poenitentiam, a nobis exigitur, ad terrorem dictum esse intelligitur.*

[37]) Tr. 6 c. 13 (Rouen 470).

[38]) Fol. 42v.

[39]) München, Staatsbibliothek, Cod. Sim. 168 fol. 57.

[40]) In unum ex quatuor, lib. 3 c. 99—100 (PL 186,315).

[41]) Deflorationes Sanctorum Patrum (PL 157,1205).

[42]) B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis 149*.

[43]) A. Gietl, Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III., Freiburg i. Br. 1893, 249 ff. Für die Wiederkehr weist er hin außer auf Matth. 18 unter Benützung von Gregors des Großen Regula pastoralis p. 3 c. 30 (PL 77,110) auf eine aus Prov. 26,11 und 2 Petr. 2,22 kombinierte Stelle in der Form: *Item Salomon: ‚sus lota in volutabro luti et canis reversus ad vomitum, peccator rediens ad iniquitatem', quod exponens beatus Gregorius asserit, peccatorem post penitentiam redire ad idem peccatum exemplo canis, qui cupiens suum pectus levigare, proicit cibum quo gravabatur, verumtamen postea ad eundem revertitur.* — Ferner, wohl letztlich unter dem Einfluß von Gratians Dekret, *De poenitentia* dist. 4 c. 24 (Ae. Friedberg, Corpus Iuris Canonici I, Leipzig 1879, 1238): *‚Item putruerunt et corrupte sunt cicatrices mee.' — Quod exponens Augustinus ait: id est plage per baptismum sanate putredine fetent.* — Gegen die Wiederkehr führt Roland auf: *Contra, probatur auctoritate Gelasii pape: ‚semel in abolicione que dimissa sunt peccata, recidivo dolore non debent iterum reiterari secundum imitationem divine clementie, que dimissa peccata non patitur in ultionem redire'.* (Man vgl. Gratian, Decretum, C. 23, q. 4 c. 29 (Ae. Friedberg, a. a. O. I 912). *Item, si Deus dimittit peccatum, et illud punit iuxta illud: ‚nullum malum impunitum'; si punitum est: amplius ergo non redit, quia si rediret, et iterum puniri deberet. Sic ergo Deus bis aliquem puniret pro eodem peccato, quod absonum est, presertim cum dicat propheta: non iudicabit Deus bis in idipsum.* (Man vgl. Hugo von St. Viktor, Summa de sacramentis, lib. 2 p. 14 c. 9 [Rouen 1649, 689]). *Item*

so schließt er sich doch in der Ablehnung einer Wiederkehr nachgelassener Sünden grundsätzlich noch an die Abaelardschule an. Er baut ihre Lehre in der Form aus, daß er an der Sünde ausdrücklicher als es der Lombarde tat, Schuld und Strafe voneinander unterscheidet. Die Schuld kann einem nicht wiederaufgeladen werden. Die Aufstellung, daß die nachgelassenen Sünden wiederkehren, gibt er — ganz im Sinn Abaelards — zu, sobald man unter Sünde Strafe verstehe. Denn die gleiche Strafe, die für die nachgelassene Sünde geschuldet war, wird durch die zweite Sünde eingebracht. Roland tut dies mit dem Beispiel dar: Ein Sklave verdient wegen einer Beleidigung seines Herrn verstümmelt zu werden, wird aber durch das Dazwischentreten seiner Freunde von der Strafe frei und die Beleidigung wird ihm vom Herrn verziehen. Am nächsten Tag zieht er sich durch eine schwerere Beleidigung die gleiche Strafe zu, obwohl er ein anderes Vergehen sich zu schulden kommen läßt. So kehrt auch die für die nachgelassene Sünde geschuldete Strafe zurück, ohne daß aber dieselbe singuläre Sünde weiterexistieren könnte[44]). Von der Strafe deutet denn auch Roland Matth. 18, 32—34 und bringt dann noch weitere Ausführungen, die seine Ansicht als identisch mit derjenigen Abaelards dartun:

Quod autem dicit Salomon et Gregorius, quod peccator redit ad iniquitatem et ad idem peccatum, ita intelligendum est, quod redit ad peccatum et iniquitatem eandem, non quidem in singularitate, sed in manerie. Quod vero dicit Augustinus: ‚plage per baptismum sanate fetent', hoc de pena et non de culpa est intelligendum, et est: plage, id est pene plagarum, que quidem in baptismo sanate, id est remisse erant, putent et fetent, quia reviviscunt ad supplicium[45]).

Omnebene dagegen scheint zu schwanken zwischen der Ansicht Rolands und einer anderen, nach der die frühere Sünde Strafe fände, sobald man die gleiche oder wenigstens eine verwandte Sünde begehe. Dabei erwähnt er auch, daß diese zweite Deutung von einer Gruppe auf den Fall beschränkt würde, daß man die gleiche Sünde wiederbegehe[46]). Damit ist das Schwanken, das

unumquodque peccatum singularis proprietas est per aliud habens existere. Si ergo per penitentiam deletum fuerit, et iterum esse non potest.

[44]) A. Gietl. a. a. O. 251.

[45]) Ebd.

[46]) München, Staatsbibliothek, Cod. Sim. 168 fol. 57: *Videndum autem est, quid sit peccatum redire. Peccatum redit, id est homo redit ad peccatum, quod dimiserat; vel pena redit, id est pena, que dimissa erat, que debebatur pro peccato illo, non pro peccato illo redit, quod dimissum erat, sed quod postea committit. Vel peccatum redit, id est pro peccato, quod dimissum erat, punietur, quia ad id vel consimile redit. Alii dicunt, quod numquam redit in sensu illo, quem dixi modo, nisi homo ad idem peccatum redeat, et. si alia committit peccata, non*

wir noch an anderen Autoren der Mitte des 12. Jahrhunderts feststellen sollen, auch in die Schule Abaelards eingezogen.

Allerdings mit der vorsichtigen Klausel *quibus magis videtur assentiendum* bekennt sich dagegen die *Summa Sententiarum* zum Nichtwiederaufleben im Sinn und unter Bezugnahme auf die Begründung der *Sententiae Hermanni,* auch für den Fall, daß einer später in ähnliche oder sogar schwerere Sünden zurückfiele. Lediglich werde der Rückfällige — auch darauf hat Hermann bereits hingewiesen — für den besonderen Undank gegenüber der in der Vergebung liegenden Gnade härter gestraft; was denn auch die Kirche zu ihrer Praxis gemacht habe[47]). Dennoch kann die Summa Sententiarum den Zusatz nicht unterdrücken:

Nec tamen negamus, quin Deus, si districte vellet agere, posset iuste pro eisdem punire, quae ipse prius dimiserat, ex quo homo suscepti beneficii ingratus existit. Sicut et qui de servo liber factus est, tam graviter potest offendere dominum, quod iure in servitutem redigatur. Sed quoniam in Deo non est iustitia sine misericordia, verisimilius est, ut non ulterius pro dimissis puniat[48]).

Die Ausführungen der Summa Sententiarum sollten von großer Bedeutung werden. In ihrer ganzen Ausdehnung macht sie sich so die Isagoge Odonis[49]) zu eigen. Auch die Sentenzensammlung des Cod. Vat. lat. 1345 bleibt ihr treu. Doch zeigt sich hier am Anwachsen des Materiales, wie man bereits bemüht war, die Position auszubauen. Vor allem geht es um den Einwand — der nicht zuletzt auch von Hugo von St. Viktor angeregt sein dürfte —, daß eine wahre Buße nur diejenige sein könne, die von keinem Rückfall in die Sünde gefolgt ist. Unsere Sentenzen heben ihre diesbezüglichen Ausführungen mit den Worten an: *Dicunt quidam: postquam semel aliquis penituit, numquam amplius in crimen recidet, et si ceciderit, non valuit penitentia, immo non fuit penitentia. Et hoc diversis auctoritatibus confirmant*[50]). Es würde jedoch zu weit führen, alle einzelnen Texte zu bringen und zu analysieren; weshalb wir uns denn auf diejenigen beschränken, die von größerem Interesse sind und zwar hauptsächlich durch die Deutung bzw. die Entgegnung, die sie erfahren.

---

propter hoc redit. — Auf diese zweite Ansicht weist z. B. auch noch Johannes de Deo (Summa de penitentiis lib. 3 Cod. Bamberg. Can. 48 fol. 193), der eine große Reihe von *auctoritates* zu ihren Gunsten aufführt, hin und sehr viele, die einem *reditus* in Spezialfällen zustimmen.

[47]) Tract. 6 c. 13 (Rouen 470).

[48]) Ebd.

[49]) A. Landgraf, Écrits théologiques 213 f.

[50]) Fol. 85. — Die ganze hier in Frage kommende Abhandlung findet sich wörtlich auch im Cod. Aa 36 4° der Fuldaer Landesbibliothek fol. 38^{v} ff.

So vor allem das berühmte Axiom: *Inanis est poenitentia, quam sequens culpa commaculat*[51]). Gegen seine Auswertung im Sinn eines Wiederauflebens der Sünden kämpft die Erwägung: Einer beging einen Mord, unterwarf sich dem Spruch des Richters, fastete, spendete Almosen, wallfahrte, erduldete Kerkerstrafen. Und nachdem er all dem, was über ihn verhängt worden, genuggetan, beging er einen Diebstahl, der somit zu ahnden ist. Nach der erwähnten Ansicht (des Axioms) hätte die geleistete Buße nun gar keinen Wert, noch wäre sie überhaupt eine Buße. Aber es scheint Gott ungerecht zu sein, wenn er fernerhin straft, weil der Priester schon an Gottes statt gestraft hat und wegen der gleichen Sache niemand einem doppelten Urteil unterworfen ist, *quia non consurget duplex tribulatio.* — Ferner, wenn das Geleistete keine Genugtuung für den Mord war, dann ist jener des Mordes und des Diebstahles schuldig. Er müßte also für beides Genugtuung leisten. Dagegen spricht aber die Praxis der Kirche, die es nicht wagt, für das gleiche Vergehen zweimal Strafe aufzuerlegen[52]).

Gelegentlich der Sentenz: ‚*Et quod dimissum per penitentiam esse credebamus, a nobis districte exigitur*'[53]) wird sodann hier die Frage aufgeworfen, was es eigentlich bedeute: eine Sünde ist nachgelassen, eine Sünde kommt zurück. Wenn sie nachgelassen schien, war sie dann nachgelassen oder nicht? War sie nicht nachgelassen, wie kehrt sie zurück? War sie nachgelassen, wann und wie kehrt sie dann zurück? Und was bedeutet es: diese Sünde war nachgelassen? Wollte man sagen: es schien nur so, aber sie war in Wirklichkeit nicht nachgelassen, wie will man dann die Stelle erklären: Böser Knecht, die ganze Schuld ließ ich Dir nach, weil Du mich batest. Hättest Du Dich also nicht auch Deines Mitknechtes erbarmen sollen, wie ich mich Deiner erbarmte? Wollte er etwa sagen: wie ich mich Deiner erbarmte, d. h. wie ich Dir nachzulassen schien? Ist es aber anders zu verstehen, dann mögen sie es sagen und den Unterschied zwischen dem Herrn und dem Knecht angeben[54]).

Man findet auch, so führt die Abhandlung weiter aus — den Einwand: Wer nachher sündigen wird, erhält keine Nachlassung. Nehmen wir nun den Fall, daß einer jetzt für einen Ehebruch genuggetan hat und nach 20 Jahren einen Mord begehen wird. Es ist möglich, daß er vor diesen 20 Jahren stirbt. Wenn es sich nun träfe, daß er wirklich so stürbe, was wird mit ihm geschehen? Käme er zum Heil oder würde er verdammt? Nach der gegnerischen Sentenz wäre zuzugeben, daß er verdammt würde. Würde er aber wirklich verdammt, dann kann auch die Sünde nicht nachgelassen gewesen sein[55]).

Eine weitere *auctoritas: Peccata redeunt et, quod dimissum erat per penitentiam, exigitur,* glaubt der Verfasser mit dem Hinweis auf die Prospersentenz abtun zu können[56]): *Qui recedit a Christo et alienus a gratia finit hanc*

[51]) Stammt aus Gregorius Magnus, Homiliae in evangelia lib. 2 Hom. 34, 15 (PL 76,1256). Man vgl. Isidorus von Sevilla, Synonymorum lib. 1 c. 77, (PL 83,845).

[52]) Cod. Vat. lat. 1345 fol. 85^{v}; Cod. Fuld. Aa 36 4° fol. 39.

[53]) Man vgl. Augustinus, Sermo 83 (alias 15 De verbis Domini) c. 6 n. 7 (PL 38,518).

[54]) Cod. Vat. lat. 1345 fol. 85^{v}; Cod. Fuld. Aa 36 4° fol. 39.

[55]) Cod. Vat. lat. 1345 fol. 85^{v}; Cod. Fuld. Aa 36 4° fol. 39.

[56]) Cod. Vat. lat. 1345 fol. 86^{v}; Cod. Fuld. Aa 36 4° fol. 39^{v}.

ritam, quid nisi in perditionem cadit? Sed non in id, quod remissum est, recidit, nec in originali peccato dampnabitur, qui tamen ea morte afficitur, que ei per commissa debebatur[57]).

Nach dieser hier behandelten und bekämpften ersten Gruppe wäre die vorausgegangene Sünde des Rückfälligen wegen des Mangels einer vollen Genugtuung überhaupt nie getilgt worden. Von dieser ersten unterscheidet der Verfasser genau eine zweite Ansicht, die lehrt, daß nach vollendeter Buße einer rückfällig werden kann — was nach der ersten Gruppe unmöglich wäre — und daß ihm damit das, was durch die Buße erlassen ist, wieder aufgeladen wird, so daß also einer für eine Sünde gestraft würde, für die er schon nicht mehr straffällig war und auch nicht gestraft worden wäre, wäre er vor dem Rückfall gestorben. Den Grund hiefür suchen die Verteidiger dieser Ansicht in der Gerechtigkeit Gottes; sie vermögen aber, so berichtet unser Autor, doch keinen näheren Aufschluß über diesen Zusammenhang zu geben[58]).

Es scheint nun, als ob damals eine Strömung bestanden hätte, die auf der einen Seite sich zur Nichtrückkehr der Sünden bekannt, auf der anderen Seite aber noch angenommen hätte, daß sogar Sünde und Genugtuung nebeneinander bestehen könnten[59]). Ihr steht der Verfasser unserer Sentenzen wohlwollend ge-

[57]) Cod. Vat. lat. 1345 fol. 85v; Cod. Fuld. Aa 36 4° fol. 38v.

[58]) Cod. Vat. lat. 1345 fol. 86v und Cod. Fuld. Aa 36 4° fol. 40: *Sunt autem alii, qui concedunt similiter, quod post peractam penitentiam aliquis peccat. Sed, si peccat, id quod dimissum erat per penitentiam, statim redit. Et sic exponunt hanc propositionem: peccatum redit, id est aliquis pro peccato est puniendus, pro quo commisso quandoque non erat dignus puniri. Quandoque enim sic fuit dimissum, quod, si moreretur, Deus non puniret. Vere enim et sine consideratione erat dimissum; sed statim ut peccat, redit. Si autem queritur, quomodo hoc fiat, iustitie Dei hoc asscribunt. Qua autem iustitia fiat, hoc ignorare se dicunt.* — Lediglich diese zweite Ansicht bringt ausführlicher die Summe des Clm 7972 fol. 42 und vorher schon die Summa Sententiarum tr. 6 c. 13 (Rouen 470).

[59]) Cod. Vat. lat. 1345 fol. 86v und Cod. Fuld. 36 4° fol. 39v f.: *Et dicunt, quod penitentia alia est vera, alia falsa. Et veram appellant, per quam peccatum corrigitur et gratia Dei acquiritur. Falsa vero, vel que simulata est vel que penam solam relevat et non gratiam reconciliat. Et quod aliqua penitentia sit solummodo ad remissionem, Ambrosius de lapsu Susanne testatur: Pallescebat facies, que quondam impudice irrubuit. Totum denique corpus in quibuslibet ieiuniis cinere asperso et cilicio perhorrescebat. Talis actio penitentie si fuerit perseverans, debet sperare, etsi non gloriam, certe vel pene evacuationem. — Iterum de Jheronimo, qui induxit exemplum de infideli, quia, si adulterando interficeretur, de illo amplius non puniretur. — Idem videtur dicere de submersis in mari rubro et de pereuntibus in diluvio et de Sodomitis igne et sulphure combustis et de Israelitis in deserto prostratis. Dicit enim super Naum, quod ideo temporaliter puniti sunt, ne in eternum punirentur; non tamen dicit, quod salvi sint.* — Schon vorher liest man (Cod. Vat. lat. 1345 fol. 86 und Cod. Fuld. Aa 36 4° fol. 39v): *Sed si postea opponitur, quod nemo potest in eodem tempore peccare et penitere, quia Augustinus dicit: Si adhuc agis unde penites, non es penitens. Et Gregorius: Penitentia est preterita flere etc. Et iterum: Satisfacere est causas peccatorum excidere et eorum cupiditatibus aditum non indulgere. Sic respondeatur: digne vel*

genüber, wie er denn auch im allgemeinen — er führt wenigstens gegen sie nicht, wie er den andern gegenüber tut, Gegengründe auf, die er nicht erledigen wollte — der Ansicht derjenigen zu sein scheint, die behaupten, daß einer nach getaner Buße rückfällig werden kann und daß ihm für diesen Fall die geleistete Buße nützt, selbst wenn er in Sünden stirbt, und daß auch die Sünden nicht zurückkehren. Dafür scheinen ihm die von uns referierten Widerlegungen der zugunsten eines *reditus peccatorum* aufgeführten *auctoritates* zu sprechen[60]). Diesen *auctoritates* gegenüber bemerkt er zudem ganz im Sinn seiner Widerlegungen: *Quodsi aliquis predictis auctoritatibus sine contradictione vellet acquiescere, non tamen esset concedendum in omnibus. Multi enim post peractam penitentiam per multa tempora abstinent, qui postea peccant*[61]).

Gegenüber dem Druck der gegnerischen *auctoritates* nimmt er den Standpunkt ein, daß durch die folgende Sünde, nicht durch die vorausgehende, der Rückfällige belastet wird, daß er aber, weil die Rückfallsünden verächtlicher sind, sich eine schwerere Strafe zuzieht[62]).

Cod. Vat. lat. 1345 bringt sodann im Anschluß an diese Ausführungen von Blatt 86^{v}—88^{v} noch eine große Anzahl von Sentenzen, von denen einige für die Wiederkehr der Sünden sprechen. Doch scheint es sich hier lediglich um ein neutrales Florilegium zu handeln, das über die Ansicht des Verfassers selber keinen Aufschluß mehr zu geben vermag.

Die in der Nähe der Summa Sententiarum stehende Summe des Clm 7972 lehnt sich hier ganz an diese an und erklärt die Ansicht lediglich für die wahrscheinlichere, die behauptet:

---

perfecte vel ad salutem. Quod enim aliquis in eodem tempore peccare possit et penitere, videtur Gregorius velle super illum locum, ubi predictum est: pluit Dominus super unam de civitatibus etc.

[60]) Cod. Vat. lat. 1345 fol. 86; Cod. Fuld. Aa 36 4° fol. 39: *Quidam autem aliter sentiunt. Dicunt enim, quod, postquam aliquis egerit penitentiam, recidit in crimen, et quod precedens penitentia prodest, etiamsi in crimine moriatur. Preterea dimissa non redeunt. Et hoc confirmatur per ea, que prioribus opponebantur.*

[61]) Cod. Vat. lat. 1345 fol. 86; Cod. Fuld. Aa 36 4° fol. 39^{v}.

[62]) Ebd. — Vermerkt sei auch (ebd.) die Stellungnahme zu den *auctoritates: Sed iterum opponitur: Penitens ad peccandum reversus est canis ad vomitum. Sic respondeatur: Canis, dum cibo deprimitur, vomit et levigatur, sed revertens iterum gravatur. Similiter peccator deponit quidem peccatum penitendo, sed iterum peccando gravatur, non tamen de eodem. Non enim idem homicidium vel periurium potest committere. Sed tamen ita gravatur de posteriori, sicut gravabatur de priori et gravius punietur. — Opponitur: sus lota in volutabro etc. Et iterum: Crudum laterem lavat, qui penitens peccat. Istis oppositionibus fit una responsio: Dicit auctoritas: quedam sic lavantur, quod mundantur. Quedam etiam sic lavantur, quod non mundantur. Similiter peccator lavatur et mundatur, qui penitens non peccat. Lavatur et non mundatur, qui penitens peccat. Qui sordidior dicitur fieri, quia sequentia peccata magis inquinant et maiori subiacent pene, quia detestabiliora sunt peccata post veniam. Possunt fieri alie oppositiones, sed ad predictum modum solvantur.*

quod de illis peccatis, de quibus homo per penitentiam satisfecit, non sit amplius puniendus, quamvis postea vel similia vel graviora committat. Non enim iudicat Deus bis in idipsum; sed pro ingratitudine punitur, quia gratie, qua ei condonata fuerant priora, ingratus fuit. Unde Ecclesia difficiliorem ei iniungit penitentiam, quam prius fecisset[63]).

Deutlicher noch als die Sentenzensammlung des Cod. Vat. lat. 1345 unterscheidet die Summe des Cod. Vat. Barb. lat. 484 drei Ansichten und nennt dabei schon die porretanische[64]). Sie selber entscheidet sich dafür, daß durch die Zerknirschung des Herzens und die wirkliche Genugtuung alle Sünden getilgt werden, und, wenn einer dann wieder einmal sündigt — wie dies an David und Petrus deutlich wird — und so unbußfertig stirbt, dann werden ihm die Sünden, für die er bereits genuggetan hat, nicht wieder zur Bestrafung aufgebürdet[65]). Im Sinne dieser Sentenz erklärt der Verfasser auch die einzelnen ihm entgegengehaltenen *auctoritates*.

So wäre z. B. das *Vade et amplius noli peccare* dafür zu deuten, daß man, während man sich durch Herzenszerknirschung und wirkliche Genugtuung von der Sünde zurückzieht, eben den Willen und Vorsatz zu sündigen nicht haben darf[66]). Die von einer nachfolgenden Sünde befleckte Buße ist insofern vergeblich und nutzlos, als sie das Heil tatsächlich nicht mehr erreicht, nicht aber weil sie keine für die Absolution hinreichende wahre Buße wäre. Genau wie einer

[63]) Fol. 42v. — Interessant ist hier (ebd.) die weitere Erklärung: *Peccata siquidem dimissa dicuntur exigi, requiri, ad vindictam reputari, redire, non quod ulterius homo tamen puniatur, sed quia superrenientia peccata non dimissa sunt causa, quare preteritorum condonatio non valeat ad salutem, veluti dicitur: tirannus vivit in filiis suis, non quod ipse iam vivat, sed quia filii eius sunt causa, quare in eis vivere dicatur, propter eius tirannidem, quam exercet.*

[64]) Fol. 168: *Dictum est, quod quidam dicunt, [post] penitentiam omnium suorum peccatorum, si denuo recidat in aliud crimen et inpenitens intercipitur, quod ita punietur pro his, de quibus satisfecit, sicuti de isto, de quo non satisfecit; et quibus auctoritatibus tueantur. Et isti inter se divisi sunt. Quidam dicunt, quod nunquam ei dimissum est peccatum nec in baptismate dimissum est originale nec per penitentiam actuale. Quod probatur hac auctoritate: Dampnandi numquam separati fuerunt a massa perditorum; tunc non fuerunt absoluti a peccato, quia si a peccato absoluti fuissent, digni essent salute. — Item nomina vestra scripta sunt in celo. Hoc intelligendum est de illis, qui retro abierunt, quorum nomina videbantur esse scripta in celis secundum iustitiam, cui serviebant; secundum vero prescientiam Dei numquam fuerunt scripti in libro vite. Ideo pro omnibus puniendus est, que* <n>*unquam commisit, quia de nullo consecutus est veniam. — Alii vero dicunt, quod per baptismum dimittebatur originale peccatum, et per contritionem cordis et operis satisfactionem actuale. Sed si potest recidi in criminale peccatum et sine penitentia intercipitur, omnia replicantur ei ad penam.* — Man vgl. das Ganze auch im Cod. Vat. Rossian. 241 fol. 161v—162.

[65]) Cod. Vat. Barb. lat. 484 fol. 168.

[66]) Fol. 168v.

durch die Medizin von einer Wunde geheilt, sobald er später durch seine Nachlässigkeit in die gleiche Krankheit zurückfällt und stirbt, dies ihm nicht durch die erste geheilte Wunde, sondern durch seine Nachlässigkeit widerfährt[67]). Die beiden Schrifttexte *Tradidit eum tortoribus, donec redderet universum debitum* und *Dimittite et dimittetur vobis, quia ego dimisi, dimittite; si non dimiseritis, omnia, quę vobis dimissa videbantur, reservabuntur ad penam* werden von einer Wiederkehr der Sünden gedeutet, die darin besteht, daß der Mensch durch den Rückfall sich mit Sünden, die den nachgelassenen ähnlich sind, behaftet, oder daß er wegen des im Rückfall liegenden Undankes nun härter bestraft wird[68]).

In diese Gruppe gehört nun nicht zuletzt auch Magister Gandulphus von Bologna. Er will von einer Rückkehr der Sünden nur die Rede haben, insofern man sich durch einen Rückfall eines Undankes gegenüber dem erhaltenen Sündennachlaß schuldig macht[69]). Damit dürfte er den von ihm im Vorausgehenden angeführten eine Wiederkehr der Sünden begünstigenden Stellen den Rücken wenden und sich in seinem Urteil den nachher aufmarschierenden für das Gegenteil sprechenden Texten anschließen. Er führt denn auch den ersten mit den zustimmenden Ausdrücken ein: *Quod peccata non redeant, plane Gregorius in moralibus ostendit...*[70]). Samt dieser Einleitung bringt die Sentenzenglosse des Cod. Vat. Barb. lat. 608[71]) diese von Gandulphus für das Nichtwiederaufleben von Gandulphus vermerkten auctoritates wörtlich getreu wieder. Im Grundsätzlichen tritt in der Spätzeit auch noch Johannes de Deo[72]) neben Gandulph.

Wie schwer es aber auch den aufrechtesten Verteidigern des Nichtwiederauflebens gemacht war, ihre Position gegenüber den gegnerischen Autoritäten zu halten, ersieht man am besten an Huguccio, der ganz entschieden betont, daß die Sünden weder hinsichtlich ihres Wesens, noch hinsichtlich des Reates, noch hinsichtlich der Strafe zurückkehren, noch auch daß einer fernerhin für die nachgelassenen Sünden ewig gestraft würde — denn, so sagt er, würde einer für das bereits Nachgelassene ewig gestraft,

[67]) Fol. 168^{v}.

[68]) Fol. 168^{v} f.

[69]) Sententiae, lib. 4 § 196: *Sed peccata redire dicuntur ideo, quia post remissionem peccatorum peccando quis fit reus ingratitudinis remissionis peccatorum ante dimissorum* (J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor, Wien-Breslau 1924, 498).

[70]) Ebd.

[71]) Fol. 122^{v}.

[72]) Summa de penitentiis, lib. 3 (Cod. Bamberg. Can. 48 fol. 193): *Sed nos quia sententiam hanc* [vom *reditus peccatorum*] *refutamus utpote veritati contrariam et canonibus inimicam, exponimus illas auctoritates de ingratitudine tantum et dicimus, quod quanto magis Dei benignitate fuerit abusus, tanto de iusto iudicio acrius punietur.*

so bedeutete dies für die Fesseln Petri, d. i. für die Kirche eine zu schwere Belastung. Nicht die Sünde kehrt zurück, sagt Huguccio, sondern die Strafe oder noch besser, der Mensch kehrt zur ewigen Strafe zurück, wenn er ihrer durch eine folgende Sünde wieder würdig wird. In diesem Sinne wären alle Autoritäten zu verstehen. — Da er aber die gegnerischen *auctoritates* schärfer ins Auge faßt, sieht sich Huguccio dennoch gezwungen, sich auf beinahe alle sonst nur zerstreut beim einen oder anderen Autor auftretenden Lösungsversuche des Problems — wir werden sie noch kennen lernen — zu berufen, sogar auf denjenigen, nach dem einer wegen des Undankes in gleicher oder sogar in schwererer Weise strafbar würde als vorher[73]). An der Seite Huguccios in der kompromißlosen Ablehnung eines Wiederauflebens nachgelassener Sünden sehen wir für einen Augenblick auch den Magister Martinus. Aber wirklich nur für einen Augenblick; denn er nimmt mit der Linken wieder das zurück, was er mit der Rechten gegeben hat[74]). Dagegen betont die bedeutend spätere fälschlich

[73]) Summa super decreta, De poenitentia dist. 4 (Cod. Bamberg. Can. 41 fol. 414; Cod. Vat. lat. 2280 fol. 307 f.): *Nos vero dicimus peccata dimissa nequaquam redire nec quoad essentiam nec quoad reatum nec quoad penam; nec etiam pro dimissis aliquem de cetero esse puniendum eternaliter. Si enim pro dimissis aliquis puniretur eternaliter, vincula Petri id est Ecclesia nimis gravaretur. Quod ergo dicunt sancti peccata redire, dicimus, quod hoc dicunt comminando et ad terrorem, ut sic comminationibus suis deterreant et arceant homines a peccatis. Nec sic dicendo mentiuntur; non enim hoc dicunt cum intentione fallendi, scilicet ut decipiant, sed, ut instruant et in bono homines retineant. Vel potest intelligi de his, qui post remissionem peccati ad consimilia redeunt, de quibus dicitur: canes reversi ad vomitum. Et ideo peccatum dimissum dicitur redire, quia simile committitur. Vel dicuntur peccata dimissa redire, quia propter peccatum post commissum et propter ingratitudinem commissorum equaliter vel gravius ille puniendus. Nam tot gratiarum est ingratus, quot peccata fuerunt ei dimissa. Vel dicuntur peccata dimissa redire, quia ita dampnabitur quis pro sequenti peccato eternaliter, sicut dampnaretur, si illa non essent dimissa, sed non tantum nec pro illis punietur. Vel dicuntur peccata dimissa redire, quia constituitur quis per sequens peccatum ita dignus pena eterna, sicut erat primo dignus pena eterna per peccata dimissa, non quod pro illis debeat vel sit dignus puniri; sed dignus erat primo pena eterna pro illa (!) et postea indignus, et modo est dignus eterna pena per hoc. Nec tamen pena illi infligeretur pro illis peccatis nec pro eis homo punietur. Si ergo subtiliter inspicies, non peccatum redit, sed pena vel potius homo in penam eternam, cum iterum ea dignus constituitur per peccatum sequens. Et secundum hanc distinctionem omnes auctoritates sunt intelligende.*

[74]) Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 319v): *Alii dicunt indistincte occasione actus mortalis omnia prius dimissa redire. Sed absurdum est hoc predicare, ut si forte video vinicolam et tractus infirmitate concipio animum ludibrii, cum ista statim redeant peccata, que fuerant per penam abholita. Quod autem*

einem Alanus oder Innozenz zugeschriebene Summe des Cod. Paris. Mazarin. lat. 983: *Ad vitandum huiusmodi argumentum dicimus non redire peccata*[75]).

Ein besonders typisches Beispiel für dieses schrittweise Zurückweichen gegenüber den Schwierigkeiten bildet auch Robert von Melun, der ja noch zu den Abaelardschülern zu rechnen ist, in seinen *Quaestiones de divina pagina*. Wir sehen ihn in seiner Summe noch ganz im Gefolge der *Summa Sententiarum*. Es erscheint ihm hier kein wahrscheinlicher Grund, wie z. B. jemand, der einen Diebstahl begeht, nunmehr auch eines ihm längst nachgelassenen Mordes schuldig werde, wenn er nach restloser Abbüßung der Mordschuld den Willen, einen Mord zu begehen, weder hatte, noch auch haben wollte. Welcher sollte also der Grund sein, weshalb er nun, mag er auch einen Diebstahl begehen, auch für die Mordschuld vor Gott haftbar gemacht würde[76])? Gott geht nämlich nicht zweimal über dasselbe zu Gericht. Er würde dies aber tun, wenn er die bereits hinreichend gestrafte und nicht wiederholte Mordschuld noch einmal mit einer zeitlichen oder ewigen Strafe belegen wollte. Man darf auch nicht vom Sünder zur Vollständigkeit seiner büßenden Genugtuung für eine Sünde fordern, daß er überhaupt keine andere Sünde mehr begehe, und Gott macht auch für die Verzeihung der Sünden nicht diese Bedingung, da geschrieben steht: *quacumque hora ingemuerit peccator, omnium iniquitatum eius non recordabitur Deus* und *Ecce adhuc te loquente dicam; assum, et dixi: confitebor Domino, et ut remisisti*. Sobald aber einer in seinem Herzen vollkommen zerknirscht ist, erhält er sofort und ohne Verzug Verzeihung, mag er später tun, was immer, mag er jene Sünde wiederbegehen, die ihm verziehen worden, oder eine andere. — Sobald man jedoch diejenige Sünde wiederholt, für die man Verzeihung erhalten hat, wird man nicht ganz frei von der Schuld bleiben, die einem vergeben worden. Hat man aber eine andere Sünde begangen, dann trägt man keine Schuld mehr an dem, wofür man durch die Buße Verzeihung erlangt hat, und somit gilt es nicht für die Sünden verschiedener Gattungen *(genera)*, daß die nachgelassenen Sünden zurückkehren[77]).

peccata non redeant, videtur. Inquid enim Gelasius: Semel in abholitione missa punita non debent recidivo dolore iterari secundum imitationem divine clementie, que dimissa peccata in ultionem redire non permittit. Responsio: Intelligendum est sic: divina clementia dimissa peccata etc., suple nisi quia meruerit post dimissionem, ut dimissa peccata redeant in ultionem.

[75]) Fol. 79v.

[76]) Die vierte Quästionensammlung des Cod. British Museum 9 E 12 (237v) wirft die gleiche Frage auf, allerdings ohne sie zu lösen.

[77]) Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 191 fol. 261v: *Dicuntur enim peccata redire, que post dimissionem repetuntur. Verum, an solum de peccatis eiusdem ge-*

Damit tritt Robert für eine auch von Omnebene nicht eben abgelehnte Meinung ein. In der 71. Frage seiner *Quaestiones de divina pagina* betont er sodann, daß die gleichen individuellen Sünden beim Rückfall nicht aufs neue zur Strafe angerechnet werden, sondern darüber wegen des bewiesenen Rückfalles lediglich eine schwerere Strafe verhängt werde[78]), präzisiert dies aber in der Frage 30 dahin, daß beim Rückfall in ähnliche Sünden die Strafe so hart ausfalle, als wären die vergangenen Sünden niemals nachgelassen worden.[79])

Diese letzte Sentenz erwähnt das *Speculum Universale* des Radulphus Ardens[80]), Günther der Zisterzienser,[81]) die Summa des Cod. Bamberg. Patr. 136[82]), die Sentenzenglosse des Cod. lat. 1539 der Bibliothèque Royale de Belgique in Brüssel[83]) und z. B.

---

neris hoc asserendum sit, an etiam idem in peccatis diversorum generum sit, forsitan querit aliquis, id est, si ille, qui de homicidio a se perpetrato per penitentiam veniam consecutus est, furtum committat, culpa homicidii redire iudicanda sit. Quod quare fieri possit, nulla in presenti michi ratio verisimilis occurrit. Qua namque ratione pro culpa homicidii reus erit iste, qui furtum fecit, cum post penitentiam de culpa homicidii perfecte expletam nec voluntatem homicidium faciendi habuit nec etiam habere voluit. Et ideo, que causa erit, quare pro culpa homicidii etiam reus apud Deum sit, licet furtum commiserit? Non enim iniustus est Deus, ut bis iudicet in idipsum. Bis profecto in idipsum iudicaret, si culpam homicidii sufficienter punitam iterum puniret pena temporali vel eterna et non repetitam. Nulla sane ratione monstrari potest, quod aliquis in reatu illius culpe sit, de qua penitere non tenetur. De eo vero homicidio, de quo iste sufficientem solvit satisfactionem, quod nec initerarit nec initerare voluit, iterata penitentia ab eo non exigitur. Ex quo indubitanter sciri potest, quod, licet furtum fecerit, a culpa homicidii est immunis. Non enim hoc ab aliquo penitente requiritur neque requirendum est ad perfecte penitentie satisfactionem de peccato aliquo, quod nullum aliud omnino peccatum committat, nec tali conditione veniam dat Deus penitenti, cum scriptum sit: quacumque hora ingemuerit peccator, omnium iniquitatum eius non recordabitur Deus. Et alibi: Ecce adhuc te loquente dicam: assum, et dixi: confitebor Domino, et tu remisisti. Quam cito ergo aliquis de peccato in corde perfecte conteritur, statim et absque mora veniam consequitur, quicquid deinceps acturus sit, sive illud peccatum facturus sit, de quo veniam habet, sive aliud. Sed si illud iterarerit, de quo veniam habuit, liber omnino non erit a culpa, de qua veniam habuit. Ac si aliud fecerit, nullam omnino habet culpam de eo, de quo penitendo veniam promeruit, et ideo de peccatis diversorum generum dictum non est, quod ipsa peccata dimissa redeunt.

[78]) Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 90v. — R. M. Martin, Oeuvres de Robert de Melun. Tome I. Questiones de divina pagina (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Fasc. 13), Louvain 1932, 37.

[79]) Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 88. — R. M. Martin, a. a. O. 19.

[80]) Cod. Vat. lat. 1175 fol. 139.

[81]) De oratione ieiunio et elemosyna. Lib. 13, De elemosyna c. 3 (PL 212,214).

[82]) Fol. 77.

[83]) Fol. 206.

auch noch eine Quästionensammlung des Cod. Paris. Nat. lat. 3572[84]). Später, aber immerhin noch im 12. Jahrhundert, scheint man auch wieder darauf zurückgekommen zu sein, daß die Nachlassung der vorausgegangenen Sünden die Gelegenheit für einen belastenden Undank beim Rückfall darstelle, daß man aber durch diesen Undank nicht so schwer belastet werde, wie durch die vorausgegangenen Sünden es der Fall gewesen[85]).

Die Undankbarkeitshypothese mündet anscheinend später auf diejenige von der vollständigen Rückkehr des früheren Reates hinaus, indem diese durch den Undank des Rückfalles begründet wird. Erwähnt wird dieselbe von Alanus von Lille[86]), verteidigt von Innozenz III[87]) und innerhalb der Schule Roberts de Melun noch vom Paulinenkommentar des Cod. Paris. Arsenal. 534[88]). Bezeichnend dafür ist auch der Anfang einer Frage der vierten Quästionensammlung des Cod. British Museum Royal 9 E XII: *Sciendum est, quod nichil est dicere, an peccata redeant, an ingratitudo sit causa, quare redeunt. Quamvis auctores in contrarium esse videantur, tamen in hanc partem flectentes dicimus, quod peccata redeunt*[89]). Huguccio bemerkt sogar: *Hiis rationibus innitentes dicunt quidam peccata dimissa, si homo postea peccat mortaliter, redire etiam quoad essentiam propter ingratitudinem collati beneficii*[90]).

Der Verfasser der Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 kann dagegen behaupten, daß zu seiner Zeit die Mehrzahl der Meinung war, es würden die Sünden nicht zurückkehren, sondern der Undank, d. h. die Strafverhaftung wegen des Undankes[91]).

---

[84]) Fol. 181.

[85]) So erwähnt Petrus von Capua in seiner Summe (Clm 14508 fol. 37ᵛ). Er fügt hier noch bei: *Et forte in hoc potest esse differentia inter hos et illos, qui dicunt peccata redire, quod isti dicunt aliquem minus malum pro tali ingratitudine quam si esset in eo aliquis reatus pro illis.*

[86]) Theologicae Regulae, Reg. 81 (PL 219,662 f.).

[87]) Commentarius in VII psalmos poenitentiales. Psalm. 3 (PL 217,1036).

[88]) Fol. 205: *Caritatem enim, quam habuit, conservare debuit. Quam quia amisit, de ingratitudine et contemptu Dei tenetur, quod maius est apud Deum peccatum graviusque puniendum quam sit adulterium vel homicidium. Peccatum siquidem ingratitudinis tantum est, quod etiam prius dimissa reducit ad penam, sicut patet de servo nequam. Hoc etiam inde est evidentius, quia gravius offendo, si eum, qui michi multa bona fecerat et de me tamquam de amico confidebat, offendam, quam si eum, qui nichil apud me promeruit nec mecum aliquam habet amicitiam.* [89]) Fol. 237ᵛ.

[90]) Summa super decreta, De poenitentia, dist. 4 (Cod. Vat. lat. 2880 fol. 307; Cod. Bamberg. Can. 41 fol. 414).

[91]) Fol. 77: . . . *dicunt plerique, quod peccata non redeunt, sed redit ingratitudo, id est obnoxietas pene propter ingratitudinem.* — Auf diese gleiche Lehre

Was nun den Grad dieser Rückkehr angeht, — übrigens eine Frage, die, wie wir sehen werden, seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts stark disputiert wurde — scheint der Verfasser durchaus nicht einer notwendigen Verminderung zuzuneigen. Denn bei Behandlung der Sentenz, die einem *redire peccata personaliter* das Wort redet, sagt er:

Horum autem, qui ultimam fovent oppinionem, modus est bipartitus: quidam enim dicunt ea redire, sed in minori quantitate. Quod tamen sic improbatur: Quantumcumque fuit bonum in primo remissio prioris peccati, tantum malum est eius ingratitudo. Sed quanta est ingratitudo, tanta sunt omnia peccata, que sunt in isto: quia sicut pares sunt virtutes in quolibet secundum Augustinum saltem quantum ad radices, ita paria sunt vitia in singulis. Ergo non in minori quantitate redeunt peccata; sed quandoque in maiori, ut si maius sit peccatum, quod nunc de novo committit, quam illud, quod ei fuerat dimissum, quia cum illud, quod redit, perficitur huic novo, iuxta rationem premissam magis reus efficitur quam ante. In minori autem quantitate nullatenus redire possunt. Ad hoc, quoniam, quanta fuerunt, tanta fuit gratia remittendi, tanta fuit ingratitudo, et quanta est ingratitudo, tanta sunt peccata, que redeunt. Ergo a primo, quanta fuerunt, tanta sunt. Hec tamen probatio perimere videtur eam, quod probatum est ea interdum in ea quantitate redire, in qua prius fuerant. — Sed dicunt plerique, quod quanta fuit remissio, tanta est ingratitudo, id est, si parva parva, si magna magna. Semper minor est tamen ingratitudo. Sed exquisitius dici potest iuxta tenorem huius prepositionis, que asserit peccata redire, quia quantacumque fuit gratia remittendi, tanta fuit ingratitudo respectu illius gratie, maior autem respectu sequentis peccati, si ipsum maius est precedenti. Sed huic accidit illam ingratitudinem esse aliquantam et maiorem. Quod forte non erit inconveniens homini sane mentis[92]).

Wie wir an Simon von Tournai[93]) noch sehen werden, spinnen sich auch Fäden von der Undankbarkeitshypothese zu derjenigen Gruppe, die eine Rückkehr nur für den Einzelfall *penituisse piget* annimmt.

3. HUGO VON ST. VIKTOR

Es scheint, als ob die ganze bisher gezeichnete Entwicklung letztlich auf Abaelard zurückzuführen wäre, dann aber schließlich durch andere Einflüsse abgebogen würde. Diese dürften nicht zuletzt ihre Quelle bei Hugo von St. Viktor haben. Denn derselbe tritt mit ganz außerordentlicher Energie für ein Wiederaufleben der bereits nachgelassenen Sünden ein. Allein der Umfang des in Frage kommenden Kapitels seiner Summe, sowie der eindringliche Ton, in dem

weist auch die vierte Quästionensammlung des Cod. British Museum 9 E XII (fol. 237v) hin: *Sed queritur, quomodo redeant. Non enim videtur, quod vel actu vel reatu purgato prius per penitentiam. Verum est, dicunt quidam, sed obnoxietate quadam et ingratitudine redeunt.*

[92]) Fol. 77.

[93]) Man vgl. weiter unten S. 548.

er sich bemüht von der Wahrheit seiner These zu überzeugen, lassen erkennen, wie wichtig er sie für das praktische Leben erachtet und für wie gefährlich er es hält, vor ihr die Augen zu verschließen[94]). Gleich zu Beginn seiner Ausführungen tritt er dem Einwand entgegen, daß das Wiederwachen getilgter Sünden durch einen Rückfall in Gott Veränderlichkeit hineintragen müßte. Er tut ihn mit dem Hinweis darauf ab, daß die Anrechnung der Sünde sich in Gott mit seinem Zorn, die Nachlassung sich mit seiner Besänftigung decke. Wenn nun Gott einmal zürnt und einmal besänftigt wird, zeigt sich zwar eine Veränderung, diese aber nicht in ihm, sondern im Menschen; denn Gott rechnet die Sünden an, wenn er den Menschen der Strafe für würdig erachtet; er läßt sie nach, wenn er den Büßer für verzeihungswürdig hält. Der Mensch ändert sich also, Gott aber bleibt stets derselbe. Denn in dieser seiner Betätigung bleibt Gott ohne innere Veränderung[95]). — Hugo will nichts von der Ausdeutung unseres Problems wissen, nach der sich der Rückfällige lediglich in gleicher Weise durch die Rückfallsünde der dieser geschuldeten Strafe schuldig mache, wie durch die vorausgehende getilgte der dieser entsprechenden. Er will vielmehr vom Angerechnetwerden der vorausgegangenen getilgten individuellen Sünde die Rede haben. Und zwar beruft er sich für diese seine Annahme darauf, daß ja auch nach geschehener Buße die vorausgegangenen guten Werke einem wieder zugerechnet werden[96]). Ferner macht er geltend, daß schon wegen des im Rückfall bezeugten Undankes die Rückfallsünde schwerer sei; wie ja auch die Gesetze einen Rückfälligen schwerer straften[97]). — Die Berufung auf die von Gott selber versprochene Verzeihung tut Hugo mit dem Hinweis auf Ezech. 33,10 ff. ab, wo ganz eindeutig jedem Sünder Tod und Verdammung angedroht, wie dem Büßer Verzeihung versprochen werde. Gott berühre hier eben lediglich den Teil des Menschen und nicht sein eigen Teil, verkünde dem Menschen sein Verdienst, offenbare aber nicht seinen eigenen Ratschluß[98]). Dabei betont Hugo:

Et si quando dictum mutari videtur, non propter dicentem mutatur, sed propter te, pro quo dicitur, quia tu mutaris et non idem permanes neque mereris, ut idem tibi semper dicatur. Noli igitur propter dictum Dei confidere, si male egeris, quia cum tu mutaris ad illum, mutatur ad te dictum illius. ‚Etiam', inquit, ‚si dixero iusto, quod vita vivet et confisus in iustitia sua fecerit iniquitatem, omnes iustitiae illius oblivioni tradentur'. (Ez. 33. 13). *Si omnes iustitiae illius oblivioni tradentur: ergo et poenitentia eius et humilitas eius et cetera bona, quae operatus est, oblivioni tradentur. Si autem poenitentia oblivioni traditur, culpa unde excusatur? Ergo, si poenitentia deletur, culpa, quae propter poenitentiam dimissa*

[94]) Summa de sacramentis, lib. 2 p. 14 c. 9 (Rouen 1648) 686 f.
[95]) Ebd. 687.
[96]) Ebd. 687 f.
[97]) Ebd. 688.
[98]) Ebd. 688 f.

fuerat, iterum necesse est renascatur. Et merito, qui post acceptam gratiam ingratus existit, cum illo gratia ipsa non permansit, sed mutata est ab eo, quoniam ipse ad illam idem esse noluit[99]).

Auf den hier ausgesprochenen Gedanken kann sich sodann Hugo bei der Abwehr des auf dem Axiom *nullum bonum irremuneratum esse potest* aufgebauten Einwandes stützen, der fragt, wo denn beim Wiederaufleben der Sünde die Gegenleistung für die getane Buße bleibe. Nach Hugo wäre nun die Nachlassung der Sünde gewährt, solange das sie fordernde Verdienst, eben die Buße bestünde. Würde diese zurückgezogen, dann fiele damit auch das Äquivalent — die Sündennachlassung — weg.

Quamdiu poenituit, peccatum suum non imputabatur illi. Quamdiu meritum fuit, praemium permansit. Volebas tu hanc libertatem dari hominibus, ut, cum meritum dedissent et praemium accepissent, rursum, quando placeret eis, meritum tollerent et praemium retinerent. Non esset aequa commutatio ista. Inique ageres adversus Deum, si tuum dares et suum acciperes, ut iterum tolleres tuum et suum retineres. Si tuum dedisti et suum accepisti, si tuum recipis, ipse, quod suum est, habere vult.[100])

Hugo vergißt auch nicht darauf hinzuweisen, daß nach der Parabel vom unbarmherzigen Knecht diesem wegen der Verweigerung der Barmherzigkeit für seinen Mitknecht nach der Strenge der Gerechtigkeit abgefordert wird, was ihm nach der Milde der Gnade erlassen worden. Daß nun die Schuld dem Sünder nachgelassen wurde, war Gnade und nicht Muß. Wirft er freiwillig die verliehene Gnade von sich, dann ist es nach Hugo auch nur gerecht, daß auch aller aus dem Gnadenempfang entsprungene Nutzen gestrichen werde[101]).

Von besonderer Bedeutung sollte die Deutung werden, die Hugo dem im Anschluß an Nahum 1,9 *non consurget duplex tribulatio* formulierten Axiom *non iudicabit Deus bis in idipsum* gibt. Er läßt nicht zu, daß von Gott, sobald die Sünde wiederauflebt, damit zweimal das Gleiche bestraft würde. Hugo schreibt:

Audi, quomodo bis in idipsum Deus non iudicat, quia peccatum, quod per condignam satisfactionem deletum ostenditur, ab eo nullatenus ad poenam imputatur. Sed hoc, inquis, quod per satisfactionem deletum fuit, iterum ad poenam requiritur. Ideo requiritur, quia satisfactio iam non est aliqua, quae ad excusationem illius opponatur. Quamdiu satisfactio permansit, permansit remissio et non puniebatur, postquam semel dimissum fuerat. Cessavit autem satisfactio, quando iterata est malitia, quia et hoc ad satisfactionem pertinebat, ut facta corrigerentur et correcta non iterarentur. Postquam ergo culpa rediit, iam quodammodo idipsum non fuit, quia bis in reatu esse coepit peccatum unum. Quia autem culpa reversa est, reversa est et poena, quae profecto repetita non fuisset, si culpa reversa non fuisset.

[99]) Ebd. 689.
[100]) Ebd. 689.
[101]) Ebd. 689.

Quando venit culpa, secuta est et poena. Quando correcta est culpa, subtracta est poena. Quando reversa est culpa, reversa est et poena. Unum contra unum et duo contra duo, non unum contra duo nec duo contra unum. Haec est iustitia. Quantum ponitur, tantum reponitur[102]).

Man findet den Sinn dieses Argumentes erwähnt in der Summa Sententiarum[103]); fast wörtlich mit ihrem Text übereinstimmend auch in den Deflorationes Sanctorum Patrum des Werner von St. Blasien[104]), bei Zacharias Chrysopolitanus[105]) und in der Summa des Clm 7972[106]). Robert Courson sollte sagen: *Quod autem dicitur: Deus non punit bis in idipsum, intelligitur in eodem foro*[107]). Dies sollte von den späteren Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3572 dahin erweitert werden: *Quod autem dicit Naum propheta, quod non surget duplex tribulatio, sive non iudicabit bis in idipsum, verum est in eodem foro, quia Ecclesia non iudicabit bis in eodem peccato, quia, si Ecclesia hic subficienter puniat illud semel, non iterum puniet illud*[108]). In ähnlichem Sinne äußert sich auch Gaufrid von Poitiers[109]). Die zu Langtons Bereich gehörigen zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 geben die Erklärung: *Et sicut peccata numquam dimittuntur hic simpliciter, sed sub conditione, ita in hac vita numquam sufficienter puniuntur, sed puniuntur sufficibiliter, id est sufficeret, si sic moreretur. Si autem recidat in peccatum et decedat, pro eodem puniretur eternaliter, sicut predictum est. Et hoc est, quod dicitur: Deus non punit bis in idipsum, intelligendum est: in eodem foro et in eadem causa. Sed hoc est aliud forum et alia causa, quia eius ingratitudo cum aliis, que predicta sunt*[110]). Gegen Ausflüchte solcher Art wendet sich aber Wilhelm von Auxerre mit der Bemerkung: *Sed contra: Utrumque forum [Dei] est. Ergo, si punit Dominus aliquem sufficienter in suo foro penitentiali, non puniet ipsum pro eodem peccato in alio foro*[111]). Dem schließt sich Hugo a S. Charo an, der noch das Beispiel hinzufügt vom König, der ungerecht wäre, wenn er einen wegen der gleichen Sache jetzt durch das Gericht von Paris und später durch dasjenige von Rouen strafen wollte[112]).

Übrigens sollte auch bereits die *Summa Sententiarum* das Ungenügende des von ihr erwähnten Hugonianischen Argumentes dartun mit dem Hinweis darauf, daß auch die Genugtuung eines Rückfälligen für die nachgelassene Sünde hinreichend sei, da dieser, wäre er vor dem Rückfall nach Leistung der Genugtuung gestorben, keine Strafe mehr zu gewärtigen gehabt hätte.[113]) Diese Antwort übernimmt auch die Isagoge[114]) und die Summe des Clm 7972[115]). Man hat nun, wie

[102]) Ebd. 689.

[103]) Tract. 6 c. 13 (Rouen 470). [104]) PL 157,1204.

[105]) In unum ex quatuor, lib. 3 c. 99—100 (PL 186,315).

[106]) Fol. 42v.

[107]) Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 247 fol. 30).

[108]) Fol. 181.

[109]) Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220 fol. 121.)

[110]) Fol. 74.

[111]) Summa aurea, Lib. 4 Utrum peccata redeant (Paris, M. Durand Gerlier 1500, fol. 277v).

[112]) Sentenzenkommentar, zu 4 dist. 22 (Cod. Vat. lat. 1098 fol. 167v).

[113]) Tract. 6 c. 13 (Rouen 470).

[114]) A. Landgraf, Écrits théologiques 213.

[115]) Fol. 42v.

die *Summa Sententiarum* berichtet, versucht, dem damit entgegenzutreten, daß man jede nicht bis zum Ende währende Genugtuung für ungenügend erklärte[116]). Die Isagoge weist dies aber mit einem Hinweis auf die Buße Davids zurück. Dieser hatte nämlich nach geleisteter Genugtuung durch die von ihm angeordnete Volkszählung eine Sünde begangen, für die so viele Tausende von Menschen zugrunde gingen. Daß aber die vorausgegangene Genugtuung eine gleichwertige und hinreichende war, erweist sich daraus, daß mit Bezug auf sie gesagt worden war: Gott hat Deine Sünde hinweggenommen[117]). Hugo selber hat diesen Ausweg noch nicht gebraucht. Doch muß er schon sehr früh angewandt worden sein, weil man ihn bereits in der um die Summa Sententiarum entstandenen Literatur erwähnt findet. Tatsächlich begegnen wir ihm aber auch schon in der zum Bereich des Anselm von Laon gehörigen Summe des Cod. Paris. Nat. lat. 10448. Hier wird nämlich die Frage aufgeworfen, was es eigentlich bedeuten wolle: Gott läßt die Sünden nach. Was läßt er denn nach? Etwa die ewige Strafe? Dem steht aber eine Autorität im Wege, die von der Rückkehr der Sünden spricht. Wie können sie zurückkehren, wenn sie einmal nachgelassen sind? Es geziemt sich auch nicht für Gott, daß er bedingungsweise die Sünden nachläßt, da ihm sowohl die zukünftigen als auch die vergangenen Taten der Menschen gegenwärtig sind. — Zum Abschluß bemerkt nun hier die Summe: *Ad quod solvendum breviter et verissime dicatur: Omni vere penitenti et in penitentia perseveranti Deus dimittit peccatum*[118]).

Später finden wir diese Ansicht auch in den zum Bereich Roberts von Melun gehörigen *Quaestiones super epistolas Pauli*[119]). Petrus Lombardus, der sich in der 14. Distinktion seines vierten Sentenzenbuches davon distanziert, weist doch in der 22. Distinktion[120]) auf diese Möglichkeit hin. Udo[121]) und auch noch die Sen-

[116]) Tract. 6 c. 13. Rouen 470. Man vgl. auch die Summe des Clm 7972 fol. 42v.

[117]) A. Landgraf, Écrits théologiques 214. — Man vgl. auch die Summe des Cod. Vat. lat. 1345 fol. 85 f. und den entsprechenden Abschnitt des Cod. Fuld. Aa 36 4° fol. 39: *Iterum de David, qui post penitentiam peractam, cum iam esset ei dictum: transtulit Dominus peccatum tuum a te, commisit illud peccatum, pro quo tot milia hominum periere, scilicet quod numeravit populum.* — Ebenso die Summe des Cod. Vat. Barb. lat. 484 fol. 168 und Zacharias Chrysopolitanus, In unum ex quatuor. Lib. 3 c. 99—100 (PL 168,314).

[118]) Fol. 193v.

[119]) In epistolam ad Ephesios q. 29 f. (PL 157,574): *Quaestio XXIX. ‚Donate invicem' etc. Dicit Scriptura: Nisi dimittamus conservis nostris, quod Deus repetit dimissa. Sed quaeritur, quomodo Deus repetit? Numquid iterum puniet Deus pro peccatis, pro quibus iam satisfactum est per cordis contritionem et oris confessionem et per dignos fructus poenitentiae. Numquid bis puniet in idipsum? — Solutio: Ad hoc, ut aliquis faciat dignos fructus poenitentiae, exigitur, ut de cetero non peccet mortaliter; unde quicumque post poenitentiam peccat, inutilem sibi priorem satisfactionem reddit. — Quaestio XXX. Quid bis punire in idipsum? Bis autem punire in idipsum est pro peccato per poenitentiam deleto nec repetito in alia vita iterum punire, quod Deus non facit. Si aliquis autem poenitens affligitur pro aliquo peccato et iterum idem repetat, si in hac vita vel in alia pro illo iterum puniatur, hoc non est bis punire in idipsum.*

[120]) Sententiae (Quaracchi 1916, 887).

[121]) Summe (Cod. Vat. Palat. lat. 328 fol. 66).

tenzenglosse des Cod. lat. 1539 der Bibliothèque Royale de Belgique[122]) vermerken sie ebenfalls; Petrus von Poitiers[123]) und die anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10754[124]) sympathisieren damit. Odo von Ourscamp, oder wer immer der Verfasser der betreffenden Quästion ist, bekennt sich ebenso entschieden zu ihr, wie er die Undankbarkeitshypothese — im Sinne der zweiten vom Lombarden erwähnten Meinung — ablehnt[125]). Die zur gleichen Gruppe gehörige Quästionensammlung des Cod. Rawlinson. C. 161 der Bibliotheca Bodleiana erklärt es für wahrscheinlicher, daß durch jede Todsünde die früheren Sünden zurückgebracht werden und schreibt: *Nec tamen Deus bis in idipsum iudicat nec duplex consurgit in eum [tribulatio]. Hoc enim fieret, si post condignam satisfactionem iterum puniret. Sed non digne satisfecit nec sufficienter, qui non perseveraverit*[126]). Von den Porretanern stimmt Radulphus Ardens[127]) dieser Lehre zu. Eine Variation derselben tritt bei Petrus von Capua auf, der das *non iudicat Deus bis in idipsum* nur gelten läßt, wenn einer nicht wieder in Todsünden zurückfällt, oder auch, wenn einer hinreichend für seine Sünden gestraft ist, eine solche hinreichende Strafe aber nur dann als gegeben erachtet, wenn man im Guten beharrt, da das Nichtwiedersündigen ein Teil der Genugtuung sei[128]).

---

[122]) Fol. 206.

[123]) Sententiae, lib. 3 c. 12 (PL 211,1062): *Item de numeratis duobus, quorum unus poenituit de homicidio et iniunctam sibi satisfactionem perfecit et perseverat, alter non perseverat, licet egerit satisfactionem iniunctam: ex quanta caritate poenituit iste, ex tanta ille et econtrario. Utrique dimissum est peccatum. Ergo utrique quoad culpam et poenam vel neutri. Si utrique dimissum est quoad culpam et quoad poenam et iterum non committitur ab isto actu vel voluntate, ergo non amplius erit reus ipsius. Ergo non redibit per aliud peccatum reatus istius. Ad quod dicendum, quia non complevit satisfactionem, ex quo perseverantiam non adhibuit.* — Man vgl. auch die Quästionen des Magisters Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 319v).

[124]) Fol. 43.

[125]) J. B. Pitra, Analecta Novissima Spicilegii Sacri Solesmensis. Altera Continuatio Tom. II (Paris 1888) 155. Hier wird auch bemerkt: *Numquid peregit iste sufficienter poenitentiam a sacerdote iniunctam? Peregit enim septennium. Dicimus, quod non, quia etsi peregerit septennium, non tamen totam poenitentiam. Iniunxit enim ei sacerdos, nisi fuerit fatuus, quod non peccaret amplius.* — Bei Robert Courson findet man als Argument für eine Rückkehr der Sünden den hier anklingenden Text: *Item, dicitur in evangelio: Vade, noli amplius peccare, ne tibi deterius contingat.* (Summe: Cod. Brug. lat. 247 fol. 29v). Ebenso in den zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 73v, sowie in den späteren Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3572 fol. 181.

[126]) Fol. 153v.

[127]) Speculum Universale (Cod. Vat. lat. 1175 fol. 139): *Non est hic bis in idipsum iudicare, quoniam prior penitentia non fuit plena, cum caruerit perseverantia.* — Derselbe, Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia. Pars II Hom. 47 (Dominica XXII post Trinitatem) (PL 155,2110): *Sed sciendum est, fratres, quod peccata non plene dimittuntur, nisi in penitentia et in emendatione perseverantibus.*

[128]) Summe (Clm 14508 fol. 38).

Gar die Quästionensammlung des Cod. British Museum Harley 325 (Anfang des 13. Jh.s) bemerkt, daß die Sünden zurückkehren, weil sie nur *sub conditione* nachgelassen wurden[129]). Eine Ausdrucksweise, der man auch in den späten Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3572[130]), sowie in den vor diesen liegenden zweiten zu Langtons Bereich gehörigen Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353[131]) begegnet. In diesen letzteren wird denn auch betont, daß durch die hier geleistete Buße die Sünden *sufficibiliter* gestraft werden, d. h. es würde die Buße genügen, wenn man so sterben würde[132]). Der Verfasser geht sogar so weit zu sagen, das *beati, quorum tecta sunt peccata* (Psalm. 31, 1) gälte nach Analogie eines unreinen Gefäßes, welches zugedeckt die Unreinheit verborgen festhält. Nach Entfernung des Deckels aber zeigt sich dieselbe. So bedeckt auch, wie Petrus sagt, die *caritas* die Menge der Sünden und zwar so, daß solange sie bleibt, dieselben niemals sich zeigen werden. Nimm aber den Deckel, d. h. die *caritas* hinweg und alle werden sich wieder zeigen[133]).

Hugo selber hält sein letztes Argument für so entscheidend, daß er es mit der Frage abschließt: Was scheint Dir nun? Antworte, wenn Du kannst! Wenn Du aber nicht zu antworten vermagst, dann wolle nicht streiten, sondern beten! Es nützt Dir nichts, mit Gott ins Gericht zu gehen. Suche also die Barmherzigkeit, damit Du die Gerechtigkeit zu ertragen vermögest![134])

Vielleicht ist es auf den Einfluß Hugos zurückzuführen, daß sich Robertus Pullus für die Neubelastung des Rückfälligen mit den bereits nachgelassenen Sünden ausspricht, obwohl er den erwähnten Einwand der *Summa Sententiarum* kennt. Er beschränkt sich darauf, diesem gegenüber zu betonen, daß die Nachlassung eben nur Kraft hat, solange nichts gegen das Gesetz ihrer Gewährung ge-

---

[129]) Fol. 100v: *Dicimus, quod peccata redeunt. Non enim dimittuntur nisi sub conditione. Unde: Vade et noli amplius peccare.*

[130]) Fol. 181. — In den Quästionen des Cod. British Museum Harley lat. 658 wird diese Ansicht mit den Worten erwähnt: *Quarti dixerunt in suspenso esse et sub hac conditione dimissa: Vade et noli amplius peccare.*

[131]) Fol. 73v.

[132]) Fol. 74.

[133]) Fol. 73v. — Man findet dies als Argument für den *reditus* in den späteren Quästionen des Cod. Paris Nat. lat. 16407 fol. 213. — Dagegen sollte sich noch Bonaventura aussprechen (In 4 dist. 22 a. 1 q. 1 [Quaracchi 1889, 575]): *Ad illud, quod obicitur primo de remotione operimenti, dicendum, quod aliud est operiri in conspectu hominis, aliud in conspectu Dei. In conspectu hominis cooperiri potest aliquid, ita tamen quod propter hoc non desinit, sicut pictura operitur panno, non quia non sit, sed quia non apparet. In conspectu autem Dei, quem nihil potest latere, operire est facere, quod non sit; et hoc modo caritas operit priora peccata delendo; et ideo, cum iam non sint, remoto operimento non apparent.*

[134]) Summa de Sacramentis, lib. 2 p. 14 c. 9 (Rouen 1648, 689).

schieht[135]). Auch Honorius von Autun[136]) tritt im Grundsätzlichen entschieden an die Seite Hugos.

4. GRATIAN UND GILBERT DE LA PORRÉE

Wohl berichtet Gratian eingehend die tatsächlich von der *Summa Sententiarum* und ihrem Anhang ausgebaute Lehre[137]), doch hält er allem Anschein nach den Standpunkt Hugos von St. Viktor für den besseren, weil er durch eine größere Zahl von Autoritäten gestützt wird[138]) und für ihn die evidenteren Vernunftgründe, insbesondere das aus dem Wiederaufleben der guten Werke gewonnene *argumentum e contrario*[139]), sprechen[140]).

---

[135]) Sententiae, lib. 6 c. 51 (PL 186,896): *Sic quisquis cordis compunctione fit contritus seu confessionis patefactione purgatus, si reversus ad vomitum pactum refutat, is dimissis iam flagitiis denuo se obligat. Ita enim facta pacti dissipatione pacto dimissa repetuntur, sicut plura servo nequam, quoniam veniam rogaret, debita prius dimissa postmodum exiguntur, quoniam, quod oportuit, conservo pauciora debenti commisereri respuit. Utique vera ratione interim dimittebantur, quod patet, quoniam ab interim defunctis minime requirerentur. Sed dimissio vires non habet, nisi dum contra eius legem non agitur. Unde patet, quod confessione peccatorum valde est opus.*

[136]) Elucidarium, lib. 2 c. 31 (PL 172,1155): *D. Dimittuntur reprobis peccata in baptismate? M. Dimittuntur, sed, cum ipsi post in eadem peccata relabuntur, quae dimissa erant, etiam in eos relabuntur et revolventur, ut dicitur: ‚Omne debitum dimisi tibi' et mox subditur: ‚Tradidit eum tortoribus, donec redderet universum debitum'.*

[137]) De poenitentia, dist. 4 pars 5 c. 14 f. (Ae. Friedberg, Corpus Iuris Canonici I, Leipzig 1879, 1235 f.): *Item in responsionibus Prosperi (ad secundam obiectionem Gallorum):* (C. XIV) *‚Qui recedit a Christo et alienus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem vadit? sed non in id, quod remissum est, recidit, nec in originali peccato dampnabitur; qui tamen ea morte afficitur, que ei propter dimissa debebatur. [Gratian.] Finis huius auctoritatis principio contraire videtur. Neque enim est aliud peccata dimissa redire vel in originali peccato dampnari, quam penam peccato debitam post eiusdem remissionem excipere. Auctoritates vero sibi contrarias assertores huius sententie ita determinant: peccata dimissa redire dicuntur, quia quisquis post acceptam remissionem ad vomitum redierit, tanto gravius punietur, quanto magis benignitate Dei abusus singulorum remissionis receptae ingratus extitit.*

[138]) Ebd. Pars 6, § 1 (Ae. Friedberg, a. a. O. 1236): *Verum illa sententia favorabilior videtur, quia pluribus auctoritatibus et evidentiori ratione firmatur.* Dies schreibt er von der Lehre, für die eine Rückkehr der Sünden empfehlende *auctoritates* sprechen. — Man vgl. auch den Schluß der 4. Distinktion (Ae. Friedberg, a. a. O. 1237 f.)

[139]) Ebd., dist. 4 pars 6 (Ae. Friedberg, a. a. O. 1237 f.; bes. 1238:) *Sicut ergo bona, que peccato moriuntur, per penitentiam reviviscunt ad premium: sic et mala, que per penitentiam delentur, reviviscunt ad supplicium.* Man vgl. auch die Glosse des Cod. Bamberg. Can. 13 fol. 233v.

[140]) J. de Ghellinck, La réviviscence des péchés pardonnés 405 glaubt, daß Gratian, wenn auch nicht mit großer Energie, sich gegen Hugo von St. Viktor erkläre.

Daß wir Gratian richtig beurteilen, dafür können wir die *casus et historiae decretales* des Bartholomaeus von Brescia als Zeugen anrufen. Man lese darin zu *De poenitentia* dist. 4 die folgenden Stellen:

Primo ergo inducit [Gratianus] auctoritates ad probandum, quod peccata dimissa redeant. Et circa hoc notat duas oppiniones; postea, quod peccata dimissa non redeant. Tandem Gratianus approbat illam sententiam, quod peccata dimissa redeant[141]). — (Zum Ende von Pars 5:) *‚sed non in id'. Sed hec dictio facit simplicem relationem. Qui autem dicunt, quod peccata non redeunt, sic intelligunt auctoritates contrarias, que dicunt peccata redire, quod dicitur in eis fieri, qui post remissionem abutuntur gratia Dei. Et sententiam hanc dicit Gratianus favorabiliorem esse, scilicet que dicit peccata redire. Quod adhuc probat a contrario sensu, quod peccata redeunt, quia bona preterita per peccatum moriuntur*[142]). — (Zum Schluß der 4. Distinktion:) *‚Sed his auctoritatibus'. Inducit Gratianus supra proxime quasdam auctoritates, que videntur dicere, quod peccata dimissa non redeant. Sed quia sunt contra suam sententiam, ideo nunc eas solvit et dicit, quod intelliguntur de originali peccato, de quo purgato non puniuntur, quia patres peccaverunt, sed ideo puniuntur, quia mala eorum secuntur. In fine concludit, quod sicut bona per penitentiam reviviscunt ad premium, sic mala reviviscunt ad supplicium. Et ad hoc inducit duas auctoritates prophete*[143]).

Gottfried de Trano beurteilt die Lehre Gratians gleichfalls dahin, daß dieselbe einer Rückkehr der Sünden nicht bloß hinsichtlich des Reates, sondern auch hinsichtlich der Wesenheit und der Buße zuneige[144]). Die gleiche Lehre liest auch die wahrscheinlich dem Ferrarius Catalaunus zugehörige Quodlibetsammlung (13. Jh.) des Cod. Paris. Arsenal. lat. 530[145]) aus Gratians *De poenitentia* dist. 4 heraus.

---

[141]) Cod. Bamberg. Can. 43 fol. 78v.

[142]) Ebd. fol. 79.

[143]) Ebd. fol. 79.

[144]) Summa de rubricis decretalium (Cod. Bamberg. Can. 49 fol. 170): *An autem peccata dimissa in penitentia redeant per peccatorum recidivam, varie sunt oppiniones doctorum iuris. Quidam enim simpliciter dicunt, quod redeunt non solum quoad reatum, sed etiam quoad essentiam et penitentiam. Et in hoc declinare videtur Gratianus De penitentia di. IIII § ult., ubi dicit: Sicut ergo bona, que peccato moriuntur, per penitentiam reviviscunt ad premium, et sic mala, que per penitentiam delentur, reviviscunt ad supplicium. Unde propheta ex persona penitentis deplorat dicens: putruerunt et corrupte sunt cicatrices mee, id est plage per baptismum sanate. Hinc etiam idem propheta, quamvis in fide et sacramento circumcisionis ab originali peccato se mundatum cognosceret, tamen adulterio et homicidio, quod commiserat, illud reviviscere intelligens, non sine causa inter cetera ipsum confitetur et dicit: ecce enim iniquitatibus conceptus sum etc.*

[145]) Fol. 167v: *Quidam dicunt, quod redeunt non solum quantum ad reatum. Gratianus huius opinionis fuit De penitentia d. IIII ultimo.* — Man vgl. P. Glorieux, La Littérature Quodlibétique II (Bibliothèque Thomiste XXI, Paris 1935, 86).

Wenn auch Gratian sich in erster Linie durch die Fülle des Materials auszeichnet, das er *pro et contra* anhäuft und das dann auch von seinen Nachfahren in der Scholastik verwertet werden sollte, so verdient er doch nicht weniger deswegen Beachtung, weil er auf eine neue Gruppe derjenigen hinweist, die von einem Wiederaufleben der Sünden sprechen. Er nennt hier an zweiter Stelle erst diejenigen, welche die vollständig getilgte Sünde wiederauferstehen lassen[146]), an erster Stelle aber redet er von denen, die behaupten, daß die wiederauflebenden Sünden nach der Gerechtigkeit *(secundum iustitiam)*, nicht aber nach dem Vorherwissen *(secundum praescientiam)* nachgelassen würden, wie auch die Namen der Jünger, die wieder abgefallen sind, ins Buch des Lebens eingetragen waren wegen der Gerechtigkeit, der sie dienten, nicht aber nach dem Vorherwissen, das sie nicht in der Zahl derjenigen sah, die gerettet werden sollen[147]). Nach dem Vorherwissen in das Buch des Lebens Eingetragen-werden ist Vorher-bestimmt-werden für das Leben, was von Ewigkeit her geschehen ist[148]). Nach dem Vorherwissen getilgt werden heißt für den Tod, nicht für das Leben vorhergewußt werden, was ebenfalls von Ewigkeit her geschieht[149]). Nach der Gerechtigkeit eingeschrieben werden heißt unter der Einwirkung Gottes das tun, durch dessen Verdienst man des ewigen Heiles würdig wird[150]). Nach der Gerechtigkeit wird einer gelöscht, sobald er nach Entzug der Gnade an dem nicht gehindert wird, durch was er sich die ewige Verdammnis verdient[151]).

Bartholomaeus von Brescia meint, daß für das gegenwärtige Problem diese Unterscheidung von geringer Bedeutung sei und auch

[146]) De poenitentia dist. 4 p. 4 (Ae. Friedberg, a. a. O. 1232).

[147]) A. a. O. p. 2 (Ae. Friedberg, a. a. O. 1230).

[148]) A. a. O. p. 4 (Ae. Friedberg, a. a. O. 1232): *Secundum prescientiam scribi est ad vitam preordinari; quod ab eterno factum est.*

[149]) Ebd.

[150]) A. a. O. p. 4 (Ae. Friedberg, a. a. O, 1233): *Porro secundum iustitiam scribi est Deo auctore ea operari, quorum merito sit dignus eterna salute.*

[151]) Ebd. *Secundum iustitiam deletur, quia gratia subtracta ea operari permittitur, quibus eternam dampnationem meretur.* — Es sei zur Erläuterung die entsprechende Glosse des Cod. Bamberg. Can. 13 (fol. 213^{v}) vermerkt: *Ut ergo ista intelligantur et qualiter hee due oppiniones conveniant, notandum, quod predestinationis sive prescientie — quia nomine prescientie includitur et predestinatio — duplex est effectus, scilicet in tempore iustificare et eternaliter gloriam tribuere. Quoad primum effectum operatur Deus, quandocumque in hac vita peccata dimittit, et hoc est secundum iustitiam peccata dimittere. Quantum ad secundum operatur, quando sic peccatum dimittit, ne finaliter ad peccatum redire patiatur, ut ad beatitudinem perducat, et hoc est secundum prescientiam peccata dimittere. Qui ergo finaliter ad peccatum revertitur, non secundum prescientiam, sed secundum iustitiam remissionem consecutus est.*

Gratian sie lediglich gebracht hätte, um von Vorherwissen und Prädestination reden zu können[152]). Wie dem auch sei, jedenfalls dürfte es wichtig sein, die Herkunft dieser Lehre einmal festzustellen. Ich kann nun mitteilen, daß sie auf Gilbert de la Porrée zurückgeht. Von ständigem *Cave* am Rand begleitet erscheinen ihre Grundlagen nämlich in Gilberts Kommentar zu Rom. 9,12 ff., wie er vom Cod. lat. 427 (fol. 19^{v}) der Leipziger Universitätsbibliothek wiedergegeben wird. Obwohl ich den Text schon einmal veröffentlicht habe[153]), glaube ich ihn wegen seiner Wichtigkeit hier nicht unterdrücken zu dürfen:

[Am Rand: *Cave*] *Maior serviet minori. Hoc dixit Dominus prescius, non personarum acceptor. Nam neminem dampnat, antequam peccet, et nullum coronat, antequam vincat, sed prescientia diffinitum habet, qualis uniuscuiusque futura sit voluntas, per quam dampnetur aut coronetur. Jacob dilexi, Esau autem odio habui. Hoc iam Dominus ex iudicio dicit, qualiter et LXX^{a} dictum est de his. Nomina vestra scripta sunt in celo. Sed hoc propter iustitiam, qua unicuique pro merito respondendum est.* [Am Rand: *Cave*] *Quia namque boni erant, electi sunt ad ministerium et eorum nomina scripta sunt in celo propter iustitiam, qui tamen secundum prescientiam in numero erant malorum. De iustitia enim Deus iudicat, non de prescientia. Unde et Moysi dicitur: Si quis peccaverit ante me, delebo eum de libro meo, ut secundum iustitiam iudicis tunc videatur deleri, cum peccat. Iuxta prescientiam vero numquam in libro vite fuerunt. Unde et Johannes: ex nobis exierunt, sed ex nobis non fuerunt. Denique, quos scit in bono permansuros, frequenter ante sunt mali, et, quos scit malos permansuros, aliquotiens prius sunt boni, ut Saul et Judas prius fuerunt boni dicente Scriptura de Saul: Erat vir bonus et non erat melior in filiis Israel. Et Petrus ait de Iuda: Qui sortitus est sortem ministerii huius in signis et prodigiis faciendis; et quomodo salutare mysterium sortiretur, nisi esset bonus?* [Am Rand: *Cave*] *In sorte enim Dei iudicium fuit illum dignum fuisse tempore, quo electus est. Miserebor, cuius misertus ero etc., id est cui prescio miserendum, sciens illum conversurum et apud me permansurum, hoc est dare illi, cui dandum est, et non dare illi, cui dandum non est, ut, cum vocet, quem scit obaudire, eum non vocet, quem scit non obaudire.* [Am Rand: *Cave*] *Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis Dei est. Hoc recte dictum est, quia non in voluntate poscentis, sed in dantis arbitrio debet esse, quod poscitur, id est an dandum sit, dantis debet pensari iudicio. Unde David de peccato veniam postulans accepit et post in Domino perstitit. Saul autem petiit quidem veniam, sed nec in prece perstitit nec accepit, sed ab idolis, que prius dampnaverat, auxilium requisivit. ‚In hoc ipsum te servavi', cum esses indignus vivere, vel ‚sucitavi'. Hoc dicit, quia, cum apud Deum mortuus esset, modicum tempus accepit, ut in eo omnes gentes Dei virtutem addiscerent. De prescientia tamen Pharaonem dampnavit sciens eum non correcturum. Apostolum vero Paulum elegit, prescius utique, quod futurus esset bonus.*

[152]) Casus et historiae decretales. Zu De Poenitentia dist. 4 (Cod. Bamberg. Can. 43 fol. 79): *Hec autem differentia parum valet. Sed magister hoc facit, ut habeat materiam tractandi de prescientia et de predestinatione.*

[153]) Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée: ZkTh 54 (1930) 211 f.

Dies die Grundlagen der von Gratian umrissenen Lehre. Wie sich nun Gilbert selber unmittelbar zum Wiederaufleben der Sünden stellt, dafür ließ sich bei ihm keine eindeutige Stelle nachweisen[154]). Die Anwendung der genannten Gilbertschen Prinzipien findet sich aber unverkennbar in der engeren Porretanerschule. So schreiben die *Sententiae Divinitatis*, allerdings ohne sich selber darauf festlegen zu wollen:

Vel aliter: Nunquam dicuntur redire, quae numquam dimissa fuerant. Damnandis numquam dimittuntur peccata neque in poenitentia neque in baptismo, sed sunt eis signa et dictiones salutis sicuti et salvandis, sed numquam dimittuntur nisi sacramentotenus et quantum ad visum nostrum. Ergo talis est reditio, qualis est remissio; sicut nulla fuit remissio, ita nulla reditio[155]).

Es handelt sich hier um nichts anderes als um die Gilbert de la Porrée zur Last gelegte Lehre, von der die Historia Pontificalis berichtet:

. . . in primo capitulo habebatur, quod dampnandis nihil remittitur in baptismo, nec habet in talibus efficacia sacramenti (!), sed est eis quasi balneum[156]).

Otto von Freising nennt als sechsten Irrtum Gilberts: *Quod Ecclesiae sacramenta evacuando diceret nullum baptizari nisi salvandum et caetera in hunc modum*[157]).

Wenn auch Gilbert sich energisch gegen die Beschuldigung, solche Lehren vorgetragen zu haben, verwahrte und als Urheber derselben zwei seiner Schüler bezeichnete[158]), so dürfte doch nach dem, was wir bisher gesehen haben, außer Zweifel sein, daß er zum wenigsten die notwendigen und zu solchen Konsequenzen führenden Voraussetzungen geschaffen hat.

Ohne daß dabei die Anwendung auf die besondere Frage nach einer Möglichkeit eines Wiederauflebens der Sünden gemacht würde, erscheint doch die gleiche Idee als Grundlage der Lehre des Paulinenkommentares des Cod. Paris. Nat. lat. 686 über die *necessitas medii* des Eucharistiempfanges:

Sed dices, quoniam, si quis infans baptizetur et post triduum moriatur, cum interim communicare posset nec communicet, dampnabitur. Sed omnia peccata precedentia baptismum dimissa fuerant ei in baptismo; deinceps autem nichil commisit, qui nec ratione uti potuit. Quare nec in hoc ipsum peccavit, sed pa-

[154]) Lediglich zu Eph. 4,29 liest man: *‚invicem donantes' commissa, ‚sicut et Deus' Pater ‚in Christo' id est per Christum ‚nobis donavit'. Quasi repetiturus dimissa, si non dimiseritis vestris conservis* (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 85v).

[155]) B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. VII Heft 2—3). Münster i. W. 1909, 150* und 41. Man vgl. auch 122* ff.

[156]) Monumenta Germaniae Historica. Scriptores XX, Hannover 1868, 524.

[157]) Ottonis Frisingensis episcopi gesta Friderici I imperatoris. Lib. 1 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores XX, Hannover 1868, 379).

[158]) Historia Pontificalis 10 (Monumenta Germ. Historica, Scriptores XX, 524).

rentes eius, quod non communicavit. Quare iniusta est pena, que pro nullo suo peccato originali nec actuali ei infligitur. (Fol. 60v) *Quod solvant, qui dampnandis peccata in baptismo remitti dicunt*[159]).

Ähnlich liest man auch später bei der Erörterung der Frage, warum die Taufe nicht wiederholt werden könne: *Baptizantur enim salvandi, veritate sacramenti fiunt membra; dampnandi vero fiunt membra sacramento, non veritate sacramenti*[160]). Auch in dem zur Porretanerschule gehörigen Kommentar zum 1. Korintherbrief des Cod. Paris. Arsenal. lat. 1116 findet man auf Blatt 65:

Salvandi autem, qui corpore et sanguine Christi communicant, non sibi Christum incorporant, sed a Christo incorporantur et corpori Christi inseruntur. Dampnandi vero accipientes corpus Christi neque Christum incorporant neque a Christo incorporantur, quia preter unitatem corporis Christi sunt ei nullo modo inserta.

Die weitere Porretanerschule spielt auf diese Lehre nur noch von der Ferne an[161]). Ausdrücklich erwähnt erscheint sie in der Frühscholastik aber doch noch außerhalb derselben einige Male. So in den Sentenzen des Cod. Vat. Barb. lat. 484 (fol. 168), in den Notulae in IIII librum Sententiarum[162]) und in den Quästionen des Cod. British Museum Harley. lat. 658[163]).

Letztlich stellt diese Lehre auf die Buße angewandt einen Weg dar, auf dem man den Schwierigkeiten zu entrinnen hoffte, die auf der einen Seite das Axiom *Inanis est poenitentia, quam sequens culpa commaculat,* und auf der anderen Seite die diesem Axiom entgegengehaltenen Vernunftgründe bereiteten. Wilhelm von Auvergne sollte auch die Ausflucht, daß die Sünden bloß bedingungsweise nachgelassen würden, mit dieser porretanischen Sentenz identifizieren und mit Gründen bekämpfen, die auch gegen diese ihre Spitze kehren. Ihm ist diese Lehre ein *error impietatis*[164]). Er meint, daß die Ansicht Gott auch als lieblos *(impius)* und ungnädig *(iniquus)* hinstelle und zwar aus drei Gründen. 1. Weil nach ihr bei Gott mehr die noch nicht existierenden Sünden für eine Verdammung vermöchten als die gegenwärtige Buße für eine Lossprechung. 2. Weil der Büßer nicht nach dem beurteilt würde, wie er ist, son-

[159]) Fol. 60 f. [160]) Fol. 73.

[161]) Man vgl. A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée, 202 ff.

[162]) Cod. Vat. Reg. lat. 411 fol. 78v: *Dicunt etiam* [79] *aliud sancti, quod solum predestinatis dimittit Deus, dampnandis vero nichil dimittit nisi secundum visum hominum. Unde secundum visum repeti dicitur, quod dimissum videbatur.*

[163]) *Aliqui tamen intellignnt illam auctoritatem [Gelasius: Peccata facta dimissa iterato in culpam non redire] de solis predestinatis.*

[164]) De sacramento poenitentiae c. 19 (Guilielmi Alverni Opera omnia I, Parisiis 1674, 501).

dern nach dem, wie er sein wird. Es könnte aber keine größere Verkehrtheit geben, als wenn der Gute nicht als gut und der wahrhaft Büßende nicht als büßend beurteilt würde, sondern vielmehr als verstockt, was er noch nicht ist, und zwar lediglich deshalb, weil er einmal vielleicht verstockt sein wird. 3. Weil Gott den Gerechten für zukünftige Sünden strafen würde, ehe sie dieser beginge. Da er ihm nämlich die Gnade der Nachlassung und Absolution wegen einer Sünde, die er noch nicht begangen hat, sondern erst begehen wird, entzieht, bestraft er diesen ohne Zweifel, ehe er gesündigt hat[165]). Obendrein tut Wilhelm von Auvergne die Unmöglichkeit der genannten Hypothese noch in der Form dar: Es ist möglich, daß zwei Büßer, von denen der eine rückfällig werden, der andere im Guten beharren wird, in der gleichen Weise all das tun, was zum Bußsakrament gehört. Da nun die beiden in gleicher Weise Attrition und in gleicher Weise Kontrition haben und in völlig gleicher Weise büßen, da ferner alle gleichen Verdienste gleichen Lohn bei der Gerechtigkeit Gottes heischen, wird, wenn der Eine verdienter Weise von Gottes Gerechtigkeit notwendig volle Sündennachlassung erhält, dies auch von dem andern gelten. Nach der genannten Sentenz wäre aber dies nicht wahr, weil derjenige, der nicht beharren wird, keine Nachlassung erreicht. In diesem Fall würde es sich also ereignen, daß Gott offenkundig ungerecht wäre, weil er eben von gleichen Verdiensten das eine annähme, das andere aber nicht. Dazu käme noch die Frage, was die Gläubigen eigentlich im Bußsakrament erlangen. Weil sie nämlich über ihr zukünftiges Beharren keine Gewißheit haben, besitzen sie auch keine Gewißheit über eine erlangte Absolution, Sündennachlassung und Verzeihung. Es wäre also auch Vermessenheit von ihnen, die heiligste Eucharistie zu empfangen, da sie berechtigte Zweifel hätten, ob sie durch das Bußsakrament wirklich gereinigt, gewaschen und von den Fesseln der Sünden gelöst wären[166]).

Wir haben gesehen, daß Gratian nach der Überzeugung seiner Erklärer einer Wiederkehr der Sünde nach ihrer Wesenheit das Wort geredet haben soll. Außer Hugo von St. Viktor, Robertus Pullus und Honorius von Autun konnten wir bisher keinen anderen Vertreter dieser Lehre namhaft machen. Immerhin weist noch Huguccio eine ganze Anzahl von Argumenten zu ihren Gunsten nach[167]).

---

[165]) De sacramento poenitentiae c. 19 (Guilielmi Alverni Opera omnia I 501).

[166]) Ebd. (501 f.)

[167]) Huguccio, De poenitentia dist. 4 (Cod. Vat. lat. 2880 fol. 307; Cod. Bamberg. Can. 41 fol. 414): *Ad hoc dicunt quidam, quod peccata dimissa redeant quoad essentiam et quoad reatum et quoad penam. Et ad hoc videntur facere multe auctoritates, et de ratione videtur hoc probari. Ecce isti dimissa sunt peccata, incidit in simplicem fornicationem. Ille efficitur ingratus beneficii accepti,*

Dieselben decken sich aber im wesentlichen mit denjenigen, die man für ein bloßes Wiederaufleben des Reates ins Feld führen sollte. Allerdings bedürfte es noch einer besonderen Untersuchung darüber, was Huguccio unter seinem *peccatum quoad essentiam* verstand. Da er es aber vom *reatus* und der *poena* unterscheidet, dürfte er damit wohl das gleiche meinen wie noch Wilhelm von Auxerre[168]), also entweder die aktuelle Sünde oder vielleicht noch besser das, was wir heute als *reatus culpae* zu bezeichnen pflegen. Gegen die Verteidiger eines Wiederauflebens der Sünde *quoad essentiam* bemerkt Huguccio, daß sie das Wesen Gottes zu zerstören scheinen und daß ihre Aufstellung unverständlich sei, ja sogar unmöglich zu sein scheine[169]).

5. PETRUS LOMBARDUS UND SEIN ENGSTER KREIS

Wie vielfach in umstrittenen Fragen, enthält sich der Lombarde auch betreff des Wiederauflebens der Sünden wenigstens äußerlich eines Urteils. Er bringt aber — und dies deutet schon seine innere Haltung an — eine Reihe hauptsächlich Gratian entnommener Texte, welche die Wiederkehr der Sünden behaupten, ohne jedoch zu vermerken, welche Interpretation ihnen die gegnerische Seite gibt[170]). Umgekehrt aber gibt er für den gegnerischen Einwand aus Nahum 1, daß Gott nicht zweimal das gleiche Vergehen richte, als mögliche Lösung den Hinweis darauf, daß dies nur der Fall wäre, wenn Gott nach einer vollwertigen Genugtuung und hinreichenden Strafe noch einmal strafen wollte; was aber gerade bei

scilicet remissionis peccati. Ergo gaudere non debet remissione peccati. Ergo peccata iam dimissa redeunt quoad essentiam vel saltem quoad reatum et penam. — Item sicut bona mortificata per culpam reviviscunt per gratiam, ita mala mortificata per gratiam reviviscunt per culpam iteratam et ita redeunt. Ut enim dicit philosophus, amicitia, que munere conglutinatur, eo suspenso dissolvitur. — Hiis rationibus innitentes dicunt quidam peccata dimissa, si homo postea peccat mortaliter, redire etiam quoad essentiam propter ingratitudinem collati beneficii.

[168]) Summa aurea, lib. 4, De peccatis utrum redeant (Paris, M. Durand Gerlier 1509, fol. 277): *Propter hoc dicunt quidam, quod non redeunt secundum essentiam suam, sed redeunt quantum ad reatum, scilicet quantum ad obligationem ad penam eternam pro aliis peccatis. Sunt enim in peccato tria: primum est malus actus, secundum est malus habitus, tertium privatio modi vel speciei vel ordinis in anima. Et illa privatio reddit animam deformem, sicut privatio nasi vel oculi corporalis reddit hominem difformem corporaliter. Et duo dicuntur peccatum propter tertium. Quartum enim est, quod non est peccatum, sed sequela scilicet peccati reatus, qui est obligatio ad penam eternam.*

[169]) A. a. O. (Cod. Vat. lat. 2880 fol. 307; Cod. Bamberg. Can. 41 fol. 414): *Primi essentiam Dei videntur destruere, neque dictum est intelligibile, immo videtur impossibile.*

[170]) Sententiae, 4 dist. 22 c. 1 (Quaracchi 1916, 886 f.).

einem Rückfälligen wegen seines Rückfalles nicht zutreffe[171]). Wir erinnern uns daran, daß diese Lösung von denjenigen gegeben wurde, die eine wahre Genugtuung nur in der bis zum Ende dauernden Genugtuung erblicken wollten. Doch nimmt der Lombarde selber an, daß auch im Fall des Wiederauflebens die Sünde tatsächlich schon getilgt gewesen[172]). Auch ist er bereits im 1. und 2. Kapitel der 14. Distinktion des vierten Buches entschieden der Ansicht entgegengetreten, daß eine Buße, auf die ein Rückfall folgt, keine wahre Buße sei und die Sünde durch sie nicht getilgt werde[173]). Wie sich aber in unserer 22. Distinktion aus den gegen diese erste Ansicht geäußerten Bedenken ergibt, versteht der Lombarde unter der Wiederkehr der Sünden die Wiederanrechnung derselben zur Bestrafung[174]). Er nennt sodann als zweite Meinung noch diejenige, die wegen der Denkschwierigkeit, die eine Wiederbelastung mit und eine Bestrafung von bereits nachgelassenen Sünden birgt, eine solche ablehnt, dafür aber einer Wiederkehr der Sünden insofern das Wort redet, als der Rückfällige wegen des Undankes so schuldig und sündhaft wird, wie er vorher gewesen ist[175]).

Wie ersichtlich, hat der Lombarde durchaus nicht alle Richtungen, die zu seiner Zeit im Kampf standen, erwähnt. Auch in der 14. Distinktion des vierten Buches bringt er lediglich die beiden in der 22. genannten Meinungen[176]). Wenn er nun auch seine Ausführungen mit den vorsichtigen Worten schließt: *Utrique parti quaestionis probati favent doctores; ideoque alicui parti non praeiudicantes studioso lectori iudicium relinquo, addens mihi tutum fore ac saluti propinquum sub mensa dominorum micas edere*[177]), so ist doch, wie

[171]) Ebd. 887.

[172]) Ebd. 887. In Quästionenform findet sich der Text im Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 97.

[173]) A. a. O. 822 ff. — Auch Gandulphus sagt: *‚Nihil valet veniam a malis poscere et mala denuo iterare'. Quod est: sequens culpa vel mala denuo iterata mortificant et inania reddunt paenitentiam et cetera praecedentia bona et meritum valentia* (Sententiae, lib. 4 § 147; J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor, Wien-Breslau 1924, 464). Der gleichen Haltung begegnet man z. B. auch noch in einem wohl dem 13. Jahrhundert angehörigen Traktat des Cod. Paris. Nat. lat. 3237 fol. 96.

[174]) A. a. O. 887.

[175]) A. a. O. 887 f.: *Sed quia absonum videtur, ut peccata dimissa iterum imputentur, placet quibusdam neminem pro peccatis semel dimissis iterum a Deo puniri; sed ideo dicuntur dimissa redire et imputari, quia propter ingratitudinem ita reus et peccator constituitur, ut ante fuerat. Sic enim, quod dimissum fuerat, dicitur exigi, quia remissionis perceptae ingratus ita reus fit ut antea fuerat.* — In Quästionenform findet sich der Text im Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 97.

[176]) A. a. O. 822 ff.

[177]) A. a. O. 888.

die Erfahrung lehrt, damit noch nicht erwiesen, daß er sich nicht innerlich für eine der beiden Meinungen entschieden hätte. Für die Sympathie, die er einer Wiederkehr der Sünden entgegenbrachte, zeugt schon, wie gesagt, die Reihe der Autoritäten, die er zu ihren Gunsten aufführt und unwiderlegt läßt. Jedenfalls macht auch die zweite vom Lombarden genannte Ansicht an eine Wiederkehr nachgelassener Sünden die weitgehendsten Zugeständnisse und deckt sich nicht mehr mit der maßvollen Haltung, welche die Summa Sententiarum, sonst die Vorlage des Lombarden, eingenommen hatte. Wir haben es vielmehr hier mit der Lehre zu tun, die man bereits in den Sententiae Divinitatis[178]) aufgeführt findet und die auch Robert von Melun[179]) vortragen sollte.

Der Lombarde hatte sich nun bereits in seinen Collectanea in epistolas Pauli zu Eph 4,32 ganz eindeutig dahin geäußert:

‚Et donantes invicem' in vos commissa. scilicet, si alter in alterum peccet, condonate, alioquin Deus repetit dimissa. Si enim in his contemptus fuerit, sine dubio revocabit sententiam, per quam misericordiam dederat, sicut in Evangelio de nequam servo legitur, qui in conservum suum impius deprehensus est[180]).

Daß die so ausgesprochene Ansicht auch seiner späteren inneren Überzeugung entsprach, bestätigt eine Bemerkung der Glosse zum vierten Sentenzenbuch des Cod. Bamberg. Patr. 128 (zu 4 dist. 22), die auf den mündlichen Unterricht des Lombarden mit der Bemerkung Bezug nimmt: *Notum tamen est, quod m(agister) in discutione peccata dimissa redire et eis tantam penam, quantam prius, deberi asserebat, licet hic in scribendo nulli parti se dicat preiudicare, in quo sermonem temperavit, non propositum mutavit*[181]). Vielleicht wird dies bestätigt und noch näher bestimmt durch eine Glosse des Cod. Paris. Mazarin. lat. 758 zu 4 dist. 22 des Inhalts: *Magister tamen in disputationibus dicebat peccata redire quantum ad reatum, non quod actiones redirent vel reatus illi singulares, sed reatus consimiles*[182]). Übrigens hat auch schon das Verhalten des Lombarden im ersten Kapitel der 22. Distinktion des vierten Buches einem Glossator der Glosse des Clm 22288 Anlaß zu der Bemerkung gegeben: *‚Utrique parti'. Licet m(agister) neutri parti hic* (am Schluß des Kapitels) *suum prebeat assensum, in disputatione tamen datur, quod redeant peccata dimissa. Et hoc ex verbis premissis haberi potest, ut ‚dici'. Dicit: ‚Sed ad hoc potest dici', quasi solvens ea, que ad illam opinionem obici possunt. ‚Sub mensa dominorum micas edere': Mensa est Sacra Scriptura; domini huius mense sunt apostoli et alii auctores*

[178]) B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis, 149* f.
[179]) Man vgl. oben S. 525.
[180]) PL 192,208.
[181]) Fol. 17v.
[182]) Fol. 166v.

sacre pagine. Mice sunt auctoritates. Impius est ergo sensus: Tutius est illi opinioni favere, quam videtur auctoritas sanctorum fovere[183]).

Unter den Autoren der nächsten Schule des Lombarden bezeichnet Bandinus[184]) die beiden vom Magister erwähnten Meinungen als mit dem Glauben vereinbar *(salve fide tenere potest)*, gibt aber der zweiten in seiner Darstellung insofern ein anderes Gewand, als er sagt, es würden an Stelle der nachgelassenen Sünden so viele *ingratitudines* vorhanden sein, als eben Sünden getilgt worden. Dies unter Bezugnahme auf die bereits beim Lombarden stehende Augustinussentenz aus Super psalmum 102 n. 3 u. 4[185]). Die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Mazar. lat. 984[186]) kommt über ein Exzerpt aus dem Lombarden, das immerhin ein hinreichendes Bild vom ersten Kapitel der 22. Distinktion gibt, nicht hinaus. Die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747 beschränkt sich ebenfalls im wesentlichen auf eine kurze Wiedergabe der Lombardischen Darstellung. Doch scheint sie eher der zweiten Ansicht zuzuneigen, da sie es in einem Zusatz für begründet erklärt, daß der Rückfällige für seinen Undank härter bestraft werde[187]).

Die Pseudo-Poitiers-Glosse beschränkt sich in der Hauptsache auf eine bloße Exegese des Textes. Immerhin aber schränkt sie die zweite Ansicht, oder besser die Schwere der durch den Undank verursachten Schuld etwas ein. Sie bemerkt nämlich: *Aliorum ponit opinionem dicentium nimis esse crudele et iniustum, si peccata olim dimissa redirent et iterum inputentur ad penam; set ideo dicuntur redire, quia cum semper esse gratus Deo pro remissione peccatorum sibi collata (deberet), per mortale incurrit ingratitudinem, pro qua ita reus constituitur, acsi peccata redirent, licet non tantum efficietur reus*[188]). Eine Lehre, die dann bald Petrus von Poitiers[189]) referiert und die dem Petrus von Capua[190]) nicht unbekannt blieb. Auch weist die Glosse bereits auf die Ansicht hin, nach der mit Rücksicht auf die Augustinussentenz *Redire dimissa peccata, ubi fraterna caritas non est*[191]), die nachgelassenen Sünden lediglich

[183]) Fol. 107.

[184]) Sententiae, lib. 4 c. 21 (PL 192,1102); Oxford, Bibliotheca Bodleiana, Cod. Laud. Misc. 477 fol. 68v.

[185]) PL 37,1317 f.

[186]) Fol. 104v.

[187]) Lib. 4 c. 182 (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 83v).

[188]) Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 107v.

[189]) Sententiae, lib. 3 c. 12 (PL 211,1070).

[190]) Summe (Clm 14508 fol. 37v).

[191]) De baptismo contra Donatistas, lib. 1 c. 12 n. 20 (PL 43,120). — Petrus Lombardus, Sententiae 4 dist. 22 c. 1 (Quaracchi 887).

wegen Bruderhasses wiederaufleben[192]). Wir werden darauf noch zu sprechen kommen.

Die späte Sentenzenglosse des Cod. lat. 1539 der Bibliothèque Royale de Belgique in Brüssel begnügt sich damit, in einem Schema die verschiedensten Sentenzen, darunter auch die *omnia propter singula redeunt* aufzuführen[193]), für die sie, soweit es die Rückkehr der Strafen angeht, auch einzutreten scheint[194]).

Udo fügt in seiner Summe den Ausführungen des Lombarden manche Erweiterung hinzu. So weist er vor allem für die Rückkehr der Sünden auf ein Vernunftargument hin des Inhalts: Bloß die Gnade der Tugend bedeutet eine Austreibung der Sünde und ein Hindernis für dieselbe. Wer aber eine Todsünde begeht, verliert alle Gnade und Tugend und beraubt sich so jeden Hindernisses gegen die Sünde. Und damit kehrt auch jegliche Sünde, die nachgelassen war, zurück[195]). Doch bedient er sich auch selber der Schlußworte des ersten Kapitels von 4 dist. 22, mit denen der Lombarde eine Entscheidung ablehnt[196]). Sogar Gaufrid von Poitiers sollte es noch nicht wagen, sich herzhaft für eine Ansicht zu entscheiden[197]).

---

[192]) Cod. Paris Nat. lat. 14423 fol. 107ᵛ: *Item Augustinus ‚redire peccata dimissa, ubi superna* [statt *fraterna*] *caritas non est' etc., id est ubi est supernum* [statt *fraternum*] *odium. Huic auctoritati quidam adherentes non redire peccata dimissa nisi propter fraternum odium (!)*

[193]) Fol. 206. [194]) Fol. 201.

[195]) Summe (Cod. Vat. Palat. lat. 328 fol. 66). Petrus Cantor lehnt diese Möglichkeit ab. Man vgl. seine Summe (Stiftsbibliothek Reun, Cod. lat. 61 fol. 184ᵛ): *Illud etiam dubium, an ita dicatur aliquis incurrere reatum precedentium merito illius novi peccati, in quod incidit, sicut dicitur aliquis merito unius peccati incidere in aliud iuxta illud, quod solet dici: Iustum est, ut, qui in sordibus est, sordescat adhuc. Hoc enim dicitur sub hac figura, id est iustum est, ut merito unius peccati subtrahatur gratia, qua substracta ruat in aliud peccatum. Numquid ita dicitur: merito huius peccati redeunt priora, id est subtrahitur gratia Dei indulgentia data, qua subtracta imputantur priora ad reatum et similiter ad penam? Hoc enim videtur durum dicere, quod supra tetigimus, quod hoc peccato meretur supplicia debita prioribus peccatis.* — Ebenso an der zweiten Stelle seiner Summe, wo er vom *reditus* spricht. Man vgl. Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 191: *Sed obiicitur: Istud novum peccatum est causa omnium peccatorum redeuntium. Ergo est causa omnium penarum debitarum illis peccatis. Non sequitur. Figurata enim est locutio. Concedimus, quod fornicatio est causa adulterii, quando aliquis merito fornicationis incidit in adulterium, id est hec fornicatio est causa subtractionis gratie, ad quam subtractionem sequitur lapsus in adulterium.*

[196]) Summe (Cod. Palat. lat. 328 fol. 66ᵛ).

[197]) Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220 fol. 121ᵛ).

II. DIE NACHLOMBARDISCHE ZEIT

1. DIE THEORIE DER SONDERFÄLLE

Das ständige Hin und Her der Meinungen, das Schwanken und die Unsicherheit einzelner Autoren und nicht zuletzt das Anschwellen des Beweisapparates lehren deutlich, wie man sich trotz aller Bemühungen nicht zu einer alle überzeugenden Lösung durchzuringen vermochte. Was aber allen in hohem Grad gemeinsam ist und bei allen wiederkehrt, ist das positive Beweismaterial, das allem Anschein nach in seiner unbeugsamen Härte trotz aller Interpretationsversuche seinen Eindruck auf die Geister nicht verfehlte. Dazu kam, daß gerade die Mehrzahl der gewichtigsten *auctoritates* sich für eine Wiederkehr der Sünden aussprach. Es ist darum nicht verwunderlich, daß manche Autoren dem Dilemma zu entkommen hofften, wenn sie wohl im allgemeinen ein Wiederaufleben der Sünden ablehnten, ein solches aber in bestimmten Einzelfällen, die eben in den gewichtigsten *auctoritates* genannt waren, zugaben. Eine solche Erwägung gesteht denn auch ausdrücklich die Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazarin. 758 zu, wenn sie nach Aufzählung einer Reihe von Sonderfällen, in denen eine Rückkehr der Sünden stattfinden soll, bemerkt: *De his enim specialiter locuntur auctoritates*[1]).

Bereits die Pseudo-Poitiers-Glosse berichtet von einer Ansicht, nach der mit Rücksicht auf das Augustinische *redire dimissa peccata, ubi fraterna caritas non est* die nachgelassenen Sünden lediglich durch den Bruderhaß wieder zum Aufleben gelangen[2]). Von einer Beschränkung des Wiederauflebens auf das *odium fraternum* und die *apostasia* erzählt die Glosse des Cod. Bamberg. Patr. 128 auf Blatt 17[3]) und sie berichtet schon früher auf Blatt 4^{v}:

Abbas vero Clarevallensis dicit, quod illa non redeunt, sed dicuntur redire propter apostasiam (Ms hat: *ypostasiam*) *et san[at] nod[um], non quia illa re-*

[1]) Fol. 166^{v}.

[2]) Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 107^{v}. Auf diese Ansicht verweist auch Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 319^{v}), sowie Stephan Langton in seinen Quästionen (Chartres, Cod. lat. 430 fol. 87^{v} und Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 210).

[3]) Dagegen wendet sich ganz entschieden Petrus Cantor mit der Begründung: *Cum enim alia peccata paria aut maiora sint hiis* [182^{v}] *duobus, non videmus, quare non ita in aliis commissis sicut in istis redeant ante dimissa* (Summa de sacramentis et anime consiliis — Rein, Stiftsbibliothek, Cod. lat. 61 fol. 182 f.). Ebenso Robert Courson: *Ecce aliquod peccatum equipollens fraterno odio et in culpa et in pena. Tu dicis, quod pro fraterno odio omnia dimissa redeunt. Eadem ratione redeunt omnia peccata per eius equipollens et sic pro quocumque alio redeunt* (Summa, Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 247 fol. 29^{v}). Wir werden sehen, daß Argumente dieser Art auch bei Wilhelm von Auxerre und Odo Rigaldi wiederkehren.

deant, sed quia tantum punitur ex ingratitudine collationis gratie, quantum puniretur, si etiam omnia (?) actualiter redeunt.

Die Summe des Omnebene spricht von solchen, die ein Wiederaufleben der Sünde nur für den Fall annehmen, daß jemand in gleiche oder ähnliche Sünden zurückfällt[4]). Petrus von Capua[5]), Liebhard von Prüfening[6]) und z. B. auch noch die Quästionen des Cod. British Museum Harley. 658 erwähnen Gruppen, die lediglich den Bruderhaß, oder lediglich die Reue über die Reue als die Fälle bezeichnen, in denen ein Wiederaufleben der Sünden in Betracht käme.

Es wird nun vor allem Gilbert de la Porrée für die Ansicht namhaft gemacht, nach der die Sünden nur bei Bruderhaß und Apostasie zurückkehren[7]). Allerdings konnten wir in seinen Werken keine Stelle finden, die eine solche Zuweisung rechtfertigte. Doch stimmt gerade die weitere Porretanerschule für eine Rückkehr bloß unter bestimmten Umständen. So zählt Radulphus Ardens in seinem *Speculum universale* vier Sonderfälle auf, *propter que peccata dicuntur redire:* 1. *si non dimittimus in nos peccantibus,* 2. *quando post actam penitentiam de criminali in idem vel in aliud decidimus;* 3. *quando in recordatione peccati per penitentiam expiati delectamur;* 4. *quando iniunctam pro peccato penitentiam per contemptum non exequimur*[8]). Der zweite Fall öffnet einer allgemeinen

[4]) München, Staatsbibliothek, Cod. Sim. 168 fol. 57. — Auch Liebhard von Prüfening erwähnt dies (Clm 13107 fol. 227): *secundum alios redeunt peccata eiusdem generis tantum, cuius est, quod postea commisit.* — Ebenso Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 319ᵛ).

[5]) Summe (Clm 14508 fol. 37ᵛ).

[6]) Clm 13107 fol. 227.

[7]) Man vgl. die Sentenzenglosse des Cod. lat. 1539 der Bibliothèque Royale de Belgique in Brüssel fol. 206: *Secundum quosdam nullum redit nisi propter fraternum odium vel apostasiam: Gil[bertus] Por[retanus].*

[8]) Cod. Vat. lat. 1175 fol. 139. Die den Porretanern nahestehende Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazarin. lat. 758 zählt (fol. 166ᵛ), ohne selber Stellung zu nehmen, auf: *Quidam dicunt, quod tantum per fraternum odium, per apostasiam et per penitentiam penitentie, quia scilicet penitet se alicuius penituisse, similiter, si quis conteritur et antequam confiteatur redit ad peccata dimissa vel alia, similiter si quis iniunctam sibi penitentiam imperfectam relinquit, redeunt peccata dimissa. De his enim specialiter locuntur auctoritates. Quidam dicunt, quod tantum per tertiam causam redeunt.* — Eine Glosse aus den *Notule super IIII librum sententiarum* des Cod. Vat. Reg. lat. 411 berichtet die fünf Fälle: *Quidam dicunt, quod sic (= redeunt) et in quinque casibus: fraterno odio, ut de servo nequam; per apostasiam, ut de Iuda; et pro eo, quod aliquis non vult confiteri post contritionem vel satisfacere post confessionem; et quando aliquis agit penitentiam penitentie; vel propter heresim* (fol. 78). — Eine zweite Glosse der gleichen Notule weist bloß auf vier Fälle hin: *pro fraterno odio, pro penitentia penitentie, pro contemptu satisfaciendi et pro heresi* (fol. 78).

Wiederkehr der Sünden bereits völlig die Tore, so daß es nicht verwunderlich ist, wenn Radulph sich auch ausdrücklich zu einer solchen bekennt[9]). Umgekehrt erklärt Alanus von Lille die Annahme einer allgemeinen Wiederkehr der Sünden — er findet sie allerdings bloß in dem im Rückfall zum Ausdruck kommenden Undank begründet[10]) — für gefährlich, weil so die Trostlosigkeit der menschlichen Natur zu groß würde. Er steht aber für einen Einzelfall ein, in welchem die Sünde dem Reat nach wiederauflebt, nämlich wenn einen seine Buße reut, und erwähnt dann noch, allerdings ohne dabei selber Stellung zu nehmen, den Rückfall in eine ähnliche Sünde und den Bruderhaß[11]). Dementsprechend hält er es denn auch in seinem *Liber poenitentialis* für sicherer, beim ständigen Rückfall in die gleiche Sünde die früheren Sünden wieder zu beichten, da hier der von vielen *auctoritates* für ein Wiederaufleben derselben als entscheidend genannte *contemptus* vorzuliegen scheine[12]).

Simon von Tournai rückt im Wortlaut teilweise sehr nahe an Alanus heran. Er will nichts davon wissen, daß jede Sünde oder jeder Reat zurückkehre, so sehr dies auch von einigen behauptet würde. Dies deshalb, weil die Trostlosigkeit unserer Schwäche zu groß würde, wollte man bei jedem Rückfall in eine in alle zurückstürzen. Ein Wiederaufleben glaubt er nur für den Fall des Undankes annehmen zu können. Aber als undankbar für die Nachlassung will er nicht jeden Rückfälligen bezeichnen, sondern bloß denjenigen, den es reut bereut zu haben, oder der sich nicht darum kümmert, daß ihm nachgelassen wurde[13]).

Es soll aber nicht verschwiegen werden, daß die ebenfalls zur weiteren Porretanerschule gehörige vierte Quästionensammlung des

[9]) Homiliae in epistolas et evangelia dominicalia, Pars 2 Homilia 47 (Dominica XXII post Trinitatem [PL 155,2110]).

[10]) Man vgl. diese Ansicht auch bei Innozenz III., Comment. in VII psalmos poenitentiales, Psalm. 2 (PL 217,1036): *Cave igitur poenitens iterare peccatum, ne propter ingratitudinis vitium requiratur a te debitum iam dimissum.*

[11]) Theologicae Regulae, Regula 81 (PL 210,662 f.).

[12]) PL 210,303.

[13]) Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 59 und Cod. Paris. Ars. Lat. 519 fol. 61): *Reddimus: Quamquam sint, qui dicant omne peccatum redire vel reatum de omni, cum qui* (!) *relabitur in unum, tamen dico iam nimiam fore desolationem infirmitatis nostre, si, quotiens quis relabitur in unum, et in omne; quod solius ingratitudinis causa credendum est fieri. Sed ingratum remissionis non dicimus omnem, qui in aliquo relabitur, sed qui penitet penituisse vel non curat sibi remissum fuisse. Et hoc est, quod ait Augustinus penitentiam finiri et de venia nichil relinqui, et in eo casu exegit Dominus usque ad ultimum quadrantem a servo nequam.*

Cod. British Museum Royal 9 E XII einem Wiederaufleben der Sünden bei jeder schweren Rückfallsünde das Wort redet[14]).

Einen weiteren Autor dieser Gruppe vorsichtiger Einschränkungen sollen wir in Präpositinus kennen lernen. Er sagt ausdrücklich, daß im allgemeinen das Nichtwiederaufleben der Sünden der Wahrheit zu entsprechen scheine, daß es aber doch Fälle gebe, in denen die Sünden wiederkehrten, wie den Bruderhaß (man vgl. das Beispiel des unbarmherzigen Knechts), die Apostasie, die Unterlassung der Beichte oder der Genugtuung nach der *contritio*[15]), oder auch die Reue über die Buße. Die *auctoritates*, die ein Wiederaufleben der Sünden abstritten, gälten für den Bereich des Allgemeinen, diejenigen, die es zugäben, für diese Einzelfälle[16]). Durch eine Mitteilung Gaufrids von Poitiers, der selber glaubt, daß man sich entweder für die Rückkehr aller oder gar keiner Sünde

[14]) Fol. 237v.

[15]) Dies nennt als Fälle des poenitet poenituisse Alanus von Lille in den Theologicae Regulae, Reg. 81 (PL 211,662).

[16]) Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 31). Wilhelm von Auvergne sagt, nachdem er drei Spezialfälle *(odium fraternum, apostasia, penitentia penitentie)* aufgezählt hat, in denen die Sündenstrafe zurückkehren soll, von dieser Ansicht: *Et quia testimoniis scripturae et sanctorum aut cogentibus et validis responsionibus urgentur ad ita sentiendum in his casibus, idcirco ita sentiunt, in aliis omnino negantes redire peccata, sicut exposuimus* (De sacramento poenitentiae c. 19 [Guilielmi Alverni Opera Omnia I, Parisiis 1674, 501]). — Mit seiner Lehre wird Präpositinus von dem mit *Conpilatio presens materiam habet confessionem* beginnenden Werk des Cod. Erlangen. lat. 233 fol. 2 zitiert. Seine ganze Stellungnahme erscheint wörtlich, aber ohne Namensangabe in den *Notule super IIII librum Sententiarum* des Cod. Vat. Reg. lat. 411 fol. 79; sie wird erwähnt von der anonymen Summe des Cod. Vat. lat. 10754 fol. 42v und in den späteren Quästionen des Cod. lat. 434 I (fol. 92v) der Bibliothek von Douai. Auch Hugo a S. Charo beschreibt eingehend die Lehre des Präpositinus und bringt bei dieser Gelegenheit anscheinend als erster unter den Scholastikern den Vers:

Fratres odit, apostata fit spernitque fateri,
Penituisse piget, pristina culpa redit

(Sentenzenkommentar, Zu 4 dist. 22 — Cod. Vat. lat. 1098 fol. 168). Ebenso die zu seinem Bereich gehörigen Quästionen des Cod. Bamberg. Patr. 98 fol. 96; die Sentenzenabbreviation *Filia magistri* (Cod. Paris. Nat. lat. 16412 fol. 98v); die späteren anonymen Quästiones Quodlibetales des Cod. Par. Ars. 530 fol. 167v. Die Summe des Johannes von Treviso (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 67) bemerkt: *Tertii quasi media via incedentes dicunt redire quantum ad essentiam tantum in quatuor casibus... et pro contemptu confitendi et satisfaciendi dimissa in contrictione sub conditione repetendi, non essendi, ut dicebat Prepositinus.* — Man vgl. ferner noch Odo Rigaldi im Sentenzenkommentar (In 4 dist. 22, Cod. Brüssel. lat. 1542 fol. 215v), die anonymen Quästionen des Cod. Vat. lat. 782 fol. 124 oder auch Bonaventura im Sentenzenkommentar (Zu 4 dist. 22 art. 1 q. 1 [Quaracchi 1889, 575]).

entscheiden müsse[17]), erfahren wir von einem Bericht der Anhänger des Präpositinus über einen Ausspruch desselben, nach welchem er in jeder Beziehung eine Rückkehr der Sünden abgelehnt hätte, hätte er eine solche nicht in diesen Einzelfällen geschrieben gefunden[18]).

Trotz der Autorität des Präpositinus sollte sich diese Ansicht nicht halten. Bereits Stephan Langton nimmt ein von Petrus Cantor und Robert Courson verwendetes Argument auf und bemerkt, daß kein Grund bestehe, weshalb gerade beim Bruderhaß die Sünden zurückkehrten und nicht beim Ehebruch, wo dieser doch eine ebenso schwere Sünde sei. Er glaubt darum mit Recht sagen zu können: *Set Dominus more suo in detestationem fraterni odii potius innuit, quod per fraternum odium redeant quam per aliud peccatum. Sepe enim, quando vult aliquod peccatum detestari, in detestationem dicit quiddam, quod de omnibus aliis possit dici...*[19]). Wilhelm von Auxerre, der vier Fälle, in denen man eine Wiederkehr der Sünden annehme *(fraternum odium, apostasia, contemptus confitendi et satisfaciendi, quando aliquis penitet de eo, quod penituit et egit penitentiam)*[20]) aufzählt, erklärt sich dagegen, weil es doch noch größere Sünden gebe als den Bruderhaß, z. B. den Mord und die Sünde wider den Hl. Geist, für die eine Sündenrückkehr nicht postuliert würde[21]). Gegen Argumente dieser Art wehrt sich aber Wilhelm von Auvergne. Er beruft sich darauf, daß nach einem gerechten Gesetz man in dem gestraft werde, worin man gefehlt, und durch das gepeinigt werde, durch was man gesündigt habe. So schulden wir denn dem andern am mei-

[17]) Summe (Cod. Brug. lat. 220 fol. 121v): *Aut dicam, quod pro omnibus redeunt, sicut superius respondi, aut dicam, quod pro nullis, exponendo auctoritates, prout potero exponere.*

[18]) Summe (Cod. Brug. lat. 220 fol. 121v): *Dicunt sequaces eius, quod ipse dicebat, quod, si non invenisset scriptum de istis, non diceret de istis nec de aliis.*

[19]) Quästionen (Chartres, Cod. lat. 430 fol. 87v; Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 210). — Betreff des Petrus Cantor und des Robert Courson vgl. man Anm. 3.

[20]) Summa aurea, lib. 4 (Paris, M. Durand, Gerlier 1500, fol. 277).

[21]) Ebd. fol. 277. — Man vgl. auch Johannes von Treviso, Summe (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 67); Herbert von Auxerre, Summe (Cod. Vat. lat. 2674 fol. 117v). Hugo a. S. Charo sagt: *Preterea, cum multa alia peccata sint maiora hiis quatuor, quare non redeunt peccata per illa, sicut per ista quatuor? Nec videtur posse assignari ratio* (Zu 4 dist. 22 — Cod. Vat. lat. 1098 fol. 168). Die Quästionen des Cod. Bamberg. Patr. 98 fol. 96 lehnen sich hier enger an Wilhelm von Auxerre an, wenn sie schreiben: *Hec opositio similiter reprobatur, quia ista minora sunt quam peccatum in Spiritum Sanctum, pro quo non dicatur redire.* — Man vgl. den Einwand auch bei Guerricus de S. Quintino (Sentenzenkommentar, Cod. Vat. lat. 691 fol. 47).

sten das Gute, das wir selber empfangen haben. Dies gilt schon in der Natur, und mehr noch von den Gnadengaben im Leib der Kirche. Wie im menschlichen Körper, der das Abbild der Kirche ist, kein Glied sich sich selber oder sein Amt zueignen kann, sondern dem ganzen Körper und den einzelnen Gliedern dient, so ist es auch bei den Gliedern der Kirche nach geistlichem Gesetz notwendig, daß keines sich die Gnadengaben zueigne und zuteile, sondern es muß dieselben anderen mitteilen. Darum macht man sich gegenüber den andern des Diebstahls schuldig und verliert mit Recht die Verdienste, die man sich ungerechterweise zueignen und für sich behalten möchte. Somit verschließt, wer den andern Barmherzigkeit zu erweisen sich weigert, sich selber die Quelle der Barmherzigkeit. Wer zu welcher Stunde und wann immer seinem Bruder, der gegen ihn gesündigt hat, nicht verzeiht, wird auch von Gott keine Vergebung erlangen. Dies geschieht also nicht wegen der bloßen Größe einer Sünde, sondern wegen der besonderen Art der Sünde, die den Sünder zum Feinde Gottes macht; denn der Feind irgend eines Menschen ist der Feind Gottes, den er ja in seinen Menschen bekämpft — die Könige und Fürsten werden eben in ihren Untertanen getroffen. Es darf aber nicht wundernehmen, wenn derjenige, der sich zum Feind Gottes macht, sich, so sehr er ihm auch versöhnt war, dessen Zorn zuzieht[22]). Wegen des bei Lukas 6 ausgesprochenen Gesetzes: mit welchem Maß ihr messet, wird auch euch gemessen werden, wird der Zorn Gottes in diesem Fall sich nicht auf die zuletzt begangene Sünde beschränken, sondern es wird, weil wir nicht das, was wir hätten nachlassen sollen, erlassen haben, auch von uns die bereits nachgelassene Schuld gefordert[23]).

Von hier aus sollte Wilhelm dann dazu übergehen, daß er auch auf eine Rückkehr der erlassenen Sünden wegen des Undankes gegenüber der erlangten Verzeihung drängte, da es ja eine gerechte Strafe sei, daß die Wohltat, für die kein genügender Dank abgestattet wird, einem wieder völlig entzogen werde[24]). Diesen Undank erblickte er aber in jeder Sünde[25]).

Doch sollte hier Wilhelm von Auvergne nicht mehr durchdringen. Denn auch die Franziskanerschule zeigte sich nicht harthörig gegenüber der Argumentation, die Wilhelm von Auxerre gegen ein Wiederaufleben in besonderen Fällen ins Feld führte[26]). So vor

---

[22]) De Sacramento poenitentiae c. 19 (Guilielmi Alverni Opera Omnia. I, Parisiis 1674, 502).

[23]) Ebd. [24]) Ebd. [25]) Ebd.

[26]) Odo Rigaldi, Sentenzenkommentar, In 4 dist. 22 (Cod. Brüssel. lat. 1542 fol. 215v): *Contra secundam opinionem obiicitur, quia cum peccatum in Spiritum*

allem Odo Rigaldi, mochte er auch die Bemerkung nicht unterdrücken, daß von einer Rückkehr der Sünden in den bekannten vier Fällen gesprochen werde, weil in diesen der Undank, um dessentwillen sie wieder aufleben, kräftiger in die Erscheinung trete[27]).

2. DIE REATSHYPOTHESE

Der Lombarde hat darauf hingewiesen, daß man sich keine rechte Vorstellung davon zu machen verstand, wie denn eigentlich ein Wiedererwachen einer bereits nachgelassenen Sünde möglich sei. Wir lesen nun in der anonymen Glosse zum vierten Sentenzenbuch des Cod. Bamberg. Patr. 128 zu 4 dist. 22 vor allem das Geständnis, daß man ganz gut das Nichtwiederaufleben der Sünde halten könnte, wenn nur dafür mehr *auctoritates* namhaft gemacht werden könnten. Da dem aber nicht so sei, sondern die Mehrzahl der *auctoritates* offenkundig sich für das Wiederaufleben ausspreche, bestünde kein Anlaß, sich darauf zu beschränken, daß man lediglich wegen des Undankes gleich schuldig würde, wie man gewesen. Denn, was würden wir damit gewinnen, daß wir zwar eine Rückkehr der Sünden abstritten, dafür aber für die nachgelassenen Sünden eine Strafe annehmen wollten, allerdings bloß wegen des Undankes, die aber so schwer wäre, wie die ursprünglich geschuldete[28])?

Diese gleiche Glosse gibt nun auch darüber Aufschluß, wie sie sich dieses Wiederaufleben vorstellt: Die Rückfallsünde macht einen nicht der bereits vergebenen Sünden schuldig; sie verpflichtet einen auch nicht zur Strafe für dieselben, sondern bloß zu der ihr selber entsprechenden Strafe; aber Gott ruft bei Gelegenheit dieser Sünde alles Vergangene zurück, das den Sünder so verhaftet, als ob es niemals nachgelassen gewesen wäre. Die Rückfallsünde ist also nicht die Wirkursache dafür, daß alle Sünden zurückgerufen werden und wie vorher oder noch mehr einen schuldig machen, sondern sie ist bloß die Gelegenheit dafür; so wie wir auch sagen,

---

sit maximum, quod non potest remitti nec in seculo hoc nec in futuro, quod per ipsum magis debeant redire peccata quam propter illa quatuor. — Bonaventura führt gegen Präpositinus ein Argument auf, das jegliches Wiederaufleben der Sündenschuld ablehnt (Zu 4 dist. 22 a. 1 q. 1 [Quaracchi 1889, 575]).

[27]) In 4 dist. 22 (Cod. Brüssel. lat. 1542 fol. 215^{v})

[28]) Fol. 17^{v}: *‚Sed, quia absonum est, post propter ingratitudinem.‘ Si adversam partem tenentes plures contra nos haberentur auctoritates, quibus peccata redire improbarent, quam nos, satis eorum via posset teneri. Sed quia nos plures illis et manifestas habemus auctoritates, non est ratio, quare eis confidentes pro ingratitudine tantum adeo reos aliquos confirmamus sicut fuerunt. Quid enim in hoc lucraremur, quod non peccata redire et pro dimissis homines puniri diceremus et tamen pro ingratitudine tantum quantum prius gravari.*

daß das heilige und gerechte Gesetz die Gelegenheit, nicht die Ursache mancher schweren Verfehlung war, und wie auch derjenige, der dem Dieb seine Güter zeigt, nicht die Ursache des Diebstahls ist, wenn dieser zurückkehrt und das Gezeigte stiehlt[29]).

Diese Hypothese macht sich Petrus von Poitiers zu eigen, der übrigens mit Rücksicht auf Gregorius, Dialogorum lib. 4 c. 60 und die klassische Rabanusstelle einem Wiederaufleben wegen nicht vollendeter Genugtuung zuneigt[30]), und erläutert sie durch das Beispiel: Einer, der schwacher Konstitution ist, wird durch eine leichte Krankheit mehr belastet als ein Robuster durch eine schwere. Daraus darf man aber nicht schließen, daß die Krankheit des Schwachen schwerer ist als diejenige des Robusten; denn die schwerere Belastung ergibt sich nicht aus der Krankheit, sondern aus der Gebrechlichkeit der Konstitution[31]). Zur weiteren Erklärung

[29]) Fol. 11: *‚peccata dimissa redeunt', ita ut reus quis de cunctis preteritis teneatur. Secundum hoc opponitur: pro uno criminali peccato omnia dimissa redierunt. Tunc istud gravius est quolibet preterito et etiam gravius quam omnia preterita, quia ex sua speciali pena debetur et pro eo alia omnia redeunt et ipsum reum obligant tantis penis, quantis obligarent, si nunquam dimissa fuissent. Ad hoc dicendum, quia hoc peccatum, quod post penam incurrimus, non facit nos reos omnium preteritorum nec penis eorum obligat, sed sue proprie pene, et tamen dicimus, quia Deus occasione istius omnia preterita revocavit, que ita faciunt reum peccantem, acsi nunquam dimissa fuissent. Numquid istud fit efficiens causa, quare omnia preterita revocantur et sicut prius vel forte magis hunc reum faciunt? Sed occasio; sicut dicimus, quod lex sancta et iusta gravius delinquendi quandoque fuit occasio, non causa, sicut iste, qui furi ostendit bona sua, non causa est furti illius, quod redit et hostensa furatur.*

[30]) Sententiae, lib. 3 c. 12 (PL 211,1070).

[31]) Ebd. (PL 211,1067). Wörtlich bei Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 319v). Man findet den gleichen Gedanken auch in den zu des Odo von Ourscamp Bereich gehörigen Quästionen des Cod. Paris. Mazar. lat. 1708 (fol. 250v). Ebenso bei Petrus Cantor in der Summa de sacramentis et animae consiliis (Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 36), bei Robert Courson (Summe, Cod. Brug. lat. 247 fol. 29v), bei Petrus von Capua (Summe, Clm 14508 fol. 38), in den zu Langtons Bereich gehörigen zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 (fol. 73v), in der anonymen Summe des Cod. Vat. lat. 10754 (fol. 43). — In den zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörigen Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 87v liest man: *Inducebat [magister] ad hoc ostendendum simile de morbo corporali, quia ad aliquid ostendendum de morbis animarum solent inducere etiam sancti simile de morbis corporum. Aliquis patitur <de> dolorem lateris; curat eum medicus et prohibet, ne amplius comedat carnem bovinam. Contigit, quod ille et alius comedunt carnes bovinas pari edacitate sive gulositate. Ergo pariter nocent eis. Non est verum. Quare? Quia in altero est, quare plus noceat ei. Alterum quoque similiter inducebat ad hoc idem: Aliqui duo sunt, alter ponderosior et corpulentior, alter gracilis. De pari loco ruunt. Ergo pariter leduntur. Non est verum.* — Diese Lehre wird mit *Alii dicunt* zitiert von Pe-

unterscheidet unser Kanzler zwei Zustände der Sünde, den Akt und den Reat, eine Unterscheidung, die sich im groben mit unserer heutigen zwischen aktueller und habitueller Sünde deckt. Die vergangenen Sünden leben bloß dem Reat nach wieder auf[32]). Dieser Reat — um auf seine Begriffsbestimmung bei Petrus von Poitiers hinzuweisen — besteht im Menschen, solange sein Geist durch eine Sünde beschwert und umnebelt ist, bis er dafür büßt und sie bereut[33]). Die Rückfallsünde stellt nicht die Ursache, sondern bloß die *occasio* für die Wiederbelastung mit den früheren Sünden dar[34]).

Von diesem Wiederaufleben der Sünde nicht dem Akt und dem Willen, sondern dem Reat nach berichtet auch Udo und er weist zur Illustration auf die Taufe des *fictus* hin, die nach Bereuung der *fictio* wiederauflebt[35]). Von *causa* oder *occasio* spricht er allerdings nicht.

---

trus von Poitiers (Sententiae, lib. 3 c. 12 [PL 211,1069]). Auch Magister Martinus bringt sie (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 319v).

[32]) Sententiae, lib. 3 c. 12 (PL 211,1067 A). Beinahe wörtlich findet sich die Stelle bei Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 319v). Auf die gleiche Grundlage scheint übrigens ein Argument zurückzugehen, das von Gaufried von Poitiers abgelehnt wird und darauf basiert, daß alle Sünde aus einem *contemptus* stamme (Summe, Cod. Brug. lat. 220 fol. 121).

[33]) Sententiae lib. 2 c. 14 (PL 211,991): *Ad hoc dicendum, quod peccatum dicitur in aliquo esse duobus modis, scilicet reatu et actu. Peccatum in aliquo est actu, dum ab eo perpetratur; in aliquo dicitur esse reatu, quamdiu mens eius et conscientia maculata et obnubilata illo peccato, usque dum de illo peccato poeniteat et conteratur.* — Ich habe eine umfangreiche Arbeit über das *peccatum habituale* im Manuskript fertig liegen, in welchem die fortschreitende Erkenntnis dieses Begriffes erörtert wird.

[34]) Sententiae, lib. 3 c. 12 (PL 211,1067): *Ad quod dicimus, quod istud „pro" non notat causam sed occasionem, quia fornicatio non est causa, quare iste sit reus quatuor mortalium peccatorum, sed tantum est occasio.* — Wörtlich findet sich die Stelle bei Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 319v). Ob Martinus selber die Rückkehr der Sünden hält, wird aus seinen Ausführungen nicht klar. Jedenfalls bringt er am Schluß seiner Ausführungen (fol. 320) viele Argumente zu ihren Gunsten. — Ob der Magister einer Quästion des Cod. Paris. Nat. lat. 18108, von dem es heißt: *quod peccata redeant ipso reatu asserebat magister* (fol. 87v), identisch ist mit Petrus von Poitiers, soll in einer weiteren Untersuchung festgestellt werden. — Eine weitere Quästion auf Blatt 107 des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 tritt kurz für den *reditus* ein unter Hinweis darauf, daß diese Frage anderswo vollständig behandelt sei. Ob die auf fol. 87v auftretende die damit gemeinte Quästion sei, läßt sich beim Charakter dieser Sammlungen nicht leicht feststellen.

[35]) Summe (Cod. Vat. Palat. lat. 328 fol. 66v): *Sed dicimus: etsi [non] redeat actu vel voluntate, redit tamen reatu, sicut in his, qui sunt in inferno, multa sunt peccata reatu, que ipsi non habent actu vel voluntate. In eo quoque, qui ficte ad baptisma accessit, quodammodo baptisma rediit, cum de fictione penituit.*

Entschieden für die Wiederkehr des Reats (= Schuld und Strafe) erklärt sich auch Petrus Cantor, der zum Beweis auf die Parabel vom unbarmherzigen Knecht, aber auch auf den Gebrauch des Zivilrechtes hinweist, nach welchem ein freigegebener Sklave wegen einer Beleidigung seines Herrn oder wegen Undanks in jeder Beziehung in die frühere Sklaverei zurückgeworfen wird[36]). Dabei

— Einen ähnlichen Gedankengang bringt auch Langton in seinen Quästionen (Chartres, Cod. lat. 430 fol. 87ᵛ und Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 210): *Solutio: Tanta est modo contritio in isto, quanta prius fuit et tam efficax habito respectu ad tempus preteritum. Sicut enim prior contritio prius delebat omnia peccata et quantum ad penam et quantum ad culpam, ita et presens contritio delet eadem peccata. Set non oporteret, quod deleat peccata preterita quantum ad utrumque. Simile: aliquis ficte accessit ad baptismum. Recedente fictione habet baptismus suum effectum non quantum ad peccata preterita, set quantum ad ea, que habuit, quando accessit ad baptismum.*

[36]) Summa de sacramentis et anime consiliis (Rein, Stiftsbibliothek, Cod. lat. 61 fol. 183): *Videtur ergo absolute dicendum priora peccata etiam quantum ad reatum redire.* Man vgl. auch Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 190ᵛ. — Das Beispiel vom Sklaven findet man auch bei Präpositinus (Summe Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 31) und mit einer Erweiterung bei Hugo a S. Charo (Sentenzenkommentar, zu 4 dist. 22 — Cod. Vat. lat. 1098 fol. 167ᵛ). Robert Courson gibt es ebenfalls mit einer Erweiterung: *Tertium exemplum est de manumisso et de servo non manumisso, qui in peccatum equale contra dominum suum inciderunt. Constat, quod magis deliquit unus altero. Simile est in alio vulgari exemplo: Ecce ab aliquo principe recepi multa castra et bona, que ipse gratis michi dedit. Et ego postmodum offendi illum in uno, pro quo omnia prius michi collata abstulit. Quam cito ergo satisfeci ei in illo uno; reddidit michi omnia ablata* (Summe, Cod. Brug. lat. 247 fol. 29ᵛ). Das hier zuletzt genannte Beispiel vom Geschenk des Fürsten findet sich auch bei Wilhelm von Auvergne, De sacramento poenitentiae c. 19 (Opera omnia I, Parisiis 1647, 503). — Das Beispiel des Sklaven erwähnt dann auch noch Odo Rigaldi in seinem Sentenzenkommentar zu 4 dist. 22 (Cod. Brüssel. lat. 1642 fol. 215ᵛ). Aus demselben unter Hinweis auf Matth. 18 beweist die vierte Quästionensammlung des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII (fol. 237ᵛ) die Rückkehr der *obnoxietas propter ingratitudinem*. Wilhelm von Auvergne benützt es im gleichen Sinn (De sacramento poenitentiae c. 19 [1502]). Dagegen wendet aber Wilhelm von Auxerre ein (Summa aurea, lib. 4 [fol. 277]): *Ad secundo obiectum dicimus, quod non est simile de servitute corporali et servitute peccati, quia temporalis dominus iuste potest facere aliquem servum corporalem; sed eternus non potest facere aliquem servum peccati, quia tale posse potius est non posse. Sed ille, qui peccat proprie, facit se servum peccati. Unde in evangelio Johannis: qui facit peccatum, servus est peccati. Preterea servitus peccati mala est malitia culpe; sed servitus corporalis non; immo bona. Valet enim ad conservationem humilitatis. Unde dicit apostolus: servus vocatus es, non sit tibi cure. Sed si potes fieri liber, magis utere, scilicet servitute. Patet ergo, quod non est simile de servitute corporali et servitute peccati.* — Man vgl. hiezu auch die Summe des Johannes von Treviso (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 67). Herbert von Au-

lehnt er es aber entschieden ab, von einer Wiederkehr bloß deshalb zu reden, weil die vorher stattgehabte Nachlassung der Sünden nun nichts mehr nützte; denn damit wäre eine Wiederkehr nicht nachgewiesen. Die durch die Begehung einer neuen Sünde bedingte Wiederkehr vergangener Sünden sei eben etwas anderes als die bloße Ertötung eines erworbenen Gutes. Wenn man aber sage, daß die vorher geschehene Nachlassung nichts nütze, meine man gerade die Ertötung dieses Gutes. Damit sei jedoch noch nicht dargetan, daß der Reat der früheren Sünden zurückkehre[37]).

Der Cantor stellt sich auch die Frage, was die Rückkehr der Strafe verdiene. Etwa die Rückfallsünde, die kaum eine Todsünde ausmache? Das wäre aber ungerecht. Oder die vorher nachgelassenen Todsünden? — Einige nehmen nun an, daß die Rückfallsünde die Wiederkehr der früheren Sünden, nicht aber deren Strafe verdient[38]). Das Verdienst für eine Voraussetzung muß sich ja nicht auch auf die Folgerung ausdehnen. So verdient z. B. einer einem andern die erste Gnade, nicht aber das damit verknüpfte ewige Leben. Oder einer verdient, daß ein anderer für ihn bete und ihm so die erste Gnade erflehe, verdient aber damit nicht auch die erste Gnade selber. Zu dieser Ansicht werden ihre Verfechter dadurch bestimmt, daß es ihnen absurd erscheint, sagen zu müssen, daß man durch das Verdienst einer kleinen Sünde in Strafen verfalle, die ganz schweren Sünden geschuldet sind. Dem gegenüber könnte man vielleicht sagen, daß man durch das Verdienst nicht der kleinen Rückfallsünde, sondern der rückkehrenden Sünden in die diesen selber geschuldeten Strafen falle. Aber dann bleibe, so meint der Cantor, das Bedenken, wie noch von einem Verdienst derselben gesprochen werden könne, da ja dieselben nicht andauerten und auch ihre Strafen nachgelassen seien. Andere sagten nun, daß diese Sünden nicht durch das Verdienst, sondern bei Gelegenheit der Rückfallsünde zurückkehrten und ähnlich auch die Strafen,

---

xerre schreibt in seiner Summe (Cod. Vat. lat. 2674 fol. 117^{v}): *Non est simile de corporali servitute, in qua potest dominus temporalis aliquem redigere, et de spirituali, in qua non potest aliquem redigere, quia non potest facere peccare aliquem.* — Bonaventura bemerkt (zu 4 dist. 22 a. 1 q. 1 [Quaracchi 1889, 577]): *Ad illud, quod dicitur de servo manumisso, dicendum, quod in legibus humanis illud fit ad cautelam et terrorem; et ideo non oportet sic in lege divina reperiri.*

[37]) Summa de sacramentis (Cod. Rein. lat. 61 fol. 183): *Alii dicunt ideo peccata, redire, quia non prodest remissio illorum prius facta. Sed et sic non videtur reditus peccatorum sufficienter assignatus. Aliud est enim peccata redire propter norum commissum, aliud est mortificari bonum aliquod ante acquisitum. Per hoc, quod dicitur non prodesse dimissio ante facta, intelligitur illud bonum mortificatum, sed non ideo constat, quod redeat reatus priorum peccatorum.*

[38]) So der Cantor selber, wo er in seiner Summe zum zweitenmal auf den *reditus* zu sprechen kommt (Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 191).

so daß die Rückfallsünde nicht die *causa ex qua*, sondern die *causa sine qua* der Rückkehr, nicht die *causa causalis*, sondern die *causa occasionalis* dafür sei. So wie auch ein nach vielen begangenen Diebstählen ertappter Dieb nicht durch das Verdienst, sondern vielmehr gelegentlich des letzten Diebstahles, jedoch durch das Verdienst aller von ihm begangenen Diebstähle gehenkt würde[39]). Und diese letzte Ansicht von der *occasio* macht sich der Cantor zu eigen[40]).

[39]) Summa de sacramentis (Cod. Rein. lat. 61 fol. 182v): *Videtur, quod redeant quantum ad reatum. Ergo quantum ad supplicium. Sed quo merito? Numquid merito huius peccati minimum mortalis? Quod revera esset iniustum. An merito illorum mortalium, que ante fuerant dimissa? Dicunt quidam, quod merito huius peccati incidit in priora, id est redeunt priora, non tamen meretur incurrere supplicium. Potest enim mereri antecedens et non consequens. Verbi gratia: Quis alii meretur primam gratiam non tamen vitam eternam, quam habet habita prima gratia. Et iste meretur, ut ille oret pro eo et orando illi impetret primam gratiam; non tamen meretur primam gratiam; iste autem, quod alius impetret ei gratiam primam. Hoc autem dicunt ea ratione, quia absurdum videtur eis dicere, quod merito modici peccati incidat in supplicia, que debentur enormibus mortalibus peccatis. Sed forte dicet aliquis, quod non merito modici, sed meritis illorum, que redeunt, incidit in supplicia illis peccatis debita. Sed quomodo dicetur puniri merito illorum, cum illa non perpetraverint*(?), *supplicia fuerint dimissa. — Alii dicunt, quod non redeunt dimissa merito peccati, quod non*(?) *merito, sed occasione illius. Similiter et supplicia. Et hoc est peccatum, quod committitur, causa non ex qua redeant, sed sine qua redirent*(?), *causa non causalis, sed occasionalis. Sicut fur post multa furta commissa in aliquo furto deprehensus dicitur: Nunc omnia mala tua venerunt super caput tuum et suspenderis. Suspenditur fur iste non* (Ms: *in*) *merito istius furti, sed potius occasione quadam, merito vero omnium furtorum ab eo commissorum.* Courson bringt das Beispiel vom rückfälligen Dieb, um im allgemeinen die Rückkehr der Sünden zu beweisen (Summe — Cod. Brug. lat. 247, fol. 29v), ebenso wie der Cantor an der zweiten Stelle tut, an der er vom *reditus peccatorum* spricht. Man vgl. Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 190v. — Liebhard von Prüfening erwähnt die vom Cantor ausgesprochene Ansicht mit den Worten: *secundum quosdam peccans est reus occasionaliter, non principaliter* (Clm 13107 fol. 227) und klingt damit in der Terminologie an die anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10754 (fol. 42v) an: *Solutio: Dicunt quidam peccata non redire, set ideo dicuntur redire, quia peccando fit quis reus ingratitudinis peccatorum antea dimissorum, nec pro peccatis dimissis quis amplius punietur, set propter principalitatem vel occasionem pro illis punietur.* — Im Cod. Rein. lat. 61 kann man auf fol. 184v beim Cantor noch lesen: *Sed hic occurrit questio, an proprie et vere debeat dici, quod merito illorum peccatorum, que dimissa fuerunt et de quibus penitentiam egit aut totam aut fere totam, debeat in inferno puniri, an ita dicatur ipsum puniendum pro illis, sicut dicitur aliquis, qui decedit in mortali et veniali, et in inferno puniri pro veniali, non merito illius pro illo puniri, ne scilicet sit omnino impunitum.*

[40]) Man vgl. Summa de sacramentis (Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 191): *Dicimus ergo post dimissa peccata, quod novum peccatum occasio est, quare alia peccata redeant.*

In dieser Gruppe ist sodann neben den späteren Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3572[41]) auch des Cantors getreuester Schüler Robert Courson zu nennen, der sich auch ausdrücklich zur Lehre seines Meisters bekennt[42]). Unter den Argumenten, die er für eine Rückkehr der Sünden im allgemeinen bringt, interessieren vor allem die folgenden: Angenommen, es verschmäht einer, nach durch hinreichende *contritio* erlangter Tilgung der Sünden, zu beichten. Durch diesen *contemptus* der für ihn eine schwere Sünde bedeutet, kehren die früher nachgelassenen Sünden zurück. Mit gleichem Recht müssen sie dann zurückkehren, wenn man für eine größere Gabe größeren Undank erweist, wie wenn einem Gott zur *contritio* auch noch die Beichte gewährt hat und man nachher rückfällig wird[43]). — Dann *e contrario*: Wenn mit der Eingießung einer Gnade alle Tugenden und alle vorher gehabten und ausgelöschten guten Verdienste zur Belohnung zurückkehren, dann müssen mit dem gleichen Recht wegen einer Rückfallsünde alle vorausgegangenen Sünden zur Bestrafung zurückkehren[44]).

Robert Courson tritt für eine Rückkehr der Sünden ein *non in essentia*[45]) *aut in macula, sed in equipollentia. Non enim actiones redeunt neque idem reatus numero, sed idem in specie, quia equipollentes*[46]). Dieser zurückkehrende Reat stammt nicht aus einem *contemptus*, der nun im Rückfall statthätte, sondern aus dem bei Gelegenheit der früheren Sünde vorhandenen *contemptus*[47]). Die

[41]) Fol. 181: *Dicimus, quod obligatio redit ex hoc peccato occasionaliter, non directe.*

[42]) Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 30): . . . *dicimus cum Cantore Parisiensi, quod omnia peccata redeunt pro unico mortali.*

[43]) Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 29ᵛ). — Auch Petrus von Capua scheint in seiner Summe dieses Argument anzudeuten (Clm 14508 fol. 37ᵛ). Ganz besonders aber soll es von Wilhelm von Auvergne (De sacramento poenitentiae c. 19 [502]) ausgewertet werden.

[44]) Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 29ᵛ).

[45]) Dieser Ausdruck findet sich bereits bei Huguccio (Summa super decreta. De poenitentia dist. 4 — Cod. Bamberg. Can. 41 fol. 414 und Cod. Vat. lat. 2280 fol. 307). Ferner auch bei Wilhelm von Auxerre (Summa aurea, lib. 4 — fol. 276ᵛ), Roland von Cremona (Summe — Cod. Paris. Mazar. lat. 795 fol. 121) oder auch noch bei Gottfried de Trano (Summa de Rubricis decretalium — Cod. Bamberg. Can. 49 fol. 170). Der späte Sentenzenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 16407 setzt auf fol. 213 die Wesenheit der Sünden mit der Makel gleich.

[46]) Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 30). Den Ausdruck redire per equipollentiam findet man auch noch z. B. in den Quaestiones quodlibetales des Ferrarius Catalaunus (13. Jh.) des Cod. Paris. Arsenal. lat. 530 (fol. 167ᵛ).

[47]) Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 30ᵛ): *Solutio: Ad primum: Hoc nomen contemptus tripliciter accipitur, quia quandoque significat actionem, quandoque passionem, et secundum hoc non dicitur, quod peccatum fiat ex contemptu, sed po-*

Rückfallsünde stellt für die Wiederbelastung mit allen früheren Reaten die Ursache, für die Reate selber die *causa occasionalis* dar[48]). Die verschiedenen Reate werden aber nach dem Rückfall nicht einzeln jeder für sich gezählt, sondern sie bilden zusammen alle einen einzigen Reat und eine einzige *malitia*, so wie viele Schätze einen einzigen Reichtum und viele Einzelwissen ein Gesamtwissen ausmachen[49]).

---

lius secundum quod contemptus dicitur qualitas sive circumstantia peccati et consideratur in aliquo ex duobus, scilicet ex genere peccati et omnibus circumstantiis notatis in illo versu: Quis, quid, ubi, quotiens, per quos, cur, quomodo, quando. Ubi ergo peccatum maius est in genere et ubi plures sunt circumstantie, ibi peccatum fit ex maiori contemptu. Et est contemptus talis duplex, scilicet propinquus et remotus, concomitans aut precedens. Propinquus dicitur ille, ex quo fit peccatum. Remotus dicitur ille, sine quo non fieret. Sic dicimus de propinqua et remota voluntate et de propinquo et remoto motu liberi arbitrii. Et habent hec locum circa furiosum, circa patientem recidivum, quibus contingit peccatum non tantum ex contemptu, qui est, sed qui fuit in illis, quando actualiter commiserunt peccata, quorum redeunt reatus. Reatus itaque, qui in isto redit, non fit ex aliquo contemptu, qui modo fit in eo (fol. 31), *sed occasione contemptus, quem habuit in actu homicidii vel adulterii post perpetrati. Et cum dicitur: omne peccatum fit ex contemptu, hoc est intelligendum de actuali peccato et non de reatu vel macula.* – Den Gedanken findet man bereits in der zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörigen Quästionensammlung des Cod. Paris. Mazar. lat. 1708 (fol. 250^{v}), wo es heißt: *Nos autem dicimus, quod pariter peccant et contempnunt. Ergo pariter sunt rei: non sequitur; sed inpariter, quia in isto reviriscunt peccata, in illo vero non.* Ähnliches vgl. man auch in der zum gleichen Bereich gehörigen Quästionensammlung des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 87^{v}. — Die Schwierigkeit vgl. man auch bei Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 319^{v}). Man vgl. hier auch Gaufrid von Poitiers, Summe (Cod. Brug. lat. 220 fol. 121). Ebenso die zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 73^{v}. — Im Wesen berührt es den gleichen Punkt, wenn Hugo a S. Charo gegen eine Rückkehr einwendet: *Item, quia mala facimus, mali sumus. Ita dicit philosophus. Ergo malitia actionis causa malitie agentis et non maior. Ponatur ergo, quod aliquis multa enormia commiserit, de quibus penitentiam commiserit in caritate. Modo cadit per simplicem fornicationem. Inde sic: Iste fit malus tantum per hanc fornicationem. Ergo in isto non est maior malitia quam istius fornicationis. Ergo, si peccata dimissa redeant, non redeunt nisi tanta, quanta est fornicatio hec, per quam redierunt.* (Zu 4 dist. 22 — Cod. Vat. lat. 1098 fol. 168).

[48]) Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 32): *Item, si quis querat, utrum peccatum illud, pro quo redeunt infinita precedentia, sit causa omnium illorum, dicimus, quod non, sed est causa reditus illorum et occasio omnium reatuum illorum, qui redeunt in isto. Et ita pro illo fit reus omnium, ut ‚pro' notet occasionalem causam, non sufficientem.*

[49]) Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 31). Man vgl. hier auch Gaufried von Poitiers (Summe — Cod. Brug. lat. 220 fol. 121^{v}): *Ad hoc ultimum* [nämlich: *Item iste est aliquantum reus fornicatione, sed magis est reus adulterio. Ergo est ali-*

Was diese letzte Bemerkung für eine Bedeutung hat, wird aus Petrus von Capua ersichtlich, der schreibt:

Item, si peccata redeunt, esto, quod aliquis prius [wohl statt *post*] *penitentiam adulterii et obstinationis cadit in simplicem fornicationem. Queritur, an iste nunc sit adulter vel obstinatus. Responsio: Reus est adulterii et obstinationis; sed non est adulter vel obstinatus, quia non dicitur quis adulter vel obstinatus, nisi habeat animum et propositum adulterandi vel numquam credendi, vel saltem post habitum non penituerit*[50]).

Die Sentenzenglosse des Cod. lat. 1539 der Bibliothèque Royale de Belgique in Brüssel will nun glaubhaft machen, daß das Wesen der Hypothese, die die Rückkehr eines Reates, allerdings verursacht durch Bruderhaß und Apostasie, annimmt, auf Gilbert de la Porrée zurückgehe[51]). Wir sahen aber bereits, daß die Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazar. lat. 758 die Rückkehr von *consimiles reatus* dem Lombarden, wenn ja der dort genannte Magister damit gemeint ist, zuschreibt. Nach unseren bisherigen Feststellungen dürften aber beide Zuweisungen nicht zuverlässig sein. Durch Petrus von Capua erfahren wir nämlich, daß Urheber dieser Lehre von der Wiederkehr der Sünde d. i. eines dem früheren ähnlichen Reats Petrus Manducator gewesen ist. Wenn sich seine Darstellung vollständig mit der Zeichnung des Petrus von Capua deckt, dann hätte er gelehrt: Die Sünde ist in einem auf dreifache Art: *voluntate, actu* oder *reatu*. Hat eines davon zu sein aufgehört, dann wird es auch in Zukunft nicht mehr sein. Man sagt aber, daß die Sünden zurückkehren so wie die Blätter im Frühling, weil für all die aktuellen Sünden, die einer früher begangen hat, in ihm, der

---

quantum reus est magis] *dicimus, quod ibi est fallacia a pluribus determinatis copulationibus ad unam determinatam. Instantia: Iste est aliquantum dives istis copiis et magis dives illis aliis copiis. Ergo est aliquantum dives et magis.*

[50]) Summe (Clm 14508 fol. 37[v]). — Ähnlich in den Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3572 fol. 181: *Ad tertium dicimus, quod ille, qui penituit de heresi et postea lapsus est, dummodo non sit lapsus in heresim, contrahit reatum preterite heresis, non dicetur tamen hereticus, quia non dicitur hereticus a reatu, sed ab actu; et Ecclesia bene debet orare pro tali.* In den zweiten Quästionen des Cod. Erlangen lat. 353 (fol. 74) heißt es zur gleichen Frage: *Solutio: Crimen hereseos redit. Nec tamen adulter hereticus, quia talia nomina ‚hereticus', ‚adulter' non solum notant culpam, sed usum et notant actum vel propositum continuandi, sicut patet de aliquo, qui fuerit* (!) *hereticus, et super hoc confitetur Ecclesie, sed tamen non dimittit alia pena. Constat, quod remanet crimen hereseos quoad Deum, quia nullum peccatum dimittitur sine alio. Nephas enim est dimidiam sperare veniam, ut dicit Augustinus. Et tamen non iudicat Ecclesia eum hereticum; non denominatur hereticus.*

[51]) Fol. 206: *Secundum quosdam nullum redit nisi propter fraternum odium vel apostasiam. Gil[bertus] Por[retanus]. Et propter hoc quodlibet redit non quantum ad maculam, sed reatum. Hec opinio dicit propter quam causam etc.*

nun eine *fornicatio* begangen hat, neue, den früheren ähnliche Reate zu sein beginnen[52]). So der Manducator. Der Cantor dagegen hatte sich noch nicht darum bekümmert, ob nun wesentlich derselbe Reat oder ein ähnlicher zurückkehre, hat aber von diesen Möglichkeiten bereits gewußt[53]).

Die von Petrus von Capua vorgetragene und von ihm auch angenommene Lehre mit ihrer Terminologie erwähnt neben anderen Liebhard von Prüfening[54]), die *Summa de Rubricis decretalium* des Gottfried de Trano[55]) und die *Casus decretalium* des Benencasa[56]). Die anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10754[57]) macht sie sich zu eigen. Auch Gaufrid von Poitiers ist sie, wohl weil sich Langton dafür ausgesprochen hat[58]) sympathisch, ohne daß er aber gerade darauf schwören möchte[59]). Dagegen nimmt die ebenfalls zum Gefolge Langtons gehörige zweite Quästionensammlung des Cod. Erlangen. lat. 353 die Lehre des Cantors in ihrem ganzen Umfang wieder auf[60]). Die Quästionen des Cod. British Museum Harley lat. 658 gestehen wenigstens: *Melius autem dicitur, quod pro omni mortali peccata redeant, reatus, dico, non actiones. Et est reatus duplex, scilicet elongatio a Deo et obnoxietas pene eterne.*

---

[52]) Summe (Clm 14508 fol. 37^{v}): *Manducator et nos concedimus, quod, cum peccatum dicatur esse in aliquo tripliciter, scilicet voluntate, actu vel reatu, ex quo aliquod istorum, cuius sint proprietates, desinit esse in aliquo, non erit de cetero in eo. Sed dicuntur* [38] *peccata redire sicut frondes in vere, quia pro illis omnibus actualibus peccatis, que prius commisit, incipiunt esse in isto, qui nunc cadit in fornicationem, nori reatus similes precedentibus reatibus, quibus ante tenebatur pro eisdem.*

[53]) Summa de sacramentis et anime consiliis (Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 190^{v}): *Utrum autem sit idem reatus in essentia an similis, non multum curamus.*

[54]) Clm 13107 fol. 227: *secundum quosdam per similitudinem ut flores et frondes in vere redeunt.*

[55]) Cod. Bamberg. Can. 49 fol. 170.

[56]) Cod. Bamberg. Can. 91 fol. 64^{v}. [57]) Fol. 42^{v} f.

[58]) Quästionen (Chartres, Cod. lat. 430 fol. 87^{v}; Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 210): *De reatu ergo generaliter verum est, quod peccatum redit, actio numquam.*

[59]) Summe (Cod. Brug. lat. 220 fol. 121): *Quod bene concedimus dicentes, quod peccata redeunt. Sed non intelligas de actionibus, que prius fuerant, sed de reatibus. Non tamen dico, quod idem reatus in numero redeat, sed consimiles in specie. Sed sub hoc tropo dicitur redire reatus.*

[60]) Fol. 73^{v}: *Solutio: Ad primum dicendum, quod nec actiones redeunt nec macule proprie, sed reatus consimiles, non alii, id est redeunt obligationes pene eterne, quibus obligatur ille, qui peccat, antequam essent peccata dimissa. Et hec simplex fornicatio non est sufficiens causa, quare redeant peccata, sed occasio, et eius ingratitudo est quedam alia occasio. Et alia peccata, que redeunt, non fiunt proprie ex aliquo contemptu, sed contemptus fornicationis est occasio, quare redeunt.*

Dem Wiederaufleben des Reates, d. i. der Strafverpflichtung, tritt Wilhelm von Auxerre insbesondere mit dem neuen Argument entgegen: Die Sünde ist an sich und unmittelbar die Ursache der Strafverpflichtung. Denn Gott verpflichtet im eigentlichen Sinn niemand zur Strafe; es schmerzt ihn vielmehr, wenn jemand zur Strafe verpflichtet wird. Beim Aufhören der unmittelbaren und notwendigen Ursache hört nun die Wirkung auf. Beim Aufhören der Sünde ist es also auch mit der Verpflichtung zur ewigen Strafe für jene Sünde vorbei. In demjenigen, der bloß durch eine Sünde der Verschwendung rückfällig wird, findet sich nicht die früher nachgelassene Sünde des Geizes und somit auch nicht die Verpflichtung zur ewigen Strafe dafür. Also auch nicht der Reat. Und so kehren die nachgelassenen Sünden auch nicht hinsichtlich des Reats, noch hinsichtlich ihrer Wesenheit, und so einfachhin nicht zurück[61]). Besonders eingehend setzt sich Wilhelm auch mit den Argumenten, die auf dem Wiederaufleben der guten Werke basieren, auseinander. Vor allem betont er, daß Gott geneigter sei für die Erbarmung als für das Strafen. Ferner ist in demjenigen, der die verlorene *caritas* wiedererlangt, etwas, wodurch die vorausgehenden lohnheischenden guten Werke wiederaufleben, nämlich die Aussöhnung mit Gott. Denn die vollendete Buße bringt das Entzogene zurück. Die Natur des Wiederaussöhnens fordert nämlich, daß auch das Entzogene zurückerstattet werde. In demjenigen aber, der nach Vollendung der Buße für die vergangenen Sünden in eine schwere Sünde fällt, findet sich nichts solches, weil weder Gott noch der Sünder selber die früheren Sünden wiederholt. Und so kehren dieselben auch nicht zurück[62]).

[61]) Summa aurea. lib. 4 (Paris M. Durand, Gerlier 1500, fol. 277). Man vgl. auch Hugo a. S. Charo, Sentenzenkommentar, zu 4 dist. 22 (Cod. Vat. lat. 1098 fol. 168); die zu seinem Bereich gehörigen Quästionen des Cod. Bamberg. Patr. 98 fol. 95^{v}; Johannes von Treviso, Summe (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 67). Herbert von Auxerre, Summe (Cod. Vat. lat. 2674 fol. 117^{v}); Guerricus de S. Quintino, Sentenzenkommentar (Cod. Vat. lat. 691 fol. 47). Den gleichen Gedanken betont auch Roland von Cremona in seiner Summe (Cod. Paris. Mazar. lat. 795 fol. 116 und 122). Allerdings hat dieser hernach Mühe, darzutun, wie dann die Sünden, die bereits nachgelassen sind, in der Hölle noch gestraft werden können (Cod. Paris. Maz. lat. 795 fol. 122). In seinem Matthäuskommentar sagt Hugo a S. Charo zu Matth. 18, 35: *‚Sic et Pater meus coelestis faciet vobis', id est repetit a vobis dimissa* (Hugonis de S. Charo Tomus Sextus, Venetiis 1732, 63).

[62]) A. a. O. fol. 277v. — Betreff anderer Schwierigkeiten schreibt er: *Ad secundo obiectum dicimus, quod omnes iustitie, quas fecit, non recordabuntur quantum ad remunerandum, quia non dabitur illis vita eterna; sed recordantur quantum ad satisfactionem; necessarium enim est satisfecisse, nec istud aufert Deus, immo approbat . . . Ad quarto obiectum dicimus, quod hec est duplex: quantum se habet Deus ad remunerandum, tantum se habet ad puniendum, quia potest is*

Als neues Argument gegen das Wiederaufleben der Sünde selber führt Wilhelm von Auxerre ferner an:

Probatur, quod peccata dimissa non redeant, quia peccatum est corruptio anime. Sed impossibile est corpus corrumpi sine aliqua actione corporali. Nullus enim exequatur vel mutilatur aliquo membro, nisi per actionem aliquam corporalem. Ergo anima non corrumpitur spiritualiter nisi per aliquam actionem spiritualem. Sed in isto non est nisi unica actio · ergo non est nisi unica corruptio. Sed peccatum est corruptio. Ergo in isto non est nisi unicum peccatum: ergo non redeunt peccata dimissa[63]).

Auch nimmt er den Fall, daß die nachgelassene Sünde Geiz, die Rückfallsünde Verschwendung sei. Beim Wiederaufleben der Sünde des Geizes würde ein *contrarium* Ursache seines *contrarium* sein; was unmöglich ist. Wollte man sich auf die Gerechtigkeit Gottes berufen, dann wäre diese die Ursache des Geizes in diesem Menschen und so die Ursache, warum dieser geizig und damit schlecht wäre. Somit würde Gott zur Ursache des Bösen; was unmöglich ist. Infolgedessen vermöchten auch die Sünden nicht wiederaufzuleben[64]).

Roland von Cremona bringt teilweise die gleichen Argumente wie Wilhelm von Auxerre. Sie scheinen ihm letztlich darzutun, daß bloß noch Gott als Ursache der wiederaufgelebten Sünde in

esse sensus: Deus ex quanta iustitia remunerat, ex tanta punit: et sic vera; vel potest esse sensus: quam facile vel quam libenter remunerat, tam facile vel tam libenter puniat: et sic falsa; quia libentissime remunerat, non punit autem nisi provocatus; quia non ex corde humiliavit et abiecit filios hominum, ut habetur in trenis et in Ysaia. Alienum est opus, scilicet punire peregrinum est opus eius ab eo. Ad ultimo obiectum potest dici, quod ille, qui decedit in peccato mortali non peracta penitentia de peccatis precedentibus, punitur pro illis in inferno non in se, sed in peccato fornicationis propter ingratitudinem sic ita, quod ultimo decesserit in fornicatione.

[63]) A. a. O. fol. 276^{v}. — Der gleiche Gedanke und auch teilweise der gleiche Wortlaut findet sich bei Roland von Cremona in der Summe (Cod. Paris. Maz. lat. 795 fol. 116). Die Quästionen des Cod. Bamberg. Patr. 98 schreiben im gleichen Sinn (fol. 95^{v}): *Quidam dicunt, quod redeant secundum essentiam suam generaliter. Hec oppositio reprobatur, quia, si per unicum peccatum cadit, tamen est ibi unica actio, qua anima corrumpitur, et sic unica corruptio et per consequens unicum peccatum, cum illa corruptio sit peccatum.* — Man vgl. auch Johannes von Treviso, Summe (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 66^{v}) und Bonaventura, Sentenzenkommentar, In 4 dist. 22 a. 1 q. 1 (Quaracchi [1889] 575).

[64]) A. a. O. (fol. 277). — Das gleiche Argument findet sich auch in der Summe des Roland von Cremona (Cod. Paris. Maz. lat. 795 fol. 116^{v}). Man vgl. auch Hugo a. S. Charo, Sentenzenkommentar, zu 4 dist. 22 (Cod. Vat. lat. 1098 fol. 167^{v}), Johannes von Treviso, Summe (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 66^{v}) und auch unter den Franziskanern Odo Rigaldi, Sentenzenkommentar, zu 4 dist. 22 (Cod. Brüssel. lat. 1542 fol. 215^{v}) und Bonaventura, Sentenzenkommentar, zu 4 dist. 22 a. 1 q. 1 (575).

Betracht kommen könnte, und er lehnt darum den *reditus* sowohl hinsichtlich der Wesenheit als auch des Reates der Sünde ab[65]). Dieses gleiche Argument findet man auch noch in dem späteren Sentenzenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 16407[66]) gegen die Wiederkehr der Makel.

3. DIE THEORIE DER WIEDERKEHR IN DER HINNEIGUNG

Durch Udo werden wir auf einen weiteren Erklärungsversuch aufmerksam gemacht: Die nachgelassenen Sünden kommen nicht *actu* oder *voluntate,* aber auch nicht *reatu,* sondern *habilitate* zurück, weil derjenige, der nach Tilgung der Sünden in eine ähnliche fällt, geneigter wird für das Schlechte. Er ist leichter bereit zu ähnlichen Sünden, als wenn er vorher nie gesündigt hätte[67]).

Vertreter dieser Ansicht dürften Zacharias Chrysopolitanus und Werner von St. Blasien sein. Denn, wenn sie in gegenseitiger engster Textfühlung sich auch nicht völlig eindeutig festlegen wollen[68]), so glauben sie doch, daß die Anhänger Hugos von St. Viktor nicht grundlos *(irrationabiliter)* eine Rückkehr der früheren Sündenaffekte annehmen; dafür sprächen nämlich die Worte Jesu, nach welchen der ausgetriebene unreine Geist sieben andere noch schlimmere mit sich nimmt und sagt: „Ich will in mein Haus zurückkehren, das ich verlassen habe" (Luk. 11, 26); denn der Sünder, der im Akt einer schweren Sünde hervortritt, muß doch viele Sünden im Affekt haben, genau wie der Gerechte viel mehr Tugenden im Affekt als im Akt besitzt[69]).

Wir sollen der von Udo geschilderten Ansicht öfter in der Literatur begegnen. So wird sie auch von der Summe des Cod.

---

[65]) Summe (Cod. Paris. Maz. lat. 795 fol. 121).

[66]) Fol. 213: *Quod in nichil cedit, non potest iterum in esse redire per actum humanum, sed si redeat, hoc est per actum divinum. Sed Deus non facit, quod peccatum redeat, nec homo hoc potest facere. Ergo non redit.*

[67]) Cod. Vat. Palat. lat. 328 fol. 66v. Wörtlich findet man die Stelle auch bei Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 319v).

[68]) Zacharias Chrysopolitanus, In unum ex quatuor, lib. 3 c. 99–100 (PL 186, 314 f.); Werner von St. Blasien, Defloratione Sanctorum Patrum (PL 157,1204 f.).

[69]) Zacharias Chrysopolitanus, a. a. O. (PL 186,315); Werner, a. a. O. (PL 157, 1205). Luc. 11 wird verwertet auch von Robert Courson, Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 29v): *Item, super illum locum: et tunc assumet septem spiritus nequiores se, dicit Beda, quod, ubi finitur penitentia, nichil relinquitur de venia. Sed in illo, qui recidivavit, finitur penitentia. Ergo non dimittitur aliquid de venia prehabita.* — Ebenso schon von Petrus Comestor im Lukaskommentar, zu Luc. 11 (Cod. Paris. Nat. lat. 15269 fol. 51). — Die zurückkehrenden Dämonen als Argument für die Rückkehr der Sünden erwähnt auch Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 320).

Bamberg. Patr. 136 erwähnt[70]). Petrus Cantor spricht von ihr, lehnt sie aber als ungenügend ab und weist als auf ein Gegenargument auf die *auctoritates* hin: *hereticis post peccata dimissa redeunt etiam originalia.* Wäre von einer Sündenrückkehr bloß wegen der Begierlichkeit die Rede, dann erschiene nicht, warum hier bloß auf Häretiker gedeutet würde, da doch auch bei den Katholiken in gleicher Weise die Hinneigung erwache. Denn die durch die Taufe geschwächte Kraft der Begierlichkeit kehre zurück, wenn der Mensch dem Feind durch die Sünde wieder Kraft gebe[71]).

Durch Robert Courson erfahren wir sodann, daß Stephan von Beauvais einer der Verteidiger dieser Ansicht war[72]). Robert selber lehnt sie ab mit dem Hinweis darauf, daß diese Hinneigung zur Sünde nicht aus dem Rückfall, sondern aus dem *fomes* stamme, und ferner, daß niemand schon als hingeneigt zu einer nur ein einziges Mal geübten Betätigung bezeichnet werden könne, sondern daß dazu eine häufigere Wiederholung erfordert sei[73]).

Noch gegen Mitte des 13. Jahrhunderts sollte aber diese Lehre in gemäßigter Form wieder aufleben. Denn man liest in den Quästionen des Cod. Vat. lat. 782 fol. 124^{v}:

Solutio: Loquendo de plena remissione, que est per essentiam et numerum, dico, quod peccata non redeunt nec quoad esse[ntiam] nec quoad reatum eundem numero, nec quia reatus nec quia macula redit. Differunt autem reatus et macula sicut nummus et pretium. Addit enim pretium supra substantiam nummi relationem quandam, qua venit in rationem contractus. Unde, si nummus non est, nec pretium est. Simili modo reatus dicit maculam cum respectu quodam. Quare si non est macula, nec reatus est. Quod ergo dicuntur peccata redire, hoc non est intelligendum secundum substantiam et numerum, sed alio modo. Uno enim modo dicuntur, quia redeunt in specie prius habiti. Duplex enim est pronitas: una innata, scilicet fomes, alia acquisita ex frequenti agere, ut dicit philosophus. Primo modo possumus dicere, quod quando peccata sunt iam dimissa et postea peccatur eodem genere, peccata redeunt non inquantum talia, sed inquantum peccati fomes fortificatur et magis est tyrannus quam prius. Pronitas autem acquisita per peccatum prius dimissum per peccatum sequens non inquantum peccatum, sed inquantum est in eodem genere cum precedentibus, augetur. Et quoad hoc dicitur primum peccatum, quia redit illa pronitas, per quam facilior

[70]) Fol. 77: *Alii dicunt, quod peccata redeunt in specie vel numero, non quantum ad actum, sed quantum ad habitum, quia magis dispositus est ad committendum illud peccatum quam prius.*

[71]) Summa de sacramentis (Cod. Rein. lat. 61 fol. 183).

[72]) Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 30): *Alii dicebant, ut magister Stephanus Beluacensis, quod peccata non redeunt, sed pronitas peccandi redit. Quod sic ostendebat: Cum aliquis diu pugnavit contra luxuriam vel aliud vitium et convictus et consentiens incidit in illud, efficitur pronior ad peccandum. Unde pronitas talis accidit ex recidivatione.*

[73]) Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 30).

est inclinatio ad actum eiusdem generis. Si vero peccatur non eodem genere peccati quo prius, tum propter fortificationem fomitis, ex quo procedit omne peccatum, tum propter amissionem gratie, que poterat resistere malis habitibus acquisitis, qui manebant culpa dimissa et inclinabant ad peccatum quantum in se erat, sicut dicit Augustinus: Aliud est extrahere telum de vulnere, aliud sanare vulnus. Macula peccati telum est. Hoc autem telum trahitur de vulnere per infusionem gratie, sed adhuc non est sanatum vulnus. Remanent enim reliquie peccati, scilicet pronitas ad eundem actum. Secundum hoc dicuntur peccata redire in sua causa, que erat habitus acquisitus inclinans ad male agendum, qui proclivior fit ad quodlibet peccatum absente gratia, sicut dicitur apo. ultimo: qui in sordibus [est] sordescat adhuc. Item redeunt in pronitate innata, que est fomes. — Alio etiam modo dicuntur redire propter ingratitudinem . . .

4. DIE UNDANKBARKEITSHYPOTHESE

Udo weiß weiter zu berichten, daß die eben erwähnte Gruppe zugibt, daß man sich durch den Rückfall des Undankes für die Nachlassung der Sünden schuldig mache und daß man sich für diesen Undank eine Strafe zuziehe, die für einen nichtrückfälligen Sünder nicht in Betracht komme. Damit verdiene man sich aber nicht eine höhere Strafe als jener andere; denn, wenn man sich auch einen Undank wegen der Sündennachlassung zuschulden kommen lasse, der in jenem anderen nicht ist, so begehe doch auch der andere einen Undank wegen seiner lang bewahrten Güte *(ingratitudo diu servate bonitatis)*. Diese Arten von Undank seien gleichwertige Sünden, wie das Verdienst aus der Jungfräulichkeit und aus der ehelichen Enthaltsamkeit — beides eine und dieselbe Tugend — gleichwertig seien[74]).

Diese Gleichheit der Strafe des Rückfälligen mit derjenigen des Nichtrückfälligen in der eben geschilderten Weise macht sich eine Quästion der zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörigen Sammlung des Cod. lat. 964 der Bibliothek von Troyes zu eigen, ohne aber gerade bezüglich einer Wiederkehr nachgelassener Sünden Stellung nehmen zu wollen[75]).

[74]) Summe (Cod. Palat. lat. 328 fol. 66v). Wörtlich findet sich die ganze Stelle bei Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 319v f.).

[75]) Fol. 150: *Esto, quod sint duo eque perfecti, quorum alter commiserit multa criminalia, alter semper vixerit innocens. Isti duo sunt eque perfecti. Ergo eque tenentur Deum diligere. Ergo pari caritate tenentur Deo servire. Ergo eque tenentur precepta et consilia implere. Ergo tenentur eque peccatum vitare . . . Ad primum, inquit, questionis articulum respondeo, quod, licet iste teneatur non offendere Deum et ex collatis et ex ablatis, iste tantum ex collatis, tamen eque tenetur, quia sunt ibi duo, que sibi vicario respondent, quia tantum tenetur iste non offendere ex innocentia sibi a Deo conservata, quantum ille ex collatis et ex ablatis. Eodemque modo eque reus est ex ingratitudine lese innocentie, quantum alter ex peccato, quod incurrit, scilicet fraterni odii et ex omnibus prius dimissis, que redeunt. Hoc tamen est in questione, an peccata redeant.*

Doch sei nicht verschwiegen, daß eine andere Frage dieser gleichen Sammlung, die aber wegen der Lehrdifferenz wohl von einem anderen Verfasser stammt, sich dahin äußert: *Nota etiam hoc argumentum esse falsum: Iste magis peccat quam ille: ergo magis puniendus est quam ille, quia forte aliquis, qui nunc primo peccat, gravius peccat modo, quam alius modo peccat, qui tamen multo graviora prius commisit. Nec tamen qui nunc primo peccat magis puniendus est, licet magis puniendus pro hoc peccato*[76]). Eine ganz kurze Quästion einer ebenfalls zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörigen Sammlung des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 geht nun noch darüber hinaus, indem sie schreibt: *Si duo sint, quorum unus multa bona, alter multa mala [fecit], si in fine vite in eodem mortali inventi fuerint, dicit, quod ille, qui solummodo bona in vita sua fecit, quod magis puniendus est quam ille, qui multa mala fecit, et hoc ideo, quia ingratus estitit et quia Sanctum Spiritum de domo expulit*[77]).

Wenn Präpositinus auch nicht die Ansicht teilt, daß mit jeder schweren Sünde eine Sünde des Undanks verbunden sei, so glaubt er doch, daß, falls von einem Undank im Rückfälligen gesprochen werde, dies auch bei dem geschehen müßte, der zum erstenmal sündigt, weil auch ihm Gott viel geschenkt hat[78]). Hier wird zudem auch schon auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht, welche die Feststellung dessen bereitet, worin denn eigentlich diese *ingratitudo* bestehe und wodurch ihre allen vorausgegangenen Sünden gleichgewichtige Schwere konkret bestimmt würde[79]).

Gerade Schwierigkeiten solcher Art bewegen auch Cantor zur Ablehnung dieser Undankbarkeitshypothese als einer eher spitzfindigen als feinen und wahren Ansicht. Der Undank wäre näm-

[76]) Fol. 92. — Wir sollen dem Wesen dieses Arguments noch bei Bonaventura begegnen (In 4 dist. 22 a. 1 q. 2 [Quaracchi 1889, 577]).

[77]) Fol. 105v.

[78]) Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 31).

[79]) Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 31): *Sed ad hoc sic: Illi ingratitudo est aliquod peccatum, quia iste committit faciendo homicidium: ergo homicidium est, vel aliud peccatum. Si dicat, quod sit homicidium: ergo vel non equipollet omnibus, vel illud homicidium equipollet omnibus. Si dicat, quod sit aliud* (Ms hat: *illud*)*: ergo voluntas, qua fit homicidium, vel aliud. Sed illa voluntas [non] equipollet omnibus. Restat, quod non sit illa. Sed, si ex illa voluntate procedit, non debet magis iudicari quam illa voluntas. Item ex illa eadem voluntate fit hoc homicidium: ergo ex pari contemptu: ergo est par homicidium: ergo non equipollet omnibus, cum homicidium* (Ms. hat: *homicidio*) *non equipolleat.* (Bis hieher geht fast wörtlich gemeinsam die anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10754 fol. 43). *Et ita non potest inveniri, quod peccatum sit illa ingratitudo. Sed nec est voluntas nec homicidium nec aliquid aliud. Quia non aliud: in isto enim non est nisi una actio exterior et una interior et neutra est ingratitudo, quia neutra omnibus precedentibus equiperatur. Ergo ingratitudo non est peccatum in isto, quod equiperetur omnibus precedentibus.* — Man vgl. auch Gaufrid von Poitiers (Summe, Cod. Brug. lat. 220 fol. 121v): *Quidam dicunt, quod peccata non redeunt, sed dicuntur redire propter ingratitudinem, que peccatis omnibus equipollet. Sit*

lich entweder identisch mit der Rückfallsünde, oder eine davon verschiedene Sünde, oder auch eine Begleiterscheinung des Rückfalles oder einer anderen Sünde. Angenommen das Erste, kann für sie unmöglich eine so schwere Strafe, wie allen früheren bei ihrer Rückkehr, geschuldet sein, wenn der Rückfällige nur diese eine Rückfallsünde und keine andere begeht. Sonst müßte man annehmen, daß eine solche Sünde alle anderen an Schwere der Schlechtigkeit übertrifft oder ihnen wenigstens gleichkommt. Ist der Undank die Begleiterscheinung einer Sünde, durch die (die Begleiterscheinung nämlich) der Rückfällige sich eine so große Strafe zuzieht, dann müßte man sich für die Substanz der Sünde, um deren Begleiterscheinung es sich handelt, eine noch schwerere Strafe zuziehen. Schließlich sei auch damit gar nichts gedient, zu sagen, daß einer für den Undank und für die anderen zurückkehrenden Sünden bestraft werde, wenn die Strafe für das eine und das andere die gleiche sei[80]).

Im Cod. Paris. Nat. lat. 9593 findet sich die ganze Frage noch einmal behandelt. Hier lautet der in Betracht kommende Passus:

Quidam dicunt, quod non [redeunt], sed quedam ingratitudo, qua ipse eque reus est, acsi iterum omnia priora commisisset. Cum enim post peccata dimissa peccat aliquis, ingratus est Deo, a quo tantum beneficium recepit, dum tanta peccata dimisit. Sed cum ingratitudo non sit opus, non est peccatum, sed circumstantia est alicuius operis. Cuius? Non nisi illius, quod modo agit. Ergo hoc solum opus efficitur gravius peccatum per illam ingratitudinem. Et ita hoc unum peccatum tantum est, quantum omnia illa, que prius commisit. Quod non videtur[81]).

---

ita, quod iste pe- fornicationem recidivet et peregit multa adulteria et homicidia. Aut hec fornicatio est ingratitudo vel aliud. Si est ingratitudo: ergo equipollet omnibus precedentibus: ergo equipollet infinitis homicidiis et adulteriis ab ipso peractis.

[80]) Summa de Sacramentis et anime consiliis (Cod. Rein. lat. 61 fol. 183ᵛ): *Quidam magis curiose quam subtiliter et veraciter dicunt peccata* (fol. 184) *non redire propter alia peccata, sed aliquem peccantem mortaliter quasi ingratum peccatorum ante dimissorum pro illa ingratitudine eque vel fere eque puniendum esse, acsi omnia redirent. Sed non videmus congruum exitum huius opinionis. Nam illa ingratitudo aut est illud actuale peccatum, quod ille peccator denuo committit, aut aliud peccatum, aut circumstantia illius vel alterius peccati. Sed illud non potest esse, quod tanta pena ei debeatur, quanta deberetur omnibus, si redirent, si aliud numquam committat nisi unum solum peccatum, qui sic recidivat. Preterea diceretur huiusmodi peccatum vel excedere omnia alia in quantitate malitie vel parificari omnibus. Si autem est circumstantia peccati alicuius et pro illa tanta pena dignus est ille, qui recidivat: maiori ergo dignus est pro substantia illius peccati, cuius est circumstantia. Et ad ultimum nichil refert dicere aliquem puniendum quo ingratitudine et pro aliis peccatis redeuntibus, cum eque hinc et inde sit puniendus.* — Das Wesen dieses Argumentes findet sich auch bei Bonaventura, Sentenzenkommentar, zu 4 dist. 22 a. 1 q. 1 (577).

[81]) Fol. 190ᵛ. — Odo Rigaldi erwähnt folgendes Argument (Sentenzenkommentar zu 4 dist. 22 — Cod. Brüssel. lat. 1542 fol. 215ᵛ): *Contra tertiam opinio-*

Bei Robert Courson ändert sich das Bild. Er kann sich mit der Undankbarkeitshypothese nicht befreunden und stellt ebenfalls die Frage, was denn eigentlich diese Undankbarkeit sei, die an Stelle aller Sünden zurückkehre. Sie wäre entweder eine Sünde oder die Makel der Sünde. Gegen das Zweite steht, daß der Undank hier etwas wäre, wofür man ewige Strafe verdiente: also eine schwere Sünde. Es fragt sich also, welcher Art diese Sünde angehörte, da alle Sünde außer der Erbsünde eine Rede, eine Handlung oder eine Begierde gegen das Gesetz Gottes ist, während die Erbsünde kontrahiert wird. Weil also der Undank eine Sünde wäre, müßte er entweder eine Rede oder eine Handlung oder eine Begierde gegen das Gesetz Gottes sein. — Ferner ließe sich so beweisen, daß jede Sünde ein Undank wäre, da es der größte Undank ist, Schlechtes für Gutes zu erweisen, geringerer Undank nicht Gutes für das uns gewährte Gute zu erweisen und alle Sünden auf diese beiden Arten von Undank hinausmünden. Und Robert gibt dies auch zu, wie er auch in jeder Sünde einen Hochmut im weiteren Sinne sieht[82]).

Wir haben bereits einmal darauf aufmerksam gemacht, daß sich Brücken zwischen der Reats- und der Undankbarkeitshypothese

---

nem, queritur de ingratitudine, utrum sit peccatum vel circumstantia. Si est peccatum, cum non sit originale, erit actuale: aut ergo veniale aut mortale. Quod non veniale, patet, quia pro veniali non dampnatur. Item nec mortale, quia qui peccat tantum uno peccato, sequitur, quod peccat semper duobus peccatis. Si vero sit circumstantia aggravans, inheret actui ipsius peccati. Ergo, cum peccatum iam sit preteritum et inquantum actus et inquantum reatus sive macula, videtur, quod non sit circumstantia peccati preteriti; nec presentis, quia nondum est dimissum sibi. Nec peccati futuri potest esse circumstantia, cum idem peccatum nondum sit actus. Ergo nec est peccatum nec peccati circumstantia. Et sic ratione ista non dicuntur redire peccata.

[82]) Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 30): *Aliorum erat opinio, quod ingratitudo redit et non peccata. — Contra: Quid est illa ingratitudo, que redit loco omnium peccatorum? Constat, quod vel est peccatum vel macula peccati. Si est macula, contra: ingratitudo est tale quid, pro quo quis est dignus pena eterna. Ergo est mortale peccatum. Quero ergo, cuiusmodi sit peccatum, cum omne peccatum preter originale sit dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Illud enim est contractum. Ergo, cum ingratitudo sit peccatum, ipsum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. — Item probatur, quod omne peccatum est ingratitudo, quia ingratitudo maxima est reddere malum pro bono. Minor ingratitudo est non reddere bonum pro bono, quod nobis confertur. Ergo sic incurrimus maximam ingratitudinem. — Item, cum omittimus reddere ei bonum pro bono, scilicet cessando a bonis operibus, que debemus facere, incurrimus minorem ingratitudinem et ita omne peccatum vel delictum, scilicet omissione commissum, est ingratitudo, et ita omne peccatum est ingratitudo. — Quod concedimus, sicut ampliato vocabulo omne peccatum est superbia.*

bildeten[83]). Hier finden wir nun, daß Langton bemerkte, daß die strenge Undankbarkeitshypothese, nach welcher der Undank der Schwere der früheren Sünden entspreche, sich nicht wesentlich von der Reatshypothese unterscheide[84]). Er gibt damit eine Rückzugslinie an, die sich übrigens die zweite zu Langtons Bereich gehörige Quästionengruppe des Cod. Erlangen. lat. 353 tatsächlich offenhält[85]).

Auf dem Umweg über den Spezialfall des *odium fraternum* sollte Wilhelm von Auvergne zur rigorosesten Undankbarkeitshypothese gelangen. Er stützt sie auf Erwägungen der folgenden Art: Die gerechte Strafe für den Undank ist der Entzug des Gutes, für das nicht genügend gedankt wurde. Der Undank für die Nachlassung einer Sünde dürfte an Schwere der betreffenden Sünde gleichkommen, da ja wegen des Undankes die Nachlassung der betreffenden Sünde rückgängig gemacht wird, so daß man durch ihn der gleichen Strafe, wie vorher, schuldig wird, und da Sünden, die zur gleichen Strafe verpflichten. auch gleich schwer sind. Da ferner wegen des Undankes so viele Strafen zurückkehren, als früher geschuldet waren, schuldet der Rückfällige wegen des Undanks so viel Strafe wie vor der Nachlassung seiner Sünden. Dabei bleibt es gleichgültig, ob man nun die Rede haben will von einer Strafe oder mehreren, von einem Undank oder mehreren; jedenfalls ist das Ganze auf der einen Seite dem Ganzen auf der anderen Seite gleich[86]). Wilhelm glaubt, daß die folgende Darstellung nur eine andere Erklärung des gleichen Sachverhaltes sei: Durch jede schwere Sünde vernichtet der Rückfällige ohne Zweifel die Gnade, durch die er Gott wohlgefällig war, und damit auch deren Folge oder Auswirkung und die damit in unlösbarem Zusammenhang stehende Nachlassung der Sünden. Denn, wie keine Sündennachlassung gewährt werden kann ohne Gewährung der Gnade, so kann auch von einem Fortbestehen derselben ohne die Gnade keine Rede sein[87]). Und wie die Gnade sich nicht zerteilen läßt, so daß einer zum einen Teil heilig

---

[83]) Man vgl. oben S. 526.

[84]) Quästionen (Chartres, Cod. lat. 430 fol. 87^{v}; Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 210): *Dicimus, quod omnia peccata prius dimissa redeant. Super hoc tamen due sunt opiniones. Dicunt enim quidam, quod omnia peccata precedentia redeunt; alii, quod nullum peccatum prius dimissum redit, immo quedam ingratitudo, que equivalet omnibus peccatis prius dimissis. Set hic parva est diversitas. Peridem enim est, acsi omnia redirent.*

[85]) Fol. 73^{v}: . . . *simplex fornicatio non est sufficiens causa, quare redeant peccata, sed occasio, et eius ingratitudo est quedam alia occasio.*

[86]) De sacramento poenitentiae c. 19 (Guilielmi Alverni Opera omnia I, Parisiis 1674, 502).

[87]) Ebd. (502 f.). — Man findet dies bereits bei Hugo von St. Victor. Man vgl. oben S. 529.

und zum andern Sünder wäre, so läßt sich auch die Nachlassung der Sünden nicht zerteilen, so daß diese zum einen Teil nachgelassen, zum andern behalten wären. Dies geschähe aber hier, wenn es so wäre, daß die Sündennachlassung fortbestünde und man zugleich wegen Rückfalles haftbar wäre[88]). — Auch weist Wilhelm darauf hin, daß der Sünder sich durch die Todsünde außerhalb der Kirche befinde und so vollkommen wehrlos der göttlichen Rache preisgegeben sei[89]). — Wie die Hölle gleich unverändert bleibt — so lautet ein weiterer Gedankengang —, ob man sich nun auf den Weg zu ihr macht oder ihr ausweicht, wie man aber sagt, daß sie einem erlassen sei, wenn man ihr ausweicht und den Weg, der zu ihr führt, verläßt, so kehrt zu dem gleichen Zorn und Brand, denen er früher entflohen war, der rückfällige Sünder zurück. Durch die Buße läßt also Gott die Sünde hinsichtlich der Strafe nach, d. h. er rechnet sie nicht an, wenn er einen den Weg zur Strafe nicht mehr weiter verfolgen läßt. Wenn es also heißt, daß die Sünden hinsichtlich der Strafe zurückkehren, so würde der Sache gerechter der Ausdruck: die Sünder kehren durch den Rückfall zur Strafe zurück und zwar zur gleichen wie vor der Buße, nur daß dieselbe noch durch den Rückfall selber vermehrt wurde[90]). Der Rückfällige wird also um die Sünde des Rückfalles schlechter, als er es schon durch die früheren Sünden gewesen[91]).

Die Konturen zwischen der Undankbarkeits- und Reatshypothese sind somit bei Wilhelm von Auvergne vollständig verwischt. Anders bei Wilhelm von Auxerre, der entschieden sich auf die mildeste Undankbarkeitshypothese, so wie wir sie aus der Summa Sententiarum kennen, zurückzieht. Er tritt nämlich dafür ein, daß die Sünden wegen des Undankes zurückkehren, und versteht dies so: Der Mensch ist Gott für das Anvertraute haftbar; denn, wem mehr anvertraut ist, von dem wird mehr gefordert. Er ist aber Gott auch für das verpflichtet, was ihm nachgelassen worden. Wem also mehr nachgelassen wird, der ist *ceteris paribus* mehr verpflichtet, und wer, nachdem ihm viel nachgelassen wurde, einen Rückfall erleidet und so Gott beleidigt, ist auch undankbarer und sündigt mehr, als wenn ihm nichts nachgelassen worden wäre. In dieser Weise belasten die nachgelassenen Sünden die Rückfallsünde. Man sagt nämlich, daß sie zurückkehren bloß hinsichtlich des Undankes und nicht anders[92]).

Der Frage, ob dieser Undank eine eigene Sünde oder was immer sei, wendet Wilhelm von Auxerre ein besonderes Augenmerk zu.

[88]) De sacramento poenitentiae c. 19 (a. a. O. 503).
[89]) Ebd. [90]) Ebd. [91]) Ebd.
[92]) Summa aurea. Lib. 4 (Paris, M. Durand, Gerlier, 1500, fol. 277). — Man vgl. auch die Summe des Johannes von Treviso (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 67).

Er bemerkt, daß man den Undank in dreifacher Weise nehmen könne: 1. für eine Unterlassung, wenn jemand Gott gegenüber den Dank unterläßt, wie z. B. nach dem Essen; 2. für eine geringschätzige Nichterwiderung von Wohltaten *(contemptus respondendi beneficiis)*; und so ist der Undank eine besondere Sünde *(et sic est speciale peccatum, cum contempnit aliquis respondere beneficiis, quando debet et ubi debet in illis indifferentibus, que non cadunt sub motu alterius virtutis; sicut inobedientia est speciale vitium, cum quis contempnit preceptum Dei in eis, que non cadunt sub motu alicuius virtutis)*; 3. dafür, daß Böses für Gutes erwiesen wird, und so ist der Undank ein *vitium generale*, wie auch der Ungehorsam ein *vitium generale* ist, insofern er eine Übertretung jedes beliebigen Gebotes darstellt[93]). Wer also einen Rückfall erleidet durch eine *fornicatio*, begeht nicht zwei Sünden[94]); vielmehr ist der Undank in ihm identisch mit der *fornicatio*. Man spricht hiebei aber von Undank mit Rücksicht auf einen Umstand der Ursache[95]).

Übrigens gehen solche Versuche, verschiedene Arten des Undankes festzusetzen, schon weiter zurück. Einen für sie ganz charakteristischen hat die Porretanerschule ausgearbeitet: die eine Art von Undank ist dann gegeben, wenn einer für die ihm erwiesenen Wohltaten keinen Dank weiß. Um ihretwillen kehren die Sünden zurück und solche Undankbare sündigen — das ist hier das spezifisch Porretanische — gegen Gott. Die andere Art von Undank ist dann gegeben, wenn jemand nicht aufrichtig für die ihm gewährte Wohltat dankt. Dies tut aber, wer in der Todsünde weilt und dies auch schmerzlich empfindet. Undankbare dieser Art sündigen *sub Deo* und durch einen solchen Undank wird das früher Getilgte bei Gelegenheit einer Todsünde nicht wieder zurückgebracht[96]).

Roland von Cremona, der dafür eintritt, daß wohl die Sünden nicht zurückkehren, der Undank des Rückfalles aber den nachge-

---

[93]) Summa aurea, a. a. O. (fol. 278). — Ebenso in den Quästionen des Cod. Bamberg. Patr. 98 fol. 96^{v}; sowie in der Summe des Johannes von Treviso (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 67) und in der Summe des Herbert von Auxerre (Cod. Vat. lat. 2674 fol. 118).

[94]) Eine dahin zielende Schwierigkeit findet sich bei Gaufrid von Poitiers in der Summe erwähnt (Cod. Brug. lat. 220 fol. 121^{v}).

[95]) Summa aurea, a. a. O. (fol. 278). Ebenso in den Quästionen des Cod. Bamberg. Patr. 98 fol. 96^{v}, in der Summe des Johannes von Treviso (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 67) und in der Summe des Herbert von Auxerre (Cod. Vat. lat. 2674 fol. 118). — Übrigens begegnet man bei Wilhelm in der vorausgehenden Diskussion dem Argument: *Item circumstantia cause est quedam circumstantia, sicut dicitur: Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Sed quilibet dicitur ingratus propter beneficia. Ergo propter circumstantiam cause. Sed circumstantia non facit genus peccati. Ergo non est unum genus peccati per se differens ab aliis* (a. a. O., fol. 278).

[96]) Man vgl. Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 319^{v}).

lassenen Sünden an Schwere gleichkomme[97]), trägt die Unterscheidung in die genannten drei Arten von Undank und die Identifizierung der dritten Art mit jeglicher Gesetzesübertretung mit den Worten Wilhelms von Auxerre vor, behauptet, daß sie der seiner Zeit allgemeinen Überzeugung entspreche, und gesteht, daß sie ganz gut sei[98]). Er fügt aber, was am Wesentlichen allerdings nichts ändert, hinzu:

Michi autem videtur, quod ingratitudo non dicitur nisi uno modo, scilicet contemptus Dei et bonorum ipsius, que contulit homini. Cum enim monachi vel alii omittunt agere gratias, aut illa omissio nullum peccatum est aut nichil aliud est nisi contemptus Dei et bonorum ipsius. Et hoc ipsum est contemptus respondendi beneficiis Dei, et hoc ipsum est reddere malum pro bono. Et sic dicimus, quod ingratitudo nullum est speciale peccatum, sed genus omnium, sicut supra satis bene ostensum est[99]).

Hugo a S. Charo kehrt aber wieder vollständig zu Wilhelm von Auxerre zurück und lehnt mit dessen Worten einfachhin eine Rückkehr der nachgelassenen Sünden ab, spricht aber doch von ihrer Rückkehr im uneigentlichen Sinn wegen des Undankes, weil man, je mehr einem Sünden nachgelassen wurden, um so undankbarer im Rückfall ist und so auch eine größere Strafe schuldet[100]). Dabei erklärt er den Undank, wie er hier in Frage kommt, genau wie Wilhelm für das *reddere malum pro bono* und ein *peccatum generale*[101]). Hinsichtlich der entgegenstehenden *auctoritates* begnügt er sich damit, an zwei Beispielen zu zeigen, wie ihnen im allge-

[97]) Summe (Cod. Paris. Mazar. lat. 795 fol. 121 f.).

[98]) Summe (Cod. Paris. Mazar. lat. 795 fol. 122): *Ita habes distinctum secundum communem opinionem et satis bene.*

[99]) Summe (Cod. Paris. Mazar. lat. 795 fol. 122).

[100]) Sentenzenkommentar, zu 4 dist. 22 (Cod. Vat. lat. 1098 fol. 168 und Cod. Vat. lat. 1174 fol. 96). Ebenso die zu seinem Bereich gehörigen Quästionen des Cod. Bamberg. Patr. 98 (fol. 96) und die Sentenzenabbreviation „Filia magistri" (Cod. Paris. Nat. lat. 16412 (fol. 98v).

[101]) Zu 4 dist. 22 ((Cod. Vat. lat. 1098 fol. 168 und Cod. Vat. lat. 1174 fol. 96, Leipzig, Universitätsbibliothek Cod. lat. 573 fol. 255v). *Sed notandum, quod ingratitudo dicitur tribus modis. Quandoque enim dicitur obmissio referendi gratias beneficio, ut quando post prandium obmittit quis gratias referre Deo. Ingratus est secundo contemptus respondendi beneficiis sibi impensis, ut quando aliquis contempnit impendere vicem suo beneficiario, quando debet et ubi debet et in illis, in quibus debet; et sic est speciale peccatum. Tertio dicitur ingratitudo reddere malum pro bono, ut quando Deus alicui multa bona [contulit] vel multa dimisit et postea contra Deum facit, ingratus est. Et sic est ingratitudo peccatum generale, et hoc modo accipitur hic, cum dicitur, quod peccata redeunt per ingratitudinem id est per peccatum, quod est ingratitudo et illud peccatum. Quodsi alicui dimissa sunt illa peccata mille, per quodcumque illorum recidivat, illud ingratitudo est, et hoc potest fieri per quodlibet illorum et etiam alia. Ideo etiam dicitur generale, quia potest esse omnium quodlibet.*

meinen die Spitze genommen werden kann. Wenn so Ambrosius sage: *donate invicem, aliter Deus repetet universa*, so sei mit diesem *repetere universa* die Vermehrung der Strafe gemeint, die eben aus der durch den vorausgegangenen Sündennachlaß bedingten schwereren Belastung folgert. Oder wenn nach Ezechiel aller Gerechtigkeit des Rückfälligen nicht mehr gedacht werden soll, so sei dies gemeint hinsichtlich der Belohnung, nicht aber so, als ob sie ihren Genugtuungswert verloren hätte und man nun noch einmal genugtun müßte[102]).

Jedenfalls ist die Beobachtung von Wichtigkeit, daß sich die Anhänger Wilhelms von Auxerre mit diesem lediglich für eine schwerere Belastung durch den Undank aussprechen, nicht aber für eine Belastung im ganzen Gewicht der früher nachgelassenen Sünden. Wir finden in ihrem Gefolge hier auch den Sentenzenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 16407[103]), an dem sich noch die interessante Beobachtung machen läßt, daß man damals den Wert der früher von den Vertretern der strengeren Undankbarkeitshypothese ins Feld geführten Argumente durchaus anerkannte[104]).

Daß die Größe des durch den Undank entstehenden Reates nicht derjenigen der früheren Reate entsprechen kann, versucht eine zweite kommentierende Quästionengruppe der gleichen Handschrift — um nur auf ein Beispiel aus dieser Zeit hinzuweisen — mit der Erwägung darzutun:

Reatus precedentium peccatorum non redeunt per essentiam sive secundum numerum, quia reatus non numerantur secundum numerum circumstantiarum, sed actuum. Ingratitudo autem solutionis precedentium reatuum [213v] est circumstantia peccati, in quo homo recidivat. Nec redeunt per equipollentiam, ut tantum sit peccatum, in quo homo recidivat propter ingratitudinem, quantum peccatum fuerunt omnia priora peccata, quia sicut in bonis ab esse, quod est melius, imponitur nomen et species, ita in malis ab eo, quod est deterius, quia patet, quod

[102]) Sentenzenkommentar, zu 4 dist. 22 (Cod. Vat. lat. 1098 fol. 168 und Cod. Vat. lat. 1174 fol. 96).

[103]) Fol. 213: *Ideo dico, quod peccata non redeunt per essentiam, sed solum per hoc, quod in peccato recidivi est circumstantia ingratitudinis prius prestiti beneficii in dimissione priorum peccatorum. Sed illa circumstantia non est tanti ponderis, quanti fuerunt peccata illa prius dimissa.*

[104]) Fol. 213: *Sed hoc est falsum, quia secundum hoc plus peccaret latro recidivans furando obulum quam prius furando C solidos. Item, si culpa responderet beneficio, cum maius beneficium Dei sit tenere et conservare hominem in innocentia sua, quam lapsum facere resurgere a peccato: ergo plus videtur peccare cadens primo in peccatum quam recidivans.* — Eine zweite Quästionengruppe der gleichen Handschrift bemerkt (fol. 213v): *Qui cadet a statu innocentie, est magis ingratus quantum ad intensionem ruine. Sed qui cadet a statu penitentie, est plus ingratus quantum ad maiorem liberalitatem dantis et maiorem indignitatem recipientis.*

maius est peccatum esse ratione sui generis quam ratione sue circumstantie. Et ideo, cum homo recidivet in peccato, quod est minus quam precedentia ex ratione generis, non erit maius quam illa propter aliquam circumstantiam. Ingratitudo autem est circumstantia sequentis peccati, in quo homo recidivat[105]). — Man kann auch noch, um dies gleich vorwegzunehmen, in einer späten Quästion (13. Jh.) des Cod. Douai lat. 434 I (fol. 92v) lesen: *Unde sine preiudicio dico, quod tanta potest esse ingratitudo, quod eque reus constituitur sicut ante, sed non in qualibet ingratitudine. Unde credo, quod frequentius in minori redeunt, sed nunquam in maiori, ut michi videtur ad presens.*

Die Ansicht des Wilhelm von Auxerre sollte sich auf seine Schule und kleinere Autoren[106]) beschränken und sich nicht mehr kräftig der führenden Gelehrten des 13. Jahrhunderts bemächtigen.

Schon an Odo Rigaldi läßt sich dies ersehen. Er bemerkt nämlich, daß der Mensch aus der Nachlassung der Sünden zu zwei Dingen verpflichtet wird, zur dauernden Verabscheuung der Sünde und zum ständigen Eingedenksein der Wohltaten Gottes. Wie nun der Mensch dadurch, daß ihm die Sünde in der *contritio* nachgelassen wird, zur Beichte derselben verpflichtet wird, so daß man bei deren Unterlassung von einer Rückkehr der Sünde spricht, nicht hinsichtlich des Aktes oder der Makel, sondern hinsichtlich des damit verbundenen Reates und zwar deswegen, weil das, wozu er er verpflichtet war, nicht durch die Beichte der in der *contritio* getilgten Sünde gelöst worden ist, so auch hier: weil einer durch die ihm gewordene Sündennachlassung zu den genannten zwei Dingen und folgerichtig zur ewigen Strafe verpflichtet ist, sobald er diese beiden Bande zerreißt; und weil man nun ferner durch den Fall in eine schwere Sünde gerade diese beiden Bande zerreißt, darum heißt es, daß so die nachgelassenen Sünden zurückkehren nicht hinsichtlich der Substanz, sondern hinsichtlich ihres Reates. — Von diesem Standpunkt aus tut Odo auch den Einwand *remota causa removetur effectus* ab. Wenn auch nach Sündennachlassung und vollbrachter gleichwertiger Genugtuung der durch die Sünde unmittelbar verursachte Reat getilgt wird, so gilt dies doch nicht auch von dem andern Reat, der aus dem Bruch der genannten Verpflichtung kommt. Er wird als Reat der vorausgangenen Sünden bezeichnet, weil er von ihnen, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar verursacht wird. Unmittelbar stammt er aus dem Bruch des sogenannten doppelten Bandes. Weil aber diese Doppelverpflichtung oder dieses Doppelband und folglich auch der Reat nicht

[105]) Fol. 213 f.

[106]) Man vgl. hier z. B. die Quaestiones Quodlibetales des Ferrarius Catalaunus O. P. (13. Jh.) im Cod. Paris. Arsenal. lat. 530 fol. 167v: *Ad argumenta dicendum, quod recedunt quantum ad aggravationem culpe sequentis per precedentia.*

wären, wenn die vergangenen Sünden nicht gewesen wären, darum heißt es, daß dieser Reat von jenen Sünden verursacht werde. Somit sagt man auch, daß jene Sünden hinsichtlich des Reates zurückkehren, nicht aber hinsichtlich der Substanz oder des Aktes. Eigentliche Ursache dieser Wiederkehr ist der Bruch jener doppelten Verpflichtung, die dem Menschen aus der Sündennachlassung auferlegt wird. Und dies kann auf den Undank bezogen werden, so daß der Undank als Ursache der Sündenrückkehr bezeichnet wird[107]).

Der jedenfalls von einem Franziskaner stammende und deutlichst an Odo anklingende Kommentar zum vierten Sentenzenbuch des Cod. Paris. Nat. lat. 16406 geht über Odo[108]) hinaus, da er betreff des Strafausmaßes betont:

Et tenetur ipse ad penam non tantam, ad quantam tenebatur pro precedentibus, sed secundum mensuram durationis peccati, per quod factum est recidivum.

[107]) Sentenzenkommentar, zu 4 dist. 22 (Cod. Brüssel. lat. 1542 fol. 215^{v}). — An diese Darstellung lehnt sich entschieden diejenige des Kommentares zum vierten Sentenzenbuch des Cod. Paris. Nat. lat. 16406 fol. 209 an: *Responsio: Ad intelligentiam, qualiter peccata redeant et qualiter non, no[ta], quod multiplex est vinculum, ut supra habitum est, quorum unum est vinculum detestationis perpetue, alterum vinculum est ad memoriam beneficiorum Dei. Licet ergo dimissa sint peccata quoad culpam et quoad reatum pene eterne et temporal[is] sensibil[is], non tamen est dimissum quoad vinculum detestationis perpetue et quoad vinculum memorie beneficii Dei in dimissis. Si ergo omni modo deletum esset peccatum, nullatenus posset redire. Sed quia ratione horum manet, si non detestetur perpetuo peccatum vel sit immemor beneficiorum, quod accidit in omni recidivo, redit omne mortale precedens quoad hoc duplex vinculum.* — Auch der Dominikaner Guerricus de S. Quintino schreibt in seinem Sentenzenkommentar: *Dicimus, quod est vinculum multiplex, sicut supra dictum est, quorum unum est vinculum detestationis peccati, alterum est vinculum memorie beneficiorum Dei in dimissis peccatis. Secundum hoc dicimus, quod peccata dimittuntur in contritione quoad culpam, quoad reatum pene eterne et temporalis per satisfactionem penitentie; tamen tenetur homo ad perpetuam peccati detestationem. Item tenetur, ut sit memor beneficii super peccati dimissione. Et sic licet quoad culpam et quoad vinculum reatus pene eterne et etiam temporalis dimissum sit peccatum, tamen non dimittitur quoad vinculum detestationis et quoad memoriam beneficiorum Dei. Si ergo ex toto esset peccatum dimissum, nullo modo posset redire. Sed quia ratione horum* [Damit bricht der Text ab. — Cod. Vat. lat. 691 fol. 47^{v}].

[108]) Odo sagt bloß (a. a. O. — Cod. Brüssel. lat. 1542 fol. 215^{v}): *Si vero queritur], qualis pena debeatur dampnatis propter ingratitudinem, dicunt quidam, quod pena interior, scilicet remorsus conscientie ex duplicis vinculi ruptione. Sicut enim ingratitudo est gratitudinis substractio, ita pena illius est dolor de substractione immemorativa beneficiorum etiam habitorum.* — Auch darauf weist der Kommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 16406 hin (fol. 209^{v}): *Si vero queratur de pena debita ingratitudini in dampnatis, dicendum, quod debetur interior. Sicut enim ingratitudo est gratitudinis subtractio, ita pena illius est dolor de subtractione beneficiorum in memoria habitorum.*

Et hoc quantum ad detestationem, que tunc fuit interrupta, ad penam determinatam pro ingratitudine, secundum quam fuit immemor beneficii in dimissione peccatorum. Illa iterum pena non erit tanta, quanta precedentium [209v] *peccatorum. Sed determinabitur in parte secundum peccatum, per quod recidivat, cum secundum comparationem ad gratiam, per quam dimittuntur peccata. Si vero debeat iniungi penitentia pro peccatis sic redeuntibus, iniungenda est penitentia et intentio detentio(!) detestationis proportionaliter interruptionem destationis(!), ut scilicet, quando redierit ad gratiam, tantum detestetur acerbius, quantum ad discontinuandum erat de recidivo. Et tanto alacrius Deo gratias agat pro beneficiis, quanto minus durabiliter obmissum fuit in recidivo*[109]).

Der Undank wird von Odo Rigaldi nur zum Teil in der Weise Wilhelms von Auxerre erklärt. Jedenfalls wird der bei der Rückfallsünde in Betracht kommende ganz folgerichtig in diesem System als habituelles Uneingedenksein der Wohltaten Gottes — so hatte schon Roland von Cremona gesagt, — genommen das lediglich eine der aktuellen Sünde beim Rückfall folgende Disposition ist. Er ist also nicht eine Sünde, noch auch eine *circumstantia*, sondern eine Wirkung von seiten der vergangenen Sünden[110]).

Man sieht hier den Undank wieder aus seiner Schlüsselstellung vertrieben. So bleibt es, trotz der Ablehnung des Hauptarguments

---

[109]) Fol. 209 f.

[110]) Zu 4 dist. 22 (Cod. Brüssel. lat. 1542 fol. 215v): *Quod queritur de ingratitudine, potest dici, quod ingratitudo dicitur multipliciter. Uno modo omissio vel contemptus agendi Deo gratias, et sic est peccatum. Secundo dicitur redditio mali pro bono, et sic iterum est peccatum. Tertio dicitur habitualis immemoria beneficiorum Dei, et hoc modo non dicitur peccatum actuale vel originale, sed dispositio consequens peccatum actuale, cum recidivat peccator. — Si vero queritur, utrum sit circumstantia, dicendum, quod nec est peccatum nec circumstantia, sed effectus quidam respiciens peccata precedentia; unde penitentia non debetur illi per se et absolute, sed comparatione ad peccata precedentia.* — Auch hier klingt deutlichst der Kommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 16406 an (fol. 209v): *Ad illud, quod obicitur, utrum ingratitudo sit actuale peccatum vel circumstantia, dicimus, quod accipitur ingratitudo omissio referendi gratias vel contemptus pro beneficiis impensis; alio modo redditio mali pro bono; tertio modo dicitur immemoria habitualis beneficiorum prius acceptorum, secundum quem modum accipitur hic ingratitudo. Est ergo nec originale peccatum nec actuale, sed dispositio sequens, cum recidivat peccator. — Si vero queratur, utrum sit circumstantia* [Ms hat *dispositio*] *illius peccati, dicimus, quod non, sed effectus quidam respiciens peccata precedentia.* — Man vgl. dies in textlicher Verwandtschaft auch im Sentenzenkommentar des Guerricus de S. Quintino (Cod. Vat. lat. 691 fol. 47v): *Quod queritur, utrum ingratitudo sit peccatum vel circumstantia peccati, dicunt, quod ingratitudo tripliciter dicitur: uno modo omissio referendi gratias vel contemptus pro impensis beneficiis; alio modo dicitur redditio mali pro bono; tertio modo habitualis immemoria beneficii accepti. Sic similiter hic. Nec est peccatum originale vel actuale, sed est dispositio sequens actuale peccatum, cum peccatum recidivat. Primo modo vel secundo dicitur peccatum actuale.*

Odos[111]), auch bei Bonaventura, der den Undank als *contemptus praestiti beneficii* bloß als erschwerendes Element der Rückfallsünde gelten läßt[112]). Im wesentlichen aber verwirft er die Rückkehr der Sünden, weil die Schuld *(culpa)* nach der Lehre der *moderni doctores* durch die Gnade völlig getilgt wird[113]). Wenn er überhaupt noch von einer Rückkehr der Sünden die Rede haben will, dann in der Form:

Et ideo aliter dicendum, quod reatus est obligatio ad poenam, poena autem peccati duplex est, scilicet poena damni et sensus. Possumus ergo loqui de reatu peccati dupliciter: aut quantum ad poenam damni aut quantum ad poenam sensus. Si autem quantum ad poenam damni: sic, quia qui peccat in uno, factus est omnium reus, credendum est, quod peccata dimissa redeunt. Si autem loquamur quantum ad poenam sensus, sic distinguendum est: quia quaedam peccata sunt omnino dimissa quantum ad poenam et culpam, et talia nullo modo redeunt; quaedam autem dimissa sunt in parte et de talibus fienda est satisfactio. Et quoniam culpa sequens tollit potentiam satisfaciendi, quamdiu manet, per hoc ipsum iste obligatur ad supplicium aeternum, non ratione sui principaliter, sed ratione annexi; et sic intelligendum est peccatum redire[114]).

III. WICHTIGERE NEBENFRAGEN

1. EIN ARGUMENTUM E CONTRARIO UND DIE SCHWERE DER WIEDERAUFLEBENDEN SÜNDE

Bereits Gratian hatte aus dem Wiederaufleben der guten Werke auch auf ein Wiederaufleben der Sünden zu schließen versucht[1]). Es interessiert nun, daß Präpositinus neben allgemeineren Schwierigkeiten aus der Vernunft gegen eine Wiederkehr nachgelassener Sünden[2]) ebenfalls ein *argumentum e contrario* zurückweist[3]), das

[111]) Sentenzenkommentar, Zu 4 dist. 22 a. 1 q. 2 (Quaracchi 1889, 577): *Respondeo dicendum, quod aliqui voluerunt dicere peccata precedentia redire quoad reatum, quia per culpam sequentem tot reatibus obligatur ad poenam, quot prius erat obligatus. Et ratio huius tangitur in littera. Dicebant enim, quod quot peccata commiserat, tot vinculis obligabatur, cum veniebat ad poenitentiam, ut detestaretur praeterita mala: et ideo, cum peccat, omnia vincula rumpit: et ideo tot reatibus reus est, quot prius peccata commisit. — Sed illud nihil est: primum, quia sufficit una detestatione detestari cetera, nec tenetur simul et semel divisim detestari omnia: ergo in uno non peccat nisi omissione unica.*

[112]) Zu 4 dist. 22 a. 1 q. 2 (Quaracchi 1889, 577).

[113]) Zu 4 dist. 22 a. 1 q. 1 (575).

[114]) Zu 4 dist. 22 a. 1 q. 2 (577).

[1]) Man vgl. oben S. 534.

[2]) Die ersten Schwierigkeiten mit ihren Lösungen lauten: *Item: isti duo ante hoc momentum pariter boni fuerant, quorum unus habuit multa mortalia, alius nulla. Modo peccant mortaliter. Pariter ergo mali efficiuntur. Ergo peccata isti non redeunt vel non faciunt magis istum reum quam ad initium reliquum.*

bereits voraussetzt, daß das Verdienst der ertöteten guten Werke nur nach dem Grad der *caritas* zurückkehre, in der man wiederauferstehe. Dementsprechend würden auch die bereits nachgelassenen Sünden nicht in ihrer ursprünglichen Schwere, sondern bloß in der Schwere der Rückfallsünde wiederkommen. Daraus würde sich, so meint er, die Schwierigkeit ergeben, daß man für alle seine Sünden nicht schwerer gestraft würde, wie für die Rückfallsünde allein. Es erscheine also gar nicht, warum man von einer Rückkehr nachgelassener Sünden spreche, wenn einer dafür nicht mehr verhaftet sei, als in dem Fall, wo er vorher überhaupt keine Sünde begangen hätte[4]). Demgegenüber weist Präpositinus als auf eine mögliche Antwort vor allem darauf hin, daß die Verhältnisse *in via* et *in invio* nicht die gleichen seien. Denn, so führt er aus, niemand kehrt von der Sünde um, außer durch die das *liberum arbitrium* vorbereitende und unterstützende Gnade. In das Schlechte aber fällt man bald aus Schwäche, bald aus Undankbarkeit, bald aus voller Macht, d. h. aus Verderbnis. Das Gute kommt einem wieder zurück, weil die Kraft des *liberum arbitrium* mit der Gnade mitarbeitet. Das Schlechte kehrt aber nicht immer zurück, weil man nicht immer aus der Macht der Überlegung heraus sündigt, sondern auch aus Schwäche und Undankbarkeit[5]).

Item: iste ante hoc momentum non habebat peccata nec committit illud peccatum nec committet. Ergo nec est nec erit reus illius peccati. — (Summe, Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 31). — Die Antwort lautet: *Primo argumento sic insta: Isti duo ante hoc momentum pariter fortes erant. Modo pariter vulnerantur. Ergo pariter leduntur posito, quod unus illorum prius fuit vulneratus in brachio et sanatus, modo vulneratus in eodem.* (Wir kennen dies bereits aus Petrus von Poitiers und finden es auch in der anonymen Summe des Cod. Vat. lat. 10754 fol. 43.) — *Secundo sic insta: Iste ante hoc momentum non erat servus. Posito, quod sit manumissus a Domino omnino, pro ingratitudine fit retractus in servitutem* (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 31; man vgl. auch die Summe des Cod. Vat. lat. 10754 fol. 43).

[3]) Ein Argumentum *e contrario* im allgemeinen findet man übrigens auch bei Petrus von Capua erwähnt: *Preterea bona facta in caritate mortificata per sequentia mortalia reviviscunt, cum aliquis resurgit ad caritatem. Ergo eadem ratione et peccata redeunt, cum aliquis redit ad aliquod mortale* (Summe, Clm 14508 fol. 37v). Man vgl. auch Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 320).

[4]) Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 31).

[5]) Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 31): *Quod vero obicitur de bonis, potest dici, quod non est idem (?) in via et in invio, quia a peccato nemo revertitur, nisi per gratiam preparatricem et adiutricem liberi arbitrii. Sed in malum modo quis cadit ex infirmitate, modo ex ingratitudine, modo quasi ex potentia, id est perversitate. Et icirco semper ibi redeunt bona, quia potentia liberi arbitrii cooperatur gratie. Hec autem non semper mala redeunt, quia non semper ex po-*

Damit hat er den Grund angegeben, warum nach seiner Meinung die nachgelassenen Sünden im Gegensatz zu den ertöteten guten Werken nicht immer zurückkehren müssen. Dann fährt er fort:

Item ibi: penes caritatem est omne meritum. Unde qualis redit caritas, talia redeunt opera. Sed ex opposito non est aliquid spirituale, per quod omnia iudicentur, nisi quis forte dicat contemptum, de quo quid sit dicendum, supra dictum est. Unde maioris meriti redeunt in malo peccata, cum redeunt, quam in bono bona, nisi forte tanta conferatur caritas, quanta et prius. — Quod vero obicitur de bonis, que crescunt caritate crescente, et de malis, que crescunt crescente malitia, dicimus, quod crescunt, quousque perreniant ad illum statum, in quo prius fuerunt. Unde factum bonum in perfecta caritate, si resurgat quis in minori perfecta, potest crescere usque ad illum statum, in quo prius fuit, et facta in caritate perfecta usque in suum statum. Ita per contrarium de malis, si dicatur, quod non tanta redeant, quod vix dicendum est[6]).

Damit erscheint, daß nach Präpositinus die Sünden wohl nur in bestimmten Fällen, dann aber in ihrer ganzen ursprünglichen Schwere zurückkehren, wenngleich er sich auch nicht völlig ablehnend gegenüber der Möglichkeit des Wiederauflebens im Gewicht der bloßen Rückfallsünde verhält.

Auch Petrus von Capua, der im Gegensatz zu Präpositinus eine Wiederkehr der Sündenreate bei jedem schweren Rückfall lehrt, macht hier eine Konzession: Er hält es nämlich für eine mögliche Hypothese, daß hier die *quantitas contemptus* der Rückfallsünde und die Arten der vorausgegangenen Sünden in Betracht gezogen werden müßten und dies vorausgesetzt angenommen werden könnte, daß die früheren Sünden zwar in einer geringeren als ihrer ursprünglichen Schwere, aber auch nicht im Gewicht der Rückfallsünde zurückkommen, sondern proportionell würden die schwereren in größerer Schwere, die geringeren in geringerer sich wiedereinfinden[7]). Petrus von Capua selber hält aber doch die Annahme für besser, daß die Sünden in ihrem ursprünglichen Gewicht wiederaufleben, so daß man also durch die geringste Todsünde schlechter wird als man jemals vorher gewesen. Damit will er aber nicht gesagt haben, daß auch die guten Werke in ihrem ursprünglichen (Verdienst)wert wiederkommen, wiewohl er auch dies für möglich hält[8]).

---

tentia deliberationis quis peccat, sed ex infirmitate et ingratitudine, ut dictum est. — Dies findet sich teilweise wörtlich in der anonymen Summe des Cod. Vat. lat. 10754 fol. 43.

[6]) Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 31).

[7]) Diese Ansicht wird auch von der Summe des Cod. Vat. lat. 10754 fol. 43 erwähnt.

[8]) Summe (Clm 14508 fol. 38). — Im *Pro et contra* sagt er hier: *Et cum peccata redeant, queritur, in qua quantitate redeant. Si in tanta, in quanta sunt commissa: ergo non potest aliquis post penitentiam committere minimum mortale,*

Auch die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 ist — allerdings auf einer anderen Grundlage fußend — einer verschiedenen und wechselnden Quantität des Wiederkehrenden nicht abgeneigt[9]).

Dagegen tritt aber Petrus Cantor von allem Anfang an auf und betont: *Nobis autem videtur et pro pari par et pro maiore minus et pro minore maius et pro uno plura et pro pluribus unum redire*[10]). Man nehme nur an, daß zwei ungleich schwer gesündigt haben. Derjenige, der leichter gesündigt hat, fällt nach der Nachlassung in eine schwerere Sünde, derjenige, der mehr gefehlt hat, in eine leichtere. Nach denen, die von einer Rückkehr der Sünden nur im Fall einer schweren Rückfallsünde die Rede haben wollen[11]), würde also nur bei dem, der zuerst geringere Sünden begangen hat, dieses Wiederaufleben eintreten. Somit wäre derjenige in einer besseren Lage, der früher schwerer gesündigt hat[12]). Ferner den Fall angenommen, daß zwei Rückfallsünden zusammen der bereits nachgelassenen Sünde gleichwertig wären: Nach der Ansicht, daß nur die der Rückfallsünde gleich schwere Sünde wiederauflebte[13]), würde die bereits nachgelassene Sünde wegen dieser zwei Rückfallsünden zurückkehren. Demnach ergäbe sich also doch, daß die Sünden ohne Rücksicht auf Qualität oder Quantität zurückkehren[14]). Wenn er es nun als die wahrere Ansicht bezeichnet, daß die Sünden stets in ihrer ursprünglichen Schwere wiederbelasten[15]), dann stützt er

---

quin sit deterior quam umquam fuit, quia tam malus est pro precedentibus, ut fuit, et preterea pro actu. Si in tanta, in quanta committitur istud: ergo pariter reus est omnium peccatorum, et ita pariter reus est fornicationis et ydolatrie. Preterea, si in tanta, in quanta istud: ergo istud minus attenuat illa maiora. Eadem ratione in illo, qui continue peccat, per minus, quod post committit, diminuuntur precedentia maiora.

[9]) Man vgl. oben S. 527.

[10]) Summa de sacramentis et anime consiliis (Cod. Rein. lat. 61 fol. 182).

[11]) Diese Ansicht erwähnt auch z. B. die zweite Quästionensammlung des Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 73^{v}.

[12]) Summa de sacramentis (Cod. Rein. lat. 61 fol. 182^{v}).

[13]) Diese Ansicht erwähnt z. B. auch die zweite Quästionensammlung des Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 73^{v}.

[14]) Summa de sacramentis (Cod. Rein. lat. 61 fol. 182^{v}). — Man vgl. auch fol. 184: *Adhuc, si quis velit etiam ad hoc confugere, ut dicat pro maiori tantum mortali reditum fieri in minoribus, poterit ei obviari: Esto enim, quod aliquis duo peccata committat, quorum utrumque levius est per se tali mortali, quod in se gravius ante commissis, illa duo minora simul inspecta et ponderata facient equalem reatum magno mortali. Sicut ergo pro illo maiori mortali fieret reditus precedentium, ita et pro illis duobus fieri deberet.* — Man vgl. auch die Summe des Robert Courson (Cod. Brug. lat. 247 fol. 29^{v} f.).

[15]) Cod. Rein. lat. 61 fol. 184: *Verius ergo sentiendum, quod prediximus: pro uno mortali commisso redire omnia ante dimissa et non secundum quantitatem*

sich hiebei vor allem auf das ausdrückliche Zeugnis der Parabel vom unbarmherzigen Knecht, die nicht ohne Gefahr durch eine unreife oder verkehrte Ausdeutung entstellt werden könnte, da doch der hl. Augustinus auch für seine Schriften nur insoweit Glauben forderte, als dieselben in den kanonischen Büchern ihre Bestätigung fänden[16]). Dann aber nimmt auch Petrus Cantor Stellung gegen den Parallelismus aus den guten Werken, die nicht in ihrem ursprünglichen, sondern nur in dem Grad der wiedererlangten *caritas* zurückkehren: also wenn dieser geringer ist als der verlorene, auch in einem geringeren Grad. Petrus Cantor bemerkt dazu:

Est autem diversitatis huius aliqua ratio, per quam dicitur aliter esse in invio et aliter in via. In via enim ita est, quod multiplicatio bonorum operum [non] reddit de necessitate meliorem. Nec enim semper in pluralitate operum crescit caritas. Sed in invio contra est, quia multiplicatio malorum operum semper facit deteriorem. Pluralitas enim talium operum auget contemptum et inde est, quod iudicatur dissimiliter in casibus predictis.[17]).

Unter Bezugnahme auf den Cantor erklärt auch Robert Courson, daß alle Sünden in der Schwere, in der sie begangen wurden, zurückkehren[18]). Auch er lehnt den Parallelismus mit dem Wiederaufleben der guten Werke ab mit dem Axiom: *Secus est in invio, secus est in via.* Denn, was der Mensch *in via* hat, ist ganz aus Gott und ein Geschenk Gottes, nicht Verdienst des Menschen. Was er aber *in invio* hat, stammt zur Gänze aus der Schlechtigkeit des

---

illius tantum, pro quo redeunt, sed secundum quantitatem, quam ante habuerunt, cum primo committerentur.

[16]) Cod. Rein. lat. 61 fol. 182^{v}: *Periculosum est enim in fundamento, quod ex evangelio expresse sumitur, sicut ostendimus, immaturam vel perversam facere expositionem, cum Augustinus in libro de doctrina christiana dicat suis litteris non esse credendum, nisi ubi ex canonicis scripturis robur acceperint.*

[17]) Cod. Rein. lat. 61 fol. 185.

[18]) Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 31^{v}): *Item, cum bona redeuntia ad meritum remunerentur semper secundum quantitatem presentis gratie, quam habet quis moriens, eadem ratione mala redeuntia punienda sunt secundum quantitatem peccati, quam perpetrat recidivans, et non secundum quantitatem, in qua facta sunt. Si hoc est: ergo non in eadem quantitate redeunt peccata, in qua perpetrata sunt; quod quibusdam visum est dicentibus, quod, si iste commisit unum racha, omnia peccata precedentia, que redeunt, commensurantur illi racha. — Sed quod hoc stare non possit, ostenditur sic: Si omnia peccata equantur isti in reditu et quecumque duo tertio sunt equalia, ipsa inter se sunt equalia. Sed hec duo peccata, scilicet maximum et minimum huic tertio sunt equalia in reditu. Ergo maximum et minimum fiunt equalia propter reditum. Eadem ratione et omnia alia propter reditum unius fiunt equalia. Quod manifeste falsum est. Non enim peccatum presens, in quo quis recidivat, habet aliquem effectum, quo faciat peccata equalia redeuntia. Et ideo tales excusationes in peccatis omnino reicientes dicimus cum Cantore omnia peccata redire in tanta quantitate, in quanta perpetrata sunt.*

Menschen. Und so fällt es dem Menschen und nicht Gott zur Last und darum straft Gott auch verdientermaßen alle zurückkehrenden Sünden nach der ihnen eigenen Schwere. Somit ist Gott auch nicht geneigter zum Strafen als zum Belohnen, weil sein Lohn gleichsam eine *supererogatio* ist; denn Gott krönt in uns lediglich seine Geschenke[19]).

Die zum Bereich Langtons gehörigen zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 bekennen sich ebenfalls dazu, daß *in invio* die Verhältnisse anders liegen als *in via* und daß dem Menschen alle seine Übeltaten zugehören und daß er darum für sie alle gestraft werde, daß aber *in via* Gott nicht das *quantum*, sondern das *ex quanto* betrachte, weil die Belohnung nicht entsprechend den Werken, sondern entsprechend der *caritas* erfolge[20]). Merkwürdigerweise sollte aber Gaufrid von Poitiers, der sich hier nirgends entscheidet, sagen: *Si tamen diceretur unifformiter, quod nec redeunt bona nec mala, non esset inconveniens*[21]). Er erklärt dementsprechend das Axiom, nach welchem die Buße all das wiederbringt, was einem genommen wurde, von der Informierung des Natürlichen und dem Empfang der Sakramente im allgemeinen. Die Buße bringe die verlorenen Tugenden und das Teilhaben an den Fürbitten der Kirche zurück[22]). — Das *omnia cooperantur in bonum* des Apostels

[19]) Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 31^{v} f.). — Bei Gaufrid von Poitiers (Summe, Cod. Brug. lat. 220 fol. 121^{v}) liest man: *Ad tertio obiectum: quod in rei veritate mala nostra nostra sunt, sed bona nostra nostra non sunt, sed Dei; Deus illa in nobis destruit* (Ms. hat *destituit*) *per penitentiam, que nos reedificamus, cum cadimus per culpam. Sed non est in nostra potestate, ut possimus ea, nisi quanta et qualia sunt facta, reedificare. Sed bona, que Deus operatus est in nobis, cum nos ea destruxerimus per culpam, Deus [, cuius] potestati resistere nemo potest, quanta voluerit et qualia reedificabit. Unde quandoque tanta, quandoque maiora, quandoque reedificabit minora, prout vult et quomodo vult nobis suam gratiam impertiri, secundum quam erunt et bona.* — Vorher schon hatte Gaufrid gesagt (ebd.): *Ad primum respondeo, quod omne opus secundum caritatem mensuratur, et quanta est caritas, tantum opus, non tantum illud, quod ex illa tunc sit, sed etiam omnia illa, que prius facta sunt. Ipsa enim caritas forma est operum. Ergo cum forma sit et presentium et preteritorum, tanta sunt opera, quanta illa est. Maiora esse non possunt. Non enim considerat Deus, quid fiat, sed ex quanto. Sed peccata singulos habent contemptus, non ex quibus sint, sed que ex illis fuerunt secundum nos. Cum ergo secundum contemptum commensurentur, necesse est, quod tanta sint, quanti contemptus fuerunt. Sane tamen intellige, quod dico, quia contemptus apello illos reatus, peccata ipsas actiones, que non redeunt, sed tante pene obnoxietas, quantum actionibus meruerunt. Et ipsi reatus, ut dictum est, redeunt.*

[20]) Fol. 74. [21]) Summe (Cod. Brug. lat. 220 fol. 121^{v}).

[22]) Ebd.: *Et quod dicitur, quod penitentia restituit omnia ablata, intelligendum est de formatione naturalium et perceptione sacramentorum, in genere dico. Non*

wird dann mit der Ezechielglosse dahin erklärt: Aus der Trauer der Büßenden entstehen die Tugenden der Heiligen, so daß diese um so mehr in den Tugenden voranschreiten, je mehr sie sich ihrer schlechten Taten erinnern[23]).

Die Ausführungen Langtons selber über den Grad der zurückkehrenden Sünden seien wegen ihrer Merkwürdigkeit im Urtext hiehergesetzt:

Item peccatum prius dimissum redit. Ergo in aliqua quantitate. Ergo in ea quantitate, quam prius habuit vel in minori vel in maiori. Quod in maiori vel in minori, nulla est ratio. Si in eadem, contra: Sit, quod iste continuarit illud peccatum per diem et in termino diei fuit iustificatus. Peccatum illud redit in quantitate, quam habuit heri. Ergo habuit illam in aliquo instanti ante ultimum, quia in ultimo non fuit illud peccatum. Sed iste non fuit futurus aliquantum malus ante terminum diei quin magis. Ergo in illo instanti fuit futurus magis malus; ergo quantitas illius peccati fuit futura maior, et in illa quantitate modo redit peccatum: ergo redit in maiori quam heri aliquando habuit. — Solutio: Necessarium est, quod redeat in minori, sed consequenter efficitur eque magna ut nunquam prius fuit[24]).

Es sollte aber noch bis in die Hochscholastik dauern, bis das Argumentum *e contrario* völlig eindeutig abgetan wurde. Während der in der Nähe Odo Rigaldis stehende Kommentar zum vierten Sentenzenbuch des Cod. Paris. Nat. lat. 16406 sich noch mit einer Distinktion behelfen mußte[25]), erklärt erst Bonaventura, daß die Ertötung der guten Werke nicht in ihrem Aufhören, sondern darin bestehe, daß sie wegen der bloßen Unwürdigkeit des Sünders für unwürdig der Vergeltung erachtet werden. Die Tilgung der Sünden aber bedeute die Austreibung und Entfernung derselben aus der Seele[26]).

---

enim reddit perceptionem sacramenti ordinis, si ex vitio esset irregularis; restituit autem [Ms hat *ut*] *virtutes ablatas et communionem suffragiorum Ecclesie.*

[23]) Ebd: *Sed, si obicit, quod dicit apostolus: omnia cooperantur in bonum, hec est causa dicti, quam satis competenter assignat glosa super Ezechielem dicens: ex ipso luctu penitentium oriuntur virtutes sanctorum, ut tanto magis in bona proficiant, quanto se nequius egisse meminerint.*

[24]) Quästionen (Chartres, Cod. lat. 430 fol. 87^{v}). — Man vgl. auch ähnliche Ausführungen in den Langtonschen Quästionen des Cod. Vat. lat. 4297 fol. 82 f.

[25]) Fol. 209^{v}: *Si vero obicitur, quare peccata non redeunt per recidivum sicut bona mortificata per caritatem redeuntem, dicimus, quod aliter est in bonis et in malis. Nam unum vinculum est rinculum, quod est gratia aut caritas, [et per hoc] redeunt bona prius mortificata. Mala autem, cum sint suum rinculum, non redeuut sub propia macula aut proprio reatu; possunt tamen redire per rinculum dictum. Hoc enim est rinculum pene, non culpe.*

[26]) In 4 dist. 22 a. 1 q. 1 (Quaracchi 1889, 575).

2. DIE DURCH DAS WIEDERAUFLEBEN GEFORDERTE GENUGTUUNG

Schon von allem Anfang an sahen wir eine Lehre, nach der die Sünden deswegen zurückkehrten, weil eine nicht endliche Genugtuung die Sünden nicht zu tilgen vermöge. Wir haben das Dafür und Dagegen schon geschildert. Nunmehr haben wir uns noch mit der andern Frage zu beschäftigen, wie es sich nach der Lehre derjenigen, die eine Tilgung der Sünden durch die einmal vollendete Genugtuung annehmen, sich beim Rückfall mit der bereits ganz oder auch nur teilweise geleisteten Genugtuung verhält. Wir sehen nun, daß Petrus Cantor, der sich für eine Rückkehr des Reates in seiner ganzen Schwere ausspricht[27]), in seiner Argumentierung gerade hier einsetzt. Er setzt nämlich den Fall, daß von zweien, die schwer gesündigt haben, der eine die Genugtuung voll geleistet hat, der andere nicht, so daß dieser also beim Hinscheiden im Zustand der *caritas* den Rest im Fegfeuer ergänzen müßte. Beim Rückfall in eine schwere Sünde wird der zweite in der Hölle seine Strafe finden; denn wenn er in einer schweren Sünde stirbt, wird er das Fegfeuer sicher nicht mehr passieren und kann somit den Rest seiner Buße auch dort nicht ergänzen. Muß er nun in der Hölle die ganze ursprüngliche Buße oder bloß den Rest abtragen? Wollte man das Zweite annehmen, dann wäre also ein Teil nachgelassen und der andere nicht, was unzuträglich ist. Es bleibt somit, daß er die ganze Strafe für die früheren Sünden tragen muß und daß diese also vollständig wieder zurückkehren[28]); denn man darf nicht mit einer halben Verzeihung rechnen. Wird dies einmal zugegeben, dann gilt das Gleiche für den, der bereits die ganze Buße geleistet hat; denn beide scheiden in den gleichen schweren Sünden und in gleicher Schlechtigkeit ab und verdienen somit gleiche Strafe. Da nun der eine nicht bloß für die Rückfallsünde, sondern auch für die früheren, für die er die Buße nicht vollendet hat, bestraft wird, gilt dies auch für den andern, so daß also die Sünden in dem einen wie in dem andern vollständig zurückkehren. Man

[27]) Summa de sacramentis et anime consiliis (Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 190^{v}). *Non dicimus, quod illa opera redeant, sed reatus in eadem quantitate, in qua prius.*

[28]) Man vgl. hiezu auch die zweite Frage *De reditu* im Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 191. — In den Langtonschen Quästionen des Cod. Chartres lat. 430 fol. 87^{v} und des Cod. Vat. lat. 14556 fol. 210 liest man das gleiche Argument: *Sit, quod isti iniuncta sit penitentia et, antequam peregerit penitentiam, cadat in mortale peccatum et statim decedat: Iste non est sufficienter punitus pro hoc peccato: ergo adhuc est puniendus: ergo punietur. Non nisi inferno, quia rei veritas est, quod dampnabitur: ergo in inferno erit reus huius peccati: ergo tunc habebit hunc reatum. Ergo primum peccatum, quod prius fuit dimissum, per mortale sequens redibit.*

darf nun, so meint der Cantor, nicht eine Ungleichheit zwischen den beiden konstruieren wollen, weil der eine die ganze Buße geleistet hat und so seine Strafe erleichtert werden müsse, der andere aber nicht. Das könne man aber nicht sagen; denn es kann der zweite an der Vollendung der Buße durch Krankheit oder sonstwie verhindert worden sein, sodaß ihn daran gar kein Verschulden trifft. Vielleicht kamen auch dem ersten die geistlichen Fürbitten seiner Freunde zur beschleunigten Vollendung der Buße zunutze, nicht aber so dem zweiten[29]). Obendrein hätte der erste auch dankbarer sein müssen als der andere, da ihm ja auch mehr gegeben worden[30]). Weil durch die folgende Sünde die geleistete Buße vollständig ertötet ist, geht der Rückfällige daran zugrunde, als hätte er gar keine Buße geleistet und wird somit auch für diese zurückkehrenden Sünden so gestraft, wie er es von Anfang an verdient hätte, wenn er in ihnen unbußfertig gestorben wäre[31]).

[29]) Summa de sacramentis (Cod. Rein. lat. 61 fol. 182^{v}). — Man findet das Letzte auch in der zweiten Quästion *De reditu* im Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 191: *Sed esto, quod aliqui duo, qui prorsus equaliter peccaverunt, equaliter contriti sint et confessi sint. Sed unus per amicos et per suffragia Ecclesie totam penitentiam peregit, alter vero partem: peccent iterum equaliter isti et decedant. Quandocumque fuerunt isti boni, fuerunt eque boni, et quando mali, eque mali. Ergo pariter punientur. Sed unus, qui non peregit penitentiam, pro omnibus peccatis punietur, ut supra ostensum est. Ergo et alius. Ergo peccata eius dimissa redierunt.*

[30]) Cod. Rein. lat. 61 fol. 184^{v}: *Cum autem dicamus ei, qui non ex toto peregit penitentiam et in novo mortali decedit, redire priora quantum ad reatum et penam integram, idem dicimus in illo, qui ex toto penitentiam peregit. Hic enim gratior debeat esse et devotior quam alius, quia plus fuerat ei collatum.* — Den Gedanken findet man auch bei Robert Courson ausgesprochen: *Unde Deus non punit bis in idipsum, nam, cum quis recepit a Deo gratiam tantam, quod sufficienter contritus est et quod ex gratia deleta sunt omnia peccata, ipse plurimum Deo fit ingratus contra bonum, quod Deus ei contulit, immo reddens malum pro bonis; et ideo Dominus imputat ei totum, quod remisit, ad penam, nisi satisfecerit de illo ultimo, per quod ultimam Dei offensam incurrit.* (Summe — Cod. Brug. lat. 247 fol. 30).

[31]) Cod. Rein. lat. 61 fol. 184: *Sicut autem redeunt peccata priora quantum ad reatum integrum, ita etiam redeunt quantum ad integram penam in gehenna infligendam. Si enim aliquam penitentiam, sive totam, que iniuncta fuit, sive non totam egerit, qui post recidit in mortale, non prodest, ei, si sic decedat, illa penitentia ante acta vel ad premium consequendum vite vel ad fugiendam penam eternam etiam pro illis, de quibus penituit. Et ad hoc valida ratio est, quia ex toto mortificata est illa penitentia propter sequens mortale. Perinde ergo est, acsi nullam egisset penitentiam. Ergo punietur pro illis peccatis redeuntibus, sicut ab initio puniendus esset, si in illis decessisset ante inpenitens.* — Den gleichen Gedanken spricht auch Robert Courson in seiner Summe aus (Cod. Brug. lat. 247 fol. 30).

Die spätere Quästionensammlung des Cod. British Museum Harley. lat. 325 begründete dies noch weiter damit, daß kein Mensch ohne den Beistand Gottes genugtun kann, weil er aus sich nichts Verdienstliches zu vollbringen vermag. Beim Rückfall in eine schwere Sünde vertreibt man nun die vorher mitwirkende Gnade und somit geht die Genugtuung, die ja ohne Gnade notwendig wertlos ist, zugrunde. Man kann dies ja auch daran ersehen, daß nach Entfernung der Grundlage ein Gebäude eben zusammenstürzt. Und so kehrt auch der Reat zurück[32]). Die Undankbarkeitshypothese sagte, nach der Darstellung Wilhelms von Auxerre:

Primus (der seine Buße noch nicht vollendet hat) *punietur in inferno proprie pro peccato avaritie* (das ihm bereits nachgelassen war). *Non tamen in ipso erit peccatum avaritie, quia, cum Deus dimisit ei peccatum avaritie, commutavit ei penam eternam in temporalem. Unde factum est illud peccatum quasi veniale, cui tantum debetur pena temporalis. Et partem illam penitentie, quam fecit in caritate, gratam habet Deus et acceptam. Unde non retractat, sed pro residuo punietur iste in inferno, sicut punietur pro peccato veniali. Peccatum enim veniale punitur essentialiter in inferno, sed in infinitum minori pena quam sit illa, que debetur pro peccato mortali*[33]).

[32]) Fol. 100^{v}: *Et nota, quod nullus homo posset satisfacere sine adiutorio Dei. Quod enim satisfecit quis pro peccato, hoc est cooperatio gratie. Ex se enim non potest homo aliquod meritorium facere. Cum ergo iterum peccat quis mortaliter, removet gratiam prius cooperantem. Et ita satisfactio, que sine gratia nullius esse potuit, iam periit, ut patet, quando subtracto subtractorio ruit edificium. Et ita redit reatus.*

[33]) Summa aurea. Lib. 4 (Paris 1500, fol. 277^{v}). Man vgl. dies auch in den Quästionen des Cod. Bamberg. Patr. 98 fol. 96 f.; in der Summe des Johannes von Treviso (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 67); bei Herbert von Auxerre, Summe (Cod. Vat. lat. 2674 fol. 117^{v}). — Hugo a S. Charo bemerkt (zu 4 dist. 22 — Cod. Vat. lat. 1098 fol. 168 und Cod. Vat. lat. 1174 fol. 96): *Ad id, quod queritur de illo, qui decedit in mortali non peracta penitentia de preteritis, dicimus, quod illo residuo, quod non solvit hic, punietur eterne in inferno. Nam per contritionem ex Dei misericordia pena eterna mutata fuit in temporalem; ita in recidivo pena temporalis debita ex Dei iustitia mutatur propter ingratitudinem in eternam, sicut pena debita peccato veniali per se temporalis est, tamen ratione mortalis, cum quo decedit ab hac vita, et in ratione loci, id est inferni, fit eterna. Sic illa pena, quam ille non solvit secundum se, temporalis est, tamen, quia non solvitur hic, ubi posset finiri ratione peccati annexi et loci, in quo defertur, fit eterna, sicut ille, qui facit furtum Parisius et fugit, ne puniatur Parisius, si capiatur Rotomagi, iuste punitur ibi. Pena, qua ibi punitur, infligitur pro peccato tali sive delicto, que tamen in triplo maior est ea, que infligitur Parisius pro eodem. — Si queratur, pro quibus peccatis infligatur illa pena eterna, dicimus, quod pro illo novo et pro preteritis, sed aliter et aliter. Nam pro illo per se et proprie, pro preteritis per accidens, quia pro illo erat debitor pene temporalis, que mutatur in eternam per istud novum peccatum.* — Man vgl. diese Stellungnahme auch in dem Sentenzenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 16407 fol. 213.

Der Cantor fügt noch ein weiteres Argument hinzu: Einer hat für seine schweren Sünden eine *contritio*. Dieselben sind ihm also hinsichtlich der Schuld und der Höllenstrafe völlig nachgelassen. Was nun, wenn er es verschmäht zu beichten oder nach der Beichte Genugtuung zu leisten? Ohne Zweifel kehren die Reate hinsichtlich der ganzen Strafe zurück[34]). Es möchte nun einer einwenden, daß dem so ist, weil jener nichts von der zeitlichen Strafe, durch die er von der ewigen befreit werden sollte, auf sich genommen hat. In dem oben genannten Beispiel ist aber die Buße vollständig oder größtenteils geleistet, so daß man sagen könnte, er würde nur noch für den übrig bleibenden Teil in der Hölle gestraft. Aber, so bemerkt der Cantor, daraus würde sich die Inkonvenienz ergeben, daß einer für die gelindeste Todsünde schwerer gestraft würde wie für die schwersten Todsünden. Beispielshalber, es hat jemand einige sehr schwere Todsünden begangen, *contritus* dafür beinahe die Buße erledigt und fällt nun in eine ganz geringe Todsünde. Er würde nun für die früheren Todsünden bestraft werden, weil er in diesem Leben nicht voll dafür bestraft worden ist und weil es sicher ist, daß entweder Gott oder der Mensch straft. Er würde aber dafür bestraft werden lediglich entsprechend der noch nicht vollendeten Buße, während er für jene geringe Todsünde bedeutend mehr gebüßt wird. Er würde also unter der genannten Voraussetzung mehr für jene geringe als für die ganz schweren Todsünden bestraft[35]).

Man kann nun nach dem Cantor nicht sagen, daß die geleistete Buße dem Rückfälligen nichts nütze; denn hätte er sie nicht ge-

[34]) Man vgl. dies auch in der andern Quästion Cantors *De reditu* im Cod. Paris Nat. lat. 9593 fol. 191: *Immo etiam, quod maius est: esto, quod in vita post sufficientem contritionem statim contempnat confiteri. Quis enim est, qui non dicat peccata prius dimissa redire? Non enim potest dici, quod sit reus pro solo contemptu, cum teneatur et hunc confiteri et omnia alia peccata.* — Langton schreibt: *Item: Sit, quod iste conteritur de peccato suo. Illud peccatum est huic dimissum. Iste tenetur adhuc ad confessionem et non vult confiteri: ergo contemptus confessionis facit eum eque reum ut prius. Ergo peccatum, quod fuit dimissum, ratione huius contemptus redibit* (Quästionen, Cod. Chartres. lat. 430 fol. 87^{v} und Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 210). — Übrigens handelt es sich hier um einen der Spezialfälle, in welchem auch solche, die einer Rückkehr im allgemeinen abgeneigt waren, eine solche zugaben.

[35]) Cod. Rein. lat. 61 fol. 184^{v}. Der Cantor fügt hinzu (fol. 184^{v}): *Accidet nichilominus mortale aliquod non magis puniri quam veniale vel etiam minus. Est enim aliquod veniale, ad cuius deletionem et remissionem exigeretur forte tanta mora, quanta superest alicui peragenda de penitentia condigna pro mortali. Sed ille, qui propter mortale, in quo neglexit morulam illam perficere, punietur pro illo priori mortali, sed pro ratione morule tantum, et non minus dignus esset puniri pro veniali. Quod videtur absurdum.*

leistet, dann hätte er seine bösen Werke fortgesetzt und so wegen seiner größeren Schlechtigkeit schwerere Strafe verdient, als er nun erfährt. Es wird also durch diese Genugtuung zwar nicht die geschuldete Strafe erleichtert, wohl aber die Strafe, die man sonst zu leisten bekommen hätte, verringert[36]).

Schließlich weist der Cantor auch noch auf die der Tatsache entnommene Schwierigkeit hin, daß ein nach noch nicht völlig geleisteter Buße Rückfälliger von der Kirche nicht zur Wiederholung der ganzen Buße[37]), sondern bloß zu dem noch übrig gebliebenen Teil verurteilt wird. Wozu also die Annahme, dahin zielt der Einwand, daß einer in der Hölle so gestraft werden müßte, als ob er niemals Buße getan hätte? Der Cantor glaubt, daß die Antwort auf der Hand liege, da durch den Rückfall in eine schwere Sünde die ganze Buße wie auch die übrigen im Zustand der Liebe geleisteten Werke ertötet würden. Nachher aber, wenn man in der Kirche für die zuletzt begangene Todsünde büße, lebe die vorher ertötete Buße wieder auf und werde wirksam von Nutzen. Darum brauche auch für jene früheren Sünden nur ein der noch nicht erledigten Buße entsprechender Teil auferlegt zu werden[38]).

3. DIE WIEDERKEHR DER SÜNDENMAKEL

Wie ich an anderer Stelle dartun werde, war der Frühscholastik auch die Unterscheidung zwischen Makel und Reat sehr wohl bekannt. Die Makel erblickte man in der Unähnlichkeit und in dem

[36]) Cod. Rein. lat. 61 fol. 184. — Robert Courson sollte zum gleichen Punkt bemerken: *Apud Deum duplex est remuneratio, eterna et temporalis. Eterna, qua semper remunerat Deus digne penitentes in morte ultra merita eterna beatitudine; temporalis, qua videmus eum usualiter remunerare temporale querentes in temporalibus, ut studiosos Bolonie vel alibi in lucrativis scientiis, qui non discunt finaliter, nisi ut venentur prebendas ab indignis prelatis. remunerat conferendo talia eis, que ipse dat iratus. Sicut rusticus, qui iturus ad nundinas dat elemosinam pauperi, ut Deus det ei lucrum. Dominus confert temporalia pro temporalibus. Ita accidit in hoc casu, quod iste forte mala opera fecisset, et Dominus pro illis remunerarit eum in temporalibus et fecit eum habiliorem ad percipiendum maiorem gratiam, nisi remanerent in eo, et fortiorem fecerunt eum contra lapsum et ita [non] precesserunt in ipso sine multiplici remuneratione* (Summe Cod. Brug. lat. 247 fol. 30ᵛ). — Im gleichen Sinn äußert sich auch die Summe des Gaufrid von Poitiers (Cod. Brug. lat. 220 fol. 121).

[37]) Darauf verweist auch die anonyme Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 77.

[38]) Cod. Rein. lat. 61 fol. 185. — Man vgl. auch Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 191: *Unde ipso* [der Rückfallsünde nämlich] *deleto deleta sunt et alia nec oportet iterum confiteri ea et penitere pro illis, quia, cum resurgit, resurgunt et bona opera, que fecit et ita redit tota prior penitentia.*

Fernsein von Gott[39]). Es ist denn auch nicht verwunderlich, daß, wenn auch reichlich spät, die Frage aufgeworfen wurde, ob auch die Makel beim Rückfall wiederauflebe. In den *Notulae super IIII librum Sententiarum* des Cod. Vat. Reg. lat. 411 finden wir nun zweimal einen Hinweis auf diese Makel. Der Sünder wird mit jemand verglichen, der über einen beschmutzten Stein fällt und so sich eine Befleckung und eine Verwundung zuzieht. So bekommt auch der Sünder eine Makel und einen Reat. Der Reat ist die Strafverhaftung. Die Reate leben wieder auf; die Makel nicht; denn eine Makel zieht man sich nur durch die Wiederholung der entsprechenden Akte von neuem zu. Darauf aufbauend werden die *auctoritates*, die ein Wiederaufleben der Sünde betonen, von dem Reat, die es ableugnen, von der Makel gedeutet[40]).

Gegen eine Rückkehr der Makel wenden sich die ungefähr gleichzeitigen Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3572 mit dem Argument: Wenn die Makel etwas ist, dann ist sie eine *qualitas*. Eine solche kann wohl annihiliert, nicht aber wiedergemacht werden. Und so kann sie, und damit auch eine Makel, nicht zurückkehren[41])

Da diese beiden Werke später liegen als Langton, dürften sie von diesem ihre Lehre übernommen haben, der in seinem Paulinenkommentar zu Eph. 4,32 schreibt: *Numquam redire referendum est ad maculam, non ad reatum, sicut aliquis cadens maculatur et leditur, unde est ei livor. Cum convalescit, sed tamen non observata dieta, redit sine macula livor*[42]). Die Stelle dürfte — wie viele andere in unserer Salzburger Handschrift — verderbt sein. Was damit ge-

[39]) Man vgl. Petrus Lombardus, Sentenzen, 4 dist. 18 c. 8 (Quaracchi 1916, 866). — Udo, Summe (Cod. Vat. Palat. lat. 328 fol. 64ᵛ).

[40]) Fol. 78ᵛ: *Nota ergo, quod quedam auctoritates dicunt peccata redire, quedam non. Ad quarum solutionem notandum, quod ita est de peccante sicut de cadente super lapidem pollutum. Qui sic cadit, recipit maculam et lesionem. Eodem modo peccans recipit maculam et reatum. Et est reatus, obnoxietas vel obligatio, qua astringitur peccans ad penam. Redeunt autem reatus, quibus astringitur ad penam, sed numquam macule. Numquam enim redit macula nisi per iterationem actus. Auctoritates ergo, que dicunt, quod peccata redeunt, referantur ad reatum. Que vero dicunt, quod non redeunt, referantur ad maculam.* — Schon vorher weist eine *Notula* auf diese Meinung hin: *Tertii distingunt inter maculam peccati et reatum dicentes, quod quoad maculam non redeunt, quoad reatum redeunt. Simile de eo, qui cadit super lapidem pollutum, qui simul leditur et maculatur. Ablata autem macula non redit; lesio autem bene potest redire. Ita est de macula et reatu peccati* (fol. 78ᵛ).

[41]) *Si macula redit: sed illa, si aliquid est, est qualitas. Sed qualitas huiusmodi anichilari potest, alterari vero minime. Ergo illa non redit. Ergo macula non redit.* (Fol. 181). Der Verfasser erklärt sich für ein Wiederaufleben der *obligatio*. (Fol. 181).

[42]) Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 143.

meint ist, finden wir klarer in den Quästionen, wo in einem *Reportatum* eindeutig gesagt wird:

Solutio: Dicit magister, quod aliud est reatus quam macula. Sicut si aliquis stricte ligatur vinculo, in eo sunt duo: vinculum et livor. Vinculo soluto quandoque recedit livor, quandoque non. Redeunte vinculo non oportet, quod redeat livor cum eo. Similiter macula est in anima quasi livor, reatus quasi vinculum, quia ligat hominem ad penam eternam, et peccatis redeuntibus redit reatus et non macula[43]).

Es kehrt lediglich eine ähnliche Makel wieder und dann auch nur für den Fall, daß einer eine ähnliche Sünde begeht. Weshalb denn auch die Makel der Erbsünde nicht wiederauflebt[44]).

Zu Beginn der obigen Stelle des Paulinenkommentars heißt es: *‚Si alter in alterum peccet, condonate; alioquin Deus repetit dimissa.‘ Hic habes manifeste, quod peccata redeunt ad minus propter fraternum odium, quod multum est vitandum*[45]). Daraus darf man aber nicht folgern wollen, daß Langton tatsächlich die Rückkehr der Sünde auf den Fall des Bruderhasses hätte einschränken wollen. Denn in seinen Quästionen tritt er ausdrücklich für die allgemeine Rückkehr der Reate ein[46]). Er betont dabei sogar, daß der bereits genügend für seine Sünde Bestrafte wiederum dafür bestraft werde und doch so nicht zweimal dasselbe bestraft werde, weil die Wiederholung der Sünde eben eine innere Wiederholung der Strafe fordere[47]). Dazu paßt es durchaus, wenn er an der obigen Stelle seines Paulinenkommentars bemerkt: *Quod autem dicit Nahum: non iudicabit Dominus bis in idipsum, sic intellige: id est non puniet sufficienter aliquem punitum bis in eodem statu pro eodem peccato*[48]).

[43]) Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 247 und Cod. Chartres. lat. 430 fol. 13.

[44]) Quästionen (Cod. Chartres. lat. 430 fol. 87^{v} und Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 210): *Nec etiam redit macula nisi actio consimilis iteretur, ut aliquo iterum fornicante redit macula consimilis priori. Et per hoc soluta est hec obiectio: aliquo peccante mortaliter redit macula fornicationis; quare non redit macula originalis? Solutio: Ex infusione contraxit peccatum originale. Sed impossibile est, quod illa actio iteretur. Et ita non potest illa macula redire.*

[45]) Zu Eph. 4,32 (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 143).

[46]) Cod. Vat. lat. 4297 fol. 82: *Solutio: Reatus Ade redit sicut et alii reatus, sed ipsum originale non.* — Man vgl. ferner die Quästionen im Cod. Chartres. lat. 430 (fol. 210) und im Cod. Paris. Nat. lat. 14556 (fol. 87^{v}): *De reatu ergo generaliter rerum est, quod peccatum redit.*

[47]) Quästionen (Cod. Vat. 4297 fol. 82): *Solutio: Sufficienter punitus pro peccato iterum puniendus est pro illo. Et hoc non est punire bis, quoniam iteratio peccati exigit iterationem interiorem pene.* — Die Quästionen im Cod. Chartres lat. 430 (fol. 87^{v}) und im Cod. Paris. Nat. lat. 14556 (fol. 210) sagen: *Solutio: Si iste sufficienter punitus esset pro peccato et Deus in illo statu puniat eum, pro eodem tunc puniretur bis in idipsum. Sed quid mirum, si bis eum punit pro eodem peccato, cum bis fuerit reus illius peccati.*

[48]) Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 143.

Die zu Langtons Bereich gehörigen zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353[49]) sprechen sich ebenfalls gegen eine Wiederkehr der Makel aus. Diese Ansicht erwähnt auch Gaufrid von Poitiers als diejenige der Verteidiger einer Rückkehr der Sünden[50]). Doch sagt er später, freilich unter Benützung einer andern Begriffsbestimmung der Makel:

Ipsi dicunt, quod macula non redit, sed reatus. Sed quare potius dicunt de uno quam de alio? Reatus facit obnoxiam (!) pene eterne, macula indignum presentari conspectui divino. Sed qui plures et graviores habet reatus, est magis obnoxius pene eterne. Ergo, qui plures habet maculas et maiores, magis est indignus presentari conspectui divino. Sed iste, qui numquam fecit peccatum aliquod, habet maculam fornicationis et adulterii et incestus, et qui multa habuit alia peccata et recidivavit, non habet nisi maculam peccati, per quod recidivavit. Ergo iste est magis indignus presentari conspectui divino quam ille. Ergo e[adem r[atione] magis elongatur a Deo. Ergo iniquitates eius meruerunt, ut magis elongaretur[51]).

Roland von Cremona begibt sich mit seiner Zurückweisung des Wiederauflebens numerisch der gleichen Makel, die er in wörtlich gemeinsamen Ausführungen mit Wilhelm von Auxerre[52]) in die *privatio speciei, modi et ordinis* verlegt[53]), bereits auf das Gebiet der Metaphysik:

Sed quomodo est possibile, quod eedem macule redeant in numero. Si modo destruitur albedo, ex quo anichilata est, amplius illa in numero non potest esse, nisi hoc fieret per miraculum, quia in resurrectione habebunt eandem humanitatem in numero, quam modo habent, etsi non dicatur istud de accidentibus; ille autem macule accidentia sunt. Preterea probatur, quod non sint heedem in numero ille macule, que redeant, quia forma non dicitur habere alia accidentia, nisi que habet suum subiectum[54]).

[49]) Fol. 73[v]. Auf fol. 74 fügen die Quästionen hinzu: *Solutio: Non redeunt macule, ut predictum est, sed reatus consimiles. Et etiam, si diceretur, quod macule redeunt, non est simile de rebus naturalibus, que vere sunt, et illis maculis, que in veritate nichil sunt, sed in anima intelliguntur esse, quia pro qualibet obligatur anima pene eterne et pro qualibet punietur eternaliter . . .*

[50]) Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 41).

[51]) Summe (Cod. Brug. lat. 220 fol. 121[v]).

[52]) Summa aurea, Lib. 4 (Paris 1500, fol. 277). Man vgl. auch den Sentenzenkommentar des Hugo von St. Viktor zu 4 dist. 22 (Cod. Vat. lat. 1098 fol. 168); die zu seinem Bereich gehörigen Quästionen des Cod. Bamberg. Patr. 98 fol. 95[v]; die Summe des Johannes von Treviso (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 67). — In der im Schatten Wilhelms von Auxerre stehenden *Lectura super quartum Sententiarum* des Cod. Vat. lat. 782 liest man aber auf fol. 167[v]: *Dicendum, quod peccatum dicitur macula propter conversionem ad bonum commutabile, quia ibi fedatur anima tam in luto; dicitur tenebra, quia obnubilatur intellectus ex peccato; dicitur reatus, quia obligatur homo ad penam; dicitur culpa, inquantum provenit ad cognitionem hominis, quia nunc cognoscit homo se culpandum.*

[53]) Summe (Cod. Paris. Mazar. lat. 795 fol. 121).

[54]) Summe (Cod. Paris. Mazar. lat. 795 fol. 116). — Im wesentlichen die gleichen Argumente liest man auch bei Hugo a S. Charo im Sentenzenkommentar, zu 4 dist.

Wilhelm von Auvergne sollte dann erklären, daß die Makel schon allein deshalb nicht wiederkehren könne, weil sie identisch mit der Sünde selber sei[55]).

Damit haben wir in großen Linien den Werdegang eines die Gemüter der Frühscholastik stark erregenden Problems gezeichnet. Von Nebenfragen, wie dem Wiederaufleben der Erbsünde oder der läßlichen Sünden oder auch von der Behandlung der Kasuistik sahen wir dabei ab, um uns nicht ins Uferlose zu verlieren.

Zusammenfassend können wir noch bemerken: Schon mit den Hugonianern und dem Lombarden scheint die Periode ein Ende zu nehmen, die einen letzten Aufschluß in der Frage aus den *auctoritates* erwartet. Man sah schon früh ein, daß trotz oder gerade wegen eines riesigen Arsenales von Sentenzen *pro et contra* von diesen keine endgültige Antwort mehr zu erwarten war und konnte sich doch ihrem Banne nicht entziehen. Es ist dabei der Erwähnung wert, daß Robert Courson gerade bei Behandlung unseres Problems für die Aussöhnung sich widersprechender *auctoritates* das Prinzip aufstellt:

Nos autem generaliter et ad has et alias consimiles canonum contrarietates solvendas hoc iudicamus: Sanius est consilium, ut consideremus diligenter, secundum quod possumus elicere aut ex veteri aut ex novo testamento, que veritas sit tenenda et que verior sit solutio. Et hoc cognito applicamus unam contrarietatem illi veritati et reliquas contrarietates, que contrarie sunt, exponamus retorquentes eis quasi nasum. Quia superficialis contrarietas cereum habet nasum, flecti debet ad regulam vere solutionis[56])

Tatsächlich wirkte sich das Gewicht der *auctoritates* doch dahin aus, daß in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die Verteidiger eines Nichtwiederauflebens der Sünden fast völlig verstummten. Petrus von Capua aber bemerkte gegenüber den *quidam* die kompromißlos sich gegen ein Wiederaufleben stellten: *Sed labor esset exponere predictas auctoritates et rationes*[57]). Die Parabel vom unbarmherzigen Knecht schien eben jener Zeit so überzeugend für eine Sündenwiederkehr zu sprechen, daß man ihr nicht ein schroffes Nein entgegenzusetzen wagte und die so für den Verstand offene Frage, wie das durch die Buße Getilgte wieder gefordert werden

22 (Cod. Vat. lat. 1098 fol. 168). — Die späteren Quästionen des Cod. Vat. lat. 782 fol. 124^{v} schreiben: *Quod autem macula non redeat, probatur sic: Macula est qualitas. Sed impossibile est, quod eadem qualitas numero sit bis in eodem subiecto. Ergo impossibile est, quod macula prius deleta redeat. Ergo nec peccata dimissa redeunt.*

[55]) De sacramento poenitentiae (Guilielmi Alverni Opera Omnia. I, 500 f).

[56]) Summe (Cod. Brug. lat. 247 fol. 32). — Wir finden denn auch immer Ansätze zu einer Interpretation der *auctoritates*. So in der Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 (fol. 77), bei Gaufrid von Poitiers oder Hugo a. S. Charo.

[57]) Summe (Clm 14508 fol. 37^{v}).

könne, der Gerechtigkeit Gottes, die auch sonst wisse, wie sie strafen solle, anvertrauen zu müssen glaubte[58]).

Die Schwierigkeit, die eine Sündenwiederkehr dem Verstand bereitete, brachte allerdings immer noch zu manchen Auswegen, die einer Ableugnung derselben gleichkamen, wie, daß die Sünden in ihrer Gattung *(genus)*, wenn auch nicht in ihrer Art *(species)* zurückkämen: wie wenn jemand nun die Tatsünde des Mordes begeht, daß dann in ihm die Tatsünde des Mordes, d. i. die (geistige) Tötung seiner selbst zurückkehre[59]). Oder auch zu einem andern, von dem Petrus Cantor berichtet: *Alii dicunt, quod dicuntur redire dimissa, quia cum iterum peccat aliquis, nichil valet ei ad vitam, quod prius fuerunt ei peccata dimissa, non tamen reus est pro illis peccatis, que prius commisit, sed pro isto solo*[60]).

Wenn die Undankbarkeitshypothese in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts den kürzeren zog, so dürfte der Grund wohl dort zu suchen sein, wo ihn eine zum Bereich Odos von Ourscamp gehörige Quästion des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 aufweist, da sie sagt: Die Ansicht, daß die Sünden zurückkehren, scheinen alle Heiligen zu wollen mit Ausnahme des Augustinus, der allein die Undankbarkeitshypothese gutzuheißen scheint[61]). Erst im 13. Jahrhundert sollte sie größeren Anklang gewinnen und beim Beginn der Hochscholastik über die Reatshypothese, aber auch über die Theorie der Spezialfälle den Sieg davontragen, dabei aber selber derart abgeschwächt werden, daß schließlich der Undank nur noch als erschwerendes Moment beim Rückfall in Rechnung gestellt wurde. Dies bedeutete beinahe eine Rückkehr zur Lösung der Summa Sententiarum. Doch war auch so noch nicht eine alle befriedigende Lösung gewonnen.

Als das interessanteste Ergebnis unserer Untersuchung dürfte neben der Feststellung der Autoren einer Reihe von Hypothesen der Nachweis dafür zu buchen sein, daß sich das Vernunftelement in diesem Kampf entgegengesetzter *auctoritates* immer und immer wieder entscheidend geltend zu machen verstand.

---

[58]) *Notulae super IIII librum sententiarum* (Cod. Vat. Reg. lat. 411 fol. 78ᵛ): *Super illum locum euuangelii Mathei „Sicut et nos dimittimus" etc.: Si nos non dimiserimus ex corde, quod in nos delinquitur, et hoc, quod per penitentiam dimissum erat, a nobis exigitur. Set qua iustitia hoc fiat, ut quod per penitentiam purgatum est, illud iterum exigatur, penes ipsum dictum est, qui novit etiam, quali pena illud, quod exigitur, puniendum sit.*

[59]) Erwähnt von der Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 77.

[60]) Summa de sacramentis et anime consiliis (Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 190ᵛ).

[61]) Fol. 107: *Contra illam opinionem, qua dicuntur peccata redire, quam videntur velle omnes sancti excepto Augustino, qui solus videtur approbare sententiam de ingratitudine . . .*

DIE DISTINCTIO FORMALIS BEI DEN SERVITEN UND KARMELITEN DES 17. JAHRHUNDERTS

VON BERNHARD JANSEN S. J. — BONN

Daß der Artikel, den ich 1929 in dieser Zeitschrift über die geschichtliche Entwicklung der *distinctio formalis* in der Franziskanerschule veröffentlichte, viel Beachtung fand und oft zitiert wurde, zeigt klar, daß hier ein bedeutsames logisch-metaphysisches Problem eine eigenartige, systematisch-historisch beachtenswerte Lösung gefunden hat. Die geschichtlichen Perspektiven werden noch viel weiter, wenn wir sehen, daß dieselbe Theorie von einem Mitleren zwischen streng sachlichem und bloß gedanklichem Unterschied, die in der *distinctio formalis* der Franziskanerschule scharf und bestimmt zum Ausdruck kommt, auch in anderen scholastischen Richtungen energisch vertreten wurde. Ich deutete mit Ephrem Longpré[1]) im genannten Artikel an, daß Heinrich von Gent, sicher einer der großen Führer des 13. Jh.s, sachlich ebenso lehrt. Kurz nach meiner Arbeit verbreitete sich der Karmelit Kilian Lynch quellenmäßig über ihn dort, wo er in einer Abhandlung „De Distinctione intentionali apud mag. Joannem Baconthorp"[2]) die Vorläufer des Baconthorp durchgeht, um dann im zweiten Teil die diesbezügliche *doctrina Johannis Baconthorp* darzulegen.

Nun versteht man leicht, daß die Serviten, die im 17. Jh. mit erfreulicher spekulativer Gründlichkeit die Lehre des Heinrich von Gent, der bekanntlich bis auf die grundlegenden Arbeiten des Kardinals Ehrle fälschlich für einen Serviten gehalten wurde — er war Weltpriester —, erneuerten, nun auch ausführlich die *distinctio intentionis* ihres Meisters erörterten. Da m. E. diese Tatbestände völlig unbekannt sind, da überdies die philosophische Literatur der Serviten und Karmeliten so schwer zugänglich ist[3]), dürfte es für den Ideenhistoriker, den Theologen und Philosophen wertvoll sein, wenn ich aus den Auszügen, die ich zwecks einer Geschichte der Scholastik des 17./18. Jh.s gesammelt habe, das hier niederschreibe, was die *distinctio formalis* betrifft.

Wie die Serviten Heinrich von Gent, die Franziskaner Scotus, die Augustiner den großen Kirchenvater, die Unbeschuhten Karmeliten wie die Dominikaner und Benediktiner den hl. Thomas erneuerten, so die Beschuhten Karmeliten Baconthorp. Auch sie setzen sich für die genannte Unterscheidung ein, wie uns ihr bedeutendster Vertreter, Elisaeus Garcia, zeigen wird.

Bereits der Begründer der Servitenschule, der echt spekulative, scharfsinnige Ordensgeneral Antonius Burgus, entwickelt zwar in seinen 1627 zu Bologna erschienenen „Paradoxa Henrici Gandavensis" die *distinctio intentionis* nicht ex professo, wendet sie aber entschieden bei der Lösung von Einzelfragen an. So heißt es in dem Paradoxon über das *principium individuationis*, daß die *ratio constitutiva* des Individuums *aliquid ex natura rei distinctum ab essentia* ist. Die bloße *distinctio rationis*, insofern sie der *phy-*

[1]) E. Longpré, La philosophie du B. Duns Scot, Paris 1924.

[2]) Analecta Ord. Carmelitarum Bd. 7 (1931), S. 353—404.

[3]) Der Güte des hochw. P. Provinzial der Serviten in Innsbruck verdanke ich es, daß ich die folgenden Auszüge machen konnte. Dank dem liebenswürdigen Entgegenkommen des P. Barth. Xiberta waren mir die Karmelitenwerke am Albertuskolleg in Rom zugänglich.

sica entgegengesetzt ist, genügt nicht, wie gegen die Nominalisten und Suarez gezeigt wird. Des näheren ist die *ratio formalis constitutiva individui* eine *duplex negatio*. Vorausgeschickt wird die Begründung: *Duplicem negationem addi naturae specificae et cum ea constitui individuum dupliciter intellegi posse, vel ut naturae specificae ut sic addantur, ita ut nihil intellegatur concurrere nisi natura specifica praescindens ab existentia et huiusmodi negationes, vel ut naturae existenti addantur.* Nur dieser zweite Sinn ist zulässig. Das *individuum in se et ab alio et ab omnibus aliis* will diese doppelte Negation zum Ausdruck bringen. Daß die *existentia* die *ratio fundamentalis seu causa individuationis* ist, wird negativ gezeigt durch Ausschluß der drei Ansichten, wonach die Akzidentien oder die Materie oder die Form seinsmäßig die Individuation begründen, worauf die ausführliche positive Begründung folgt, die der des Suarez gleicht: *Illud, quo posito effectus aliquis necessario ponitur et quo ablato aufertur, est causa adaequata talis effectus; sed posita existentia ponitur individuatio.* In der näheren Ausführung dieses Satzes kehren die bekannten Gründe wieder. Am Schluß dieses Paradoxon wird die mittlere Unterscheidung auch auf das Verhältnis von *natura* und *suppositum* angewandt und zwar aus derselben erkenntnistheoretischen Erwägung, dem Ultrarealismus, dem Parallelismus von Denk- und Seinsformen heraus wie bei Scotus[4]): die Definitionen beider, von *natura* und *suppositum*, schließen sich gegenseitig nicht ein.

Einer der Hauptträger der Servitenschule dieser Zeit ist Angelus Maria Ventura. 1701 veröffentlichte er in drei kleinen Bänden mit über 2000 Seiten: „Magistri Fratris Henrici Gandavensis Philosophica Tripartitio doctrinarum et rationum". Ventura bezeichnet sich im Titel als *philosophiae et theologiae Professor et Magister ac in almo Servorum Mariae coenobio studiorum Regens.* Ständig wird Heinrich von Gent zitiert, einigemale Augustinus, als „Henricistae" werden Zuccolius, Scarparius, Gosius, Loggia, Lodigerius erwähnt[5]).

Der ganze zweite Band ist der Logik gewidmet. In der zweiten Disputatio *De unitate, identitate, distinctione* kommt in der dritten Quästio: *Quotuplex sit distinctio*, die vorwürfige Frage zur eigentlichen fachmännischen Behandlung: *Distinctio realis dividitur in realem simpliciter et secundum quid.* Zur letzten gehört die *distinctio intentionis et formalis ex natura rei*, sie wird auch *intustentionis* genannt. *Ut eius assertor Henricus saepissime docet, praecipue art. 27 quaest. 1 ad 5, est inter illa, quae ita se habent, ut conceptus quidditativus unius non includat conceptum quidditativum alterius* — genau wie bei den Franziskanern. Nach Anführung mehrerer Stellen heißt es:

Habes igitur ex doctrina Solemnis, quod distinctio intentionis datur inter ea, quae identificantur a parte rei in aliquibus, in aliis tamen reperiri possunt divisa, unde nata sunt formare de se conceptus invicem se excludentes. Et vocatur distinctio intentionis seu intustentionis, ne quis hallucinetur in nomine et illam confundat cum distinctione rationis, quia intellectus in ipsam rei quidditatem intus quodammodo tendens invenit unum non includi in conceptu quidditativo alterius.

[4]) Vgl. des Verf.s genannte Abhandlung; ferner L. Fuetscher, Akt und Potenz, Innsbruck 1933; H. J. Brosch, Der Seinsbegriff bei Boethius, Innsbruck 1931.

[5]) Z. B. Bd. 1 S. 229. 307. 316. 370. 371 ff. 548; Bd. 2 S. 112. 536; Bd. 3 S. 667.

Et ideo definiri posset haec distinctio dicendo, quod sit negatio identitatis metaphysicae inter plures entitates, quae identificantur in uno tertio. Haec distinctio intentionis est media inter distinctionem realem et rationis, quia est minor distinctione reali et maior distinctione rationis et coincidit omnino cum distinctione, quam Scotistae vocant formalem ex natura rei. Est autem idem apud ipsos formalitas et intentio in nostra schola, nempe ratio obiectiva conceptibilis sine aliacum qua physice identificatur. Illa igitur in sententia Henrici et Scoti distinguuntur intentione seu formaliter ex natura rei, quae ita se habent, ut intentio seu formalitas unius non sit intentio seu formalitas alterius ex natura rei. Non est tamen distinctio realis quia haec datur solum inter ea, quae habent diversam existentiam et subsistentiam, ut Petrus et Paulus, sed est minor distinctione reali, quia non datur inter res et res, sed inter formalitates seu intentiones, quarum una in suo conceptu quidditativo nullo modo attingit aliam et una est diversimode definibilis ac alia, et de una demonstrari potest aliquid, quod non demonstratur de alia (S. 180—184).

So klar und scharf findet man selten das Wesen der *distinctio intentionis* umschrieben, gleichzeitig erkennt man gut die erkenntnistheoretischen Gründe, die zu ihrer Annahme führten. Feinsinnig wird nunmehr die genannte Unterscheidung von der *distinctio rationis ratiocinatae* abgehoben.

Advertendum non dici distinctionem rationis ratiocinatae, quasi sit distinctio cognita per rationem, existens tamen in obiecto antecedenter ad actum intellectus, vi cuius distinctionis reperiantur in eadem re indivisibili a parte rei plures rationes obiectivae sive perfectiones inadaequatae inadaequatione se tenente ex parte obiecti. Haec enim distinctio sive praecisio obiectiva est iuxta sententiam Henricistarum et Scotistarum. Sed dicitur distinctio rationis, quia actu et formaliter non est in rebus ante operationem rationis, sed ponitur a ratione. Dicitur ratiocinatae, quia non est ex mera operatione intellectus absque ullo fundamento, sed adest fundamentum formandi diversos conceptus, qui simul sumpti gignant perfectiorem seu clariorem notitiam eiusdem rei, quam si accipiantur seorsim (S. 183).

Die Frage nach dem Grunde der Einheit, nach der Individuation ist eine zentrale, ihre Beantwortung entscheidet über die Struktur des Seins überhaupt. Man sieht es klar an der Metaphysik der Thomisten, Skotisten, Suaresianer. So gleicht denn tatsächlich der Servit Ventura in der Ausführung der mehr allgemeinen metaphysischen Fragen vielfach den Skotisten, um scharf von den Thomisten abzurücken, namentlich in der Naturphilosophie. Anders ist es mit der Anwendung der *distinctia intentionis* auf mehr konkrete Probleme: da wird sie im Vergleich zu den Skotisten, die sie innerhalb der Sonderdisziplinen, etwa in der Psychologie und Gotteslehre, reichlich verwenden, wenig fruchtbar gemacht. Wohl aber wird sie wiederholt in logisch-metaphysischen, also in den abstrakten Problemkreisen, durchgeführt, vor allem in dem zentralen der Universalien. Sie findet sich *inter gradus metaphysicos eiusdem individui*, wie aus Heinrich und mit Vernunftgründen gezeigt wird (S. 189 ff.), woran sich eine lange, lebhafte Disputation anschließt. Weiterhin ist die *natura creata a sua singularitate et ratione individuali* durch die *distinctio intentionis obiectivae* unterschieden (S. 228). Sodann wird sie für die These: *dantur in creatis nedum praecisiones formales per intellectum, sed etiam verae praecisiones obiectivae*, herangezogen.

Wie die mittlere Unterscheidung tief in die Universalientheorie Venturas eingreift, zeigen folgende Darlegungen:

Est alia longe subtilior sententia, quae docet dari a parte rei universale in essendo seu universale metaphysicum, non vero universale logicum. Primum uni-

versale est universale quodam modo materiale, fundamentale et incompletum, quia est materia quodam modo et fundamentum universalis logici . . . debet importare naturam aliquam communem pluribus . . . Alii volunt, quod haec naturae communitas consistat in hoc, quod natura humana v. g., quantum ex est se, sit indifferens ad esse in hoc vel illo individuo, nedum in statu possibilitatis, ut dicebat Fonseca, sed etiam in statu existentiae et sit determinata ad unum prae alio, non quantum ex suo conceptu quidditativo, sed per aliquod, quod est extra suum conceptum obiectivum, nempe per singularitatem, cum qua realiter identificatur formaliter ex natura rei.

In diesem letzten Satz ist klar die *distinctio intentionis* ausgesprochen und für die Lösung des Universalienproblems fruchtbar gemacht. Die nun folgende Ausführung deckt sich sachlich vollständig mit der der Skotisten, weshalb es nachher auch heißt:

Haec sententia est Scoti et subtiliorum Scotistarum et sequitur Mastrius. In hac sententia, licet alia sit natura Petri et alia sit natura Pauli, etiam antequam fiat individua et singularis, quia in uno tantum potest esse per inexistentiam: dicitur nihilominus communis adeoque multiplex unaquaeque natura, quia habet communitatem indifferentiae. Nam licet sit contracta per singularitatem ad unum, semper tamen, quantum est ex se, hoc est secundum suum conceptum quidditativum, remanet indifferens, ut sit in hoc vel in illo, et sicut nunc constituit Petrum, quantum est de se, poterat constituere Paulum . . . Et propter illam indifferentiam dicitur communis pluribus, etiam in statu existentiae, communitate tamen indifferentiae, non inexistentiae.

Duplex igitur iuxta hanc sententiam consideratur communitas, alia, quae dicitur positiva, et alia negativa. Indifferentia seu communitas positiva est illa, quam habet natura in statu praecisionis, quando scilicet per intellectum abstrahitur et quodam modo separatur a singularitatibus. Tunc enim natura sic praecisa per intellectum a singularitatibus est proxime potens, ut de pluribus praedicetur. Et tunc dicitur universalis formaliter et in actu seu universalis logice. Indifferentia seu communitas negativa dicitur illa, quam habet natura, etiam quando existit a parte rei identificata realiter cum sua ratione indiriduali, quia in tali statu, licet non possit dici positive communis et indifferens ad plura, quia est uni tantum applicata, potest tamen dici communis negative, quia non habet ex suis principiis constitutivis, quod sit alligata uni tantum, sed determinationem ad unum habet per aliquid, quod est extra suum conceptum quidditativum. Et sic adhuc in tali statu non est ex se singularis adeoque dicitur communis negative. Et per hanc indifferentiam negativam natura est apta et indifferens remote ad esse in pluribus et habet potentiam remotam ad praedicari de pluribus . . . Per hanc indifferentiam seu communitatem negativam . . . dicitur universalis metaphysice et in essendo.

Es ist für den vergleichenden Ideenhistoriker, der die ewige Wiederkehr derselben Dinge, die treibende Dynamik der Begriffe sowie die inneren Zusammenhänge einer Theorie, auch einer falschen, zu sehen gelernt hat, ein wahrer Genuß, die innere Wahlverwandtschaft der Lehren des Serviten Ventura und der Servitenschule überhaupt nicht nur mit Skotus und den Seinigen, sondern auch mit Platon und seinen Nachfahren feststellen zu können: überall der gleiche Parallelismus von Denken und Sein, der gleiche übersteigerte Realismus in der Universalienfrage, ein *universale a parte rei*, das weder die platonische μέθεξις noch die skotistische *haecceitas*, noch die *singularitas per distinctionem intentionis* der Serviten aufhebt.

Die „Summa philosophiae ad mentem Henrici Gandavensis", die Michael Angelus Gosius, Provinzial der römischen Provinz, 1641/42 in Rom in zwei Bänden herausgab und die der spätere Ventura anführt, hält sich genau an Heinrich von Gent. Merkwürdigerweise kommt, trotz der subtilen logi-

schen Unterscheidungen, die Formalunterscheidung kaum zur Sprache, viel weniger als in den genannten, 1627 erschienenen Paradoxa des Generals Burgus. Die Vermutung liegt nahe, daß sich nur erst nach und nach das Ganze und Einzelne der Philosophie des Heinrich von Gent, ihr tieferes Verständnis den Serviten erschloß, sagt doch Gosius selbst in der Widmung an den Kardinalprotektor des Ordens, daß damals, also um die Mitte des Jahrhunderts, die Lehre des Heinrich von Gent *ex oblivionis sepulchro* herauszuführen sei. Jedenfalls stellt das 1701 erschienene Werk des Ventura einen großen Fortschritt gegenüber Gosius dar.

Die Beschuhten Karmeliten gingen wie in der Praxis so auch in der Spekulation nicht die Wege der von der hl. Theresia reformierten Unbeschuhten. Gelegentlich stößt man sogar auf bewußte, ausgesprochene Gegensätzlichkeit. Sie griffen vielfach auf Baconthorp zurück, der, wie vor allem P. Xiberta in seinen Quellenstudien gezeigt hat[6]), nicht der verwegene Averroist gewesen ist, wie er eine Zeitlang charakterisiert wurde.

Wohl der bedeutendste Erneuerer der Philosophie des Baconthorp ist der Spanier Elisaeus Garcia. In seinem „Cursus philosophicus iuxta mentem Joannis Bacconii", der 1701 in zwei umfangreichen Folianten zu Rom erschien, wird er als Theologieprofessor an der Universität Valencia bezeichnet. In der Vorrede wird, u. a. mit Berufung auf die Aussprüche berühmter Gelehrter, die Größe des Baconthorp gefeiert. Dort werden als Neubeleber seiner Spekulation angeführt: vor hundert Jahren Christoph Silvestranus, sodann Hieronymus Aymo, Dionysius Blasco, Joseph Zagaglia.

Elisaeus ergeht sich über die *distinctio intentionalis* in der breit ausgeführten Logik — während die Metaphysik nur 160 Seiten zählt, weist die Logik 1370 auf. Sie deckt sich nicht mit der *virtualis* der Thomisten, sondern der Unterschied ist vorgängig zum Denken bereits in den Gegenständen selbst. Als Beispiel dient: *Animal et rationale physice identificata habent cognoscibilitates formaliter diversas; ideo* — man beachte die überall wiederkehrende, rationalistische, erkenntnistheoretische Begründung — *differunt formaliter ex natura rei in linea intelligibili* (n. 504). *Ita ut simplex entitas habeat plures formalitates intentionales seu intelligibilitates formaliter distinctas* (n. 516). *Respondeo Resolutum Doctorem se ipsum exponere: solum enim negat formalitates intentionales distinctas in linea physica, quae est sententia Scoti, non tamen negat formalitates intentionales distinctas in linea intelligibili respective ad intellectum* (n. 517). Dieser Satz spräche eher für die *distinctio virtualis* oder *metaphysica,* namentlich auch durch das Abrücken von Skotus. Auch die folgenden Vergleiche sprechen evident für diese, nicht für eine mittlere Unterscheidung im Sinne des Heinrich von Gent und Skotus: Der Hals der Taube hat zwar eine einfache Farbe, erscheint aber belichtet dem Auge mehrfarbig; dasselbe Antlitz Christi erscheint beim Jüngsten Gericht den Guten lieblich, den Schlechten schrecklich (n. 501. 502).

Dagegen spricht die realistische Deutung des Universale für einen mittleren Unterschied: *praecedit operationem intellectus agentis* (n. 812; vgl. n. 813) *A parte rei datur unitas formalis multis communis positive in linea inten-*

[6]) Barth. Xiberta O. Carm., De Magistro Joh. Baconthorp: Analecta Carmelitana, vol. VI (1927) 3—128.

tionali (n. 815). *Obiectum in linea physica est fundamentaliter universale*, was auch Thomas und Suarez behaupten dagegen; würden sie das unmittelbar Folgende leugnen: *formalitates intentionales, generis, speciei etc. resultantes ex natura rei debent esse actu* – man beachte *actu – et formaliter universales* (n. 816). Vor allem aber der folgende Syllogismus, der den Skotisten geläufig ist und als grundlegendes, in sich unmittelbar einleuchtendes Axiom dient: *Obiectum intellectus est quid reale et extra animam; sed universale est obiectum intellectus; ergo est quid reale et extra animam* (n. 828). Dieser Begriffsrealismuus wird in den folgenden Nummern weitergeführt.

Obicies: quidquid est a parte rei, est singulare; ergo a parte rei nullum datur universale. Respondeo: quidquid est a parte rei in linea physica, concedo; in linea intentionali, nego. Ad cuius probationem dico: formalitates universalium non produci per se, sed resultare ex entitate producta, cuius sunt proprietates; licet autem universale non possit terminare primario actionem productivam, potest tamen terminare secundario (n. 837). *Universalia intentionalia, quatenus fundantur in physica et actuali entitate singularium extra Deum, non sunt aeterna, sed comproducta in tempore cum singularibus* (n. 874).

Man sieht klar, das universelle oder intentionale Sein ist ein Mittelding, das sich scharf sowohl vom physischen wie vom gedanklichen Sein abhebt, genau wie die Skotisten die *formalitates* und die modernen Wert- und Geltungstheoretiker den Wert, die Geltung als ein Drittes zwischen die Realexistenz und das Gedachtsein setzen.

Wie dieser mittlere Unterschied sich durch die Lösung von Einzelfragen hindurchzieht, möge die bekannte Frage nach dem Verhältnis von *essentia* und *existentia* zeigen. Sowohl die *distinctio realis* wie die *rationis* wird verworfen (Metaphysik n. 170 ff.). *Resolutio: essentia actualis distinguitur realiter gradualiter a possibili . . . vel secundum gradus essendi diversos* (n. 190). Was diese *distinctio gradualis* ist, wird in n. 180 gesagt:

Distinctio est triplex. Prima est specifica, secunda numerica, tertia secundum diversos gradus essendi eiusdem essentiae. . . . Tertia (est) inter Petrum in potentia et Petrum in actu; etenim Petrus in actu et in potentia est eadem numero entitas seu essentia in diverso gradu essendi constituta. Distinctio numerica est minor specifica, gradualis minor numerica, omnes tamen sunt species distinctionis realis . . . Gradus ergo existendi, per quem Petrus constituitur in actu, non addit novam essentiam super Petrum in potentia, sed novum dumtaxat gradum essendi eiusdem numero essentiae.

Ähnlich die Erklärung des Individuationsprinzips. Weiterhin: *Subsistentia creata distinguitur realiter gradualiter a natura substantiali completa* (n. 581).

Wenn der Formalismus der Skotisten mit dem kritischen, überkritischen Zug des Skotus zusammenhängt, vielleicht aus dem Kritizismus als der letzten, allgemeinsten Haltung seines Philosophierens als Teilhaltung sich ergibt, so findet sich bei Baconthorp und seinen Schülern derselbe Zug. Oft kehrt bei Elisaeus Garcia die Bemerkung wieder: *singularis sententia Doctoris Resoluti*. Wie der beste Kenner der Spekulation der mittelalterlichen Karmeliten, Barth. Xiberta, im genannten Artikel anführt, neigte er zu eigenartigen Ansichten, einseitig zur Kritik: *raro est aliorum doctorum opinionibus contentus* (S. 27); *innata tendentia critica* (S. 28); *ingenio critico tribuendum est, quod plurimae quaestiones . . . pene totae in referendis perpendisque aliorum opinionibus consumantur* (S. 30).

Von einer einheitlichen, geschlossenen Baconthorpschule bei den Karmeliten kann keine Rede sein. Was Gabriel Wessels[7]) sagt: *numquam exstitit obligatio stricta in Ordine ad sustinendas sententias Bachonii*, fand ich bestätigt. Von dem genannten Dionysius Blasco aus Aragonien stand mir freilich bloß der zweite Teil seines „Cursus philosophicus iuxta gravissimam et reconditam Joannis Baconii" zur Verfügung (Caesaraugustae 1676), der die Naturphilosophie enthält. Dort findet sich kaum etwas über den mittleren Unterschied, obwohl man ihn, wenn Blasco ihn hält, gelegentlich erwähnt sehen würde, z. B. bei dem Verhältnis der Seelenkräfte zur Seelensubstanz. Franciscus Bonae Spei aber, der 1652 in Brüssel „Commentarii tres in universam Aristotelis philosophiam" drucken ließ und im Generalstudium des Ordens in Belgien Theologieprofessor war, bekennt sich in der Universalienfrage und bezüglich des Individuationsprinzips rückhaltlos und freimütig zum Nominalismus.

[7]) Analecta Ord. Carmelitarum 3 (1914) 109—115.

UM DEN BEGRIFF DER EHRE

VON DDR. RICHARD EGENTER—PASSAU

Wenn in jüngster Zeit das Gespräch über Begriff und Wert der Ehre lebhafter als früher geführt wird, so mag man das begrüßen; denn hier geht es um ein echtes sittliches Gedankengut, das vor Abnützung durch das Schlagwort und vor Verzerrung durch schlagwortartige Antithesen bewahrt werden muß. Dieser Aufsatz beschränkt sich darauf, durch Herausgreifen einiger charakteristischer Stimmen über das im Gang befindliche Gespräch zu unterrichten und durch kritische Würdigung einen kleinen Beitrag zur Klärung zu liefern.

1. ERSTER AUFRISS

Zur Einführung lenken wir den Blick auf ein zeitlich (aber nicht der Einstellung nach) bereits etwas zurückliegendes Büchlein. Max Wundt's Studie[1]) entstammt dem Schmerz über die allzulang ertragene Ehrlosigkeit des deutschen Volkes. „Was ist Ehre? Ein Wort. Was ist dies Wort Ehre? Luft." Mit diesem Ausspruch Fallstaffs in Shakespeares Heinrich IV. kennzeichnet Wundt die Ehrauffassung einer Zeit, die die Kriegsschuldlüge auf sich ruhen ließ (5 ff.). In Wirklichkeit ist Ehre nicht nur ein Wort, sondern ein Wert, genauer ein gemeinschaftsbezogener personaler Wert (9).

Die Ehre offenbart eine eigenartige Doppelseitigkeit. Einerseits erscheint sie als innerster Besitz des Menschen („Ehre im Leibe haben"), andererseits kann jeder Bube die Ehre seines Mitmenschen in den Staub ziehen („die Ehre abschneiden"). Wundt unterscheidet darum an der Ehre eine personale und eine soziale Seite (8 f.).

Die personale Seite: Ehre gründet in der Würde des Menschen, ist Ausdruck seines sittlichen Gesamtwertes, nicht bloß irgend einer Eigenschaft (9). Freilich gibt es manche Eigenschaften, die in besonderer Weise das ganze Leben des Menschen prägen und so kennzeichnend für seine Ehrenhaftigkeit sind: Beim Mann die Tapferkeit, beim Weibe die Reinheit (9 ff.). Insoweit beide Geschlechter an der allgemeinen Bestimmung der Menschheit teilhaben, ruht die ihnen gemeinsame Ehre besonders in der Wahrhaftigkeit und kommt dadurch in die Nachbarschaft der Treue (18).

Die soziale Seite: Erst die von der Gemeinschaft anerkannte Menschenwürde nennen wir Ehre. Sie ist gebunden an die Stellung, die der Mensch in der Gemeinschaft innehat, ist also vor allem Standesehre. Die Gemeinschaft sieht ja nicht die Innenseite des Menschen, sondern seine Leistungen und gibt ihm danach seine nach Grad und Art abgestufte Ehre (19 f.). Gemeinschaftswichtigere Stände stellen höhere Leistungsforderungen und empfangen graduell größere Ehre von der Gemeinschaft und je nach Leistung eines Standes bestimmt sich die Art seiner Ehre: Kaufmannsehre ist mehr durch die Ehrlichkeit, Offiziersehre mehr durch die Tapferkeit ausgezeichnet (20 ff.).

Die soziale Seite der Ehre darf gegenüber der personalen nicht geringgeschätzt werden; sie ist lebenswichtig, weil jede soziale Existenz und Wirksamkeit von der sozialen Achtung abhängt (43).

---

[1]) Max Wundt, Die Ehre als Quelle des sittlichen Lebens in Volk und Staat, Langensalza 1927, H. Beyer (53 S.) M 1.40.

Der Idealfall ist gegeben, wenn personale Würde und soziale Anerkennung zusammentreffen. Die sittliche Würde der Person befruchtet dann durch ihre Vorbildhaftigkeit die Gemeinschaft. Die Ehre vor der Gemeinschaft ist ihrerseits wieder ein berechtigtes und wirksames Motiv der Selbstvollendung des Gemeinschaftsgliedes (34 f.).

Leider klaffen häufig die beiden Seiten der Ehre auseinander. So begegnen uns Typen, die nicht soviel soziale Anerkennung verdienen wie sie erhalten; extreme Fälle sind hier der Pharisäer und der Hochstapler (37). Andererseits besitzt die öffentliche Meinung nur eine recht zweifelhafte Eignung für die Beurteilung der konkreten Ehre eines Menschen (42).

Weil des Menschen Würde letzlich nicht im Menschen selbst begründet liegt, darum bietet sich einer tieferen Betrachtung noch eine dritte Seite der Ehre, ihr religiöser Bezug. In Gott ist Menschenehre verankert; denn er teilte sie dem Menschen in der Schöpfung mit. Wir haben deshalb letztlich vor Gott unsere Ehre zu suchen und gewinnen sie, indem wir dem Schöpfer die Ehre geben. Diese unsere Ehre vor Gott können die Mitmenschen nicht verletzen (44 ff.).

So gut auch Wundt in den Problemkreis Ehre einführt, er gleitet doch über vieles hinweg, was der Klärung bedürfte. Er unterscheidet personale und soziale Seite der Ehre, spricht dann aber auch schlechthin von persönlicher und sozialer Ehre. Dieser Wechsel des Sprachgebrauchs war nur möglich, wenn man die Frage übersah, ob innere und äußere Ehre sinnvoll unterschieden werden kann; er hinderte den Verfasser auch daran, die Zweipoligkeit jeder Ehre und deren Artverschiedenheiten auseinanderzuhalten. So nur konnte die soziale Seite der Ehre nahezu mit der Standesehre gleichgesetzt werden. — Wundt betont, daß die soziale Anerkennung nicht die Innenseite des Menschen, sondern seine Leistungen beurteilt. Schon die Tatsache, daß wir doch dem Menschen als solchem, auch dem unmündigen Kinde oder dem Geisteskranken, ein gewisses Maß von Ehre zugestehen, hätte Veranlassung geben müssen, genauer zu untersuchen, wie weit die Ehre dem soziologischen, wie weit dem ethischen und ontologischen Bereiche angehört. Aus diesem Mangel ist es wohl auch zu erklären, wenn Wundt keine überzeugende Einordnung des Ethos der Ehre in das Gesamtethos zu geben vermag und bestimmte Einzeltugenden als ehrbegründend heraushebt. So führt die Kritik an Wundts — im ganzen gesehen — anerkennenswerter Studie zu Fragen, die wir in anderen Schriften der jüngsten Zeit gründlicher besprochen finden.

2. EHRE NUR SOZIOLOGISCHER TATBESTAND?

In einer ihrer Zielsetzung nach wesentlich theologischen Studie kommt O. H. Nebe[2]) zu einer Bestimmung der Ehre als öffentlicher Existenz des Menschen (20 ff.). Ehre ermöglicht erst das Sein der Person und der Ge-

[2]) O. H. Nebe, Die Ehre als theologisches Problem, Berlin 1936, Furche-Verlag (119 S.). M 3.80. — Eine Würdigung dieses Buches nur unter dem Gesichtspunkt dieses Artikels wird ihm nicht gerecht. Mit dem Grundsatz, daß die Theologie an dem Kreuzweg zu stehen habe, wo das Offenbarungswort auf die Stimmen der jeweiligen Zeit trifft, macht Nebe in einer Lebendigkeit und Gründlichkeit Ernst, wie wir das bei keiner katholischen Schrift über die Ehre finden. Darum sei auf diese Studie eindringlich hingewiesen.

meinschaft (19. 51). Keiner kann sich selbst die Ehre geben, er empfängt sie von der Gemeinschaft (20). Ehre ist das Existenzialurteil der Gesellschaft über den einzelnen (33). Sie ist darum nicht Vorrecht (35), sondern Grundordnung aller mitmenschlichen Existenz (41. 74), gesetzt, nicht verabredet (42). Als mitmenschliche Existenz der Ihr-Ich-Ordnung hat die Ehre die begründende und tragende Rolle innerhalb der personsetzenden Gewalten (43). Es gibt keine wirkliche Ehre außer derjenigen im „voneinander her" und „für einander da" (44 f.). Ehre ist nicht Verhalten einer *a-se*-Existenz, sondern Verhältnis der von-her-Existenz (45).

Warum spricht man dann nicht einfach von sozialer Existenz, sondern von Ehre? Darin drückt sich nach Nebe die personhafte Beziehung unseres Lebens aus (45). Nebe will sagen, daß es hier um Personen geht, also nicht um etwas, was man als Mittel zum Zweck gebrauchen darf. Es steckt in Nebes Antwort aber noch mehr: Daß es sich bei der Ehre immer um freie Personen handelt, die bewußt und frei Anerkennung geben.

Ausdrücklich wird die Ehre als ein Tatbestand (kraft göttlicher Verordnung [55]) gefaßt, dem keine inhaltliche persönliche Seite entspricht. Sie ist Erhaltungs-, niemals Wesensordnung (63 f.). Inhaltlich gefüllt wird der soziale Tatbestand Ehre durch die Sitte. Diese bestimmt, was im Zusammenleben der sich anerkennenden Menschen „gilt" (69 ff.).

Dankenswerterweise hebt Nebe so die soziale Seite der Ehre nachdrücklich hervor. Sie darf nicht mit dem Hinweis auf die „innere Ehre" bagatellisiert werden (22); denn sie ist Voraussetzung alles sozialen Lebens[3]). Wer die Ehre verachtet, schätzt damit auch die ehrverleihende Gemeinschaft gering.

Gleichwohl vermag diese Ehrauffassung nicht zu befriedigen. Sie entwächst einer theologischen Anthropologie, die wir ablehnen müssen. Doch davon später. Für Nebe ist die Ehre eine rein soziologische Angelegenheit, wenn sich aus ihr auch Treuepflichten ergeben mögen (23). Die personale Seite der Ehre wird geleugnet, jede sittliche oder ontologische Begründung der Ehre wird als „spekulative Unterwanderung" zurückgewiesen (112). Das zwingt den Verfasser zu einer unzulänglichen positivistisch-evolutionistischen Inhaltsbestimmung der Ehre durch die Sitte. Damit ist der Ehre der Wertcharakter gerade auch für die Gemeinschaft genommen; denn die Geschichte bezeugt, daß Sitte geradezu gemeinschaftszerstörend wirken kann.

Vor allem ist Nebes Begriff der Existenz zu ungeklärt. Schon die gliedhafte Existenz und die Anerkennung dieser Existenz wird nicht genügend auseinandergehalten, die Ehre als Real- und Erkenntnisgrund der menschlichen Existenz bezeichnet (47). Realgrund menschlicher Existenz muß im personalen Sein bzw. Geschaffensein des Menschen, nicht in einem soziologischen Verhältnis gesucht werden. Ehre ist sozialer Ausdruck dieses Realgrundes.

3. RECHTSKONSTRUKTIONEN AUF DER GRUNDLAGE EINES POSITIVISTISCH-PSYCHOLOGISTISCHEN EHRBEGRIFFS

Daß ein solcher soziologischer Positivismus der Ehre nicht nur als Frucht bestimmter theologischer Anschauungen möglich ist, daß er auch von einem

[3]) Wenn Nebe mit P. Marheinke die Ehre, wie er sie faßt, das höchste irdische Gut nennt (21 f.), so verwechselt er Werthöhe und Wertdringlichkeit.

anderen metaphysischen Fundament aus, dem „Unfundament" des individualistischen Liberalismus, für das konkrete Volksleben von Bedeutung werden konnte, das hat H. Ramm scharfsinnig für die Ehrauffassung des bisher geltenden Strafrechts und seiner Kommentatoren nachgewiesen[4]). Er geht aus von einer Gegenüberstellung des römisch-rechtlichen Ehrbegriffs, als eines individualistischen, rechtsbegründeten und staatsbezogenen, und des deutschrechtlichen Ehrbegriffs als eines rechtsbegründenden, sozialethisch bezogenen (4 ff.). Wie weit eine solch scharfe Antithese historisch berechtigt ist, bleibe hier unentschieden. Das geltende Strafrecht beruht auf der Unterscheidung einer inneren, werthaften und einer äußeren, wertindifferenten Ehre (14). Der liberalen Rechtsordnung war es unmöglich, eine sittlich bestimmte innere Ehre zugrunde zu legen, denn der liberale Staat band sich ja an keine bestimmte Wertordnung (14 f.). Zudem galt ihm die innere Ehre für unverletzbar und erschien darum auch nicht eines Rechtsschutzes bedürftig (16). So kam man zur Rechtsehre als einer staatlich geltenden, von jeder Beziehung zur inneren Ehre freien Rechtskonstruktion (18 ff.). Ramm zeigt, wie die liberalistische Ehrauffassung zu einem Verfall des Rechtsdenkens führen mußte. Sah man von jedem inhaltlichen Maßstab der Ehre ab, so blieb nur mehr ein psychologistisches Verständnis der Ehre als Eigen- oder Fremdvorstellung. Ehre ist dann nicht mehr durch das Wertdenken erfaßbar, sondern nur mehr in seiner psychologischen Entstehung nachweisbar im Sinne der mechanisch-naturwissenschaftlichen Kausalität. Sie läßt sich nur feststellen, nicht mehr bewerten (22 f. 29. 40). Ramm weist im einzelnen nach, daß weder die Ehre als konkrete Eigenvorstellung, noch als Fremdvorstellung eine geeignete Rechtsgrundlage bieten konnte (26 ff. 31 ff.). Man mußte also zu einer Hilfskonstruktion greifen, zur Fiktion einer allgemeinen und bei allen gegebenen Ehre. Diese Fiktion, nicht eine psychologische Tatsache wurde nunmehr geschützt (41 f.). Näher bestimmt wurde diese Ehre durch die Rechtsordnung (43). Nur der im gesetzlichen Sinn berechtigten Ehrvorstellung lieh der Staat seine Gewalt (45). Dabei suchte man diese Berechtigung zu begründen durch die Konstruktion eines Durchschnittsinteresses oder gewisser auf der Grundlage demokratischer Gleichheit typisierter Ansprüche (47 ff.).

Wir brauchen uns mit dieser Ehrauffassung nicht weiter auseinanderzusetzen, weil sie durch das kommende Strafrecht überholt ist. Sie zeigt, wie auch auf dem Gebiet des Ehrbegriffs jeder individualistische Liberalismus vor der Wirklichkeit versagen muß.

4. EHRE ALS »GLANZ AUS INNEN«

Was R. M. Rilke von der Armut sagt, läßt sich mehr noch von der Ehre behaupten. Sie ist „ein großer Glanz aus Innen". Das heißt, der Ehrbegriff

[4]) H. Ramm, Der Ehrbegriff als Grundlage des Ehrenschutzes im Strafrecht. Breslau-Neukirch 1936, A. Kurtze (96 S.). M 3.60. — Ramms eigener Ehrbegriff ist dem Nebes ähnlich. Nur faßt er die Ehre nicht abstrakt als öffentliche Existenz, sondern konkret und in ausschließlichem Sinn als Gliedhaftigkeit in der Volksgemeinschaft (59). Wir gehen auf Ramms Studie nur ein, soweit das für unsere Untersuchungen hier gefordert ist. Es sei lediglich noch auf die sehr genauen juristischen Ausführungen hingewiesen, mit denen er im zweiten Teil seiner Arbeit die Beleidigung als strafwürdige Handlung analysiert. Da die Ehre

kann auf die personale Seite nicht verzichten, weil nur die ehrbegründenden personalen Werte die Ehre selbst für die Gemeinschaft wertvoll machen.

Fr. Weidauer ist diesen Zusammenhängen nachgegangen[5]). Seine Studie ist in der Lebendigkeit des philosophischen Ansatzes und im Reichtum der Fragestellungen ebenso anregend, wie in ihren Ergebnissen letztlich unbefriedigend.

Ehre bedeutet das in den Augen anderer Achtungswertsein, bzw. als achtungswert gelten (13). Auch für Weidauer ist die Ehre also ein Tatbestand des sozialen Bereichs. Aber sie ist ihm zugleich ein Wert und zwar ein ethischer Wert (18 f., 52). Die Achtung muß begründet sein, unter Normen stehen. Sie setzt eine innere Haltung voraus, die sich auf den Grundwert „Wohl des Volksganzen" richtet und bestimmte Tugenden als Folgewerte, z. B. Tapferkeit, Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung verwirklicht (24 ff.). Im Kampf gegen den Selbsterhaltungstrieb ist in dieser Haltung das Ehrgefühl wirksam (29). Auf Grund dieser inneren Voraussetzungen wird der Mensch achtungswert (48) und findet so in der konkreten Zuwendung seiner Mitmenschen Achtung, die als „guter Ruf" in Erscheinung tritt (50 f.).

Der unbefangene Betrachter wird Weidauer darin recht geben, daß der soziologische Tatbestand des Anerkanntwerdens nur als begründeter sinnvoll ist; daß er sittlich wertvoll ist, weil er im sittlich wertvollen Verhalten der Person wurzelt und (gerade dadurch) der Gemeinschaft dient. Unbefriedigt läßt jedoch Weidauers Begründung der Achtungswürdigkeit im Nur-Ethischen. Bereits wegen des personalen Seins, der „allgemeinen Menschenwürde" gebührt dem Menschen eine Achtung, deren Rest selbst dem Verbrecher nicht versagt bleibt. Das hat Weidauer nicht klar gesehen, wenn er auch außersittliche Werte wie Begabung, Schönheit usw. gelegentlich einmal als achtungsbegründend anerkennt (47). Richtig ist freilich, daß der vorwiegende Maßstab und die Vollendung der Achtungswürdigkeit immer nur im sittlich wertvollen Verhalten gegeben sein kann, das sich auf die totale Persönlichkeitsgestaltung richtet. — Ein Zweites: Auch da, wo man die sittlichen Werte Achtung begründen läßt, besteht kein Grund, das ausschließlich auf den Grundwert „Wohl des Volksganzen" zu beschränken. Gewiß fordert das Lebensinteresse der ehrverleihenden Gemeinschaft die Berücksichtigung dieses Wertes, aber sie wird auch die Verwirklichung personaler und religiöser Werte als ehrbegründend anerkennen, wenigstens wenn sie es klugerweise ablehnt, lediglich numerierte und mechanisierte Werkzeuge der Staatsraison als Mitglieder zu zählen.

Ausgeglichener, wenn auch weniger philosophisch durchgearbeitet, ist der Ehrbegriff H. Schreiners[6]). Mehr oder weniger klar ausgesprochen liegt

---

nie von außen, sondern immer nur durch Treubruch ihres Trägers verletzt werden kann, ist die Beleidigung nicht als Ehrverletzung, sondern als Pflichtverletzung gegenüber der Gemeinschaft zu fassen, macht also eher den Beleidiger ehrlos.

[5]) Fr. Weidauer, Die Wahrung der Ehre und die sittliche Tat, Leipzig 1936, S. Hirzel (109 S.). M 4.50.

[6]) H. Schreiner, Ehre und Glaube. Völkischer Menschenglaube im Angriff der Christusbotschaft, Berlin 1934, Wichern-Verlag (120 S.). M 2.50. — Schreiners Buch trägt apologetischen Charakter. Nicht so sehr um Begriffsentwicklung und Wertanalyse geht es ihm, als um christliche Behauptung im Wirbel der Zeit.

bei ihm die Auffassung zugrunde, daß die Achtungswürdigkeit des Menschen durch das Sittliche hindurch in gottgegebene ontische Tiefen greift. Im Sein des Menschen, in dem letztlich die Ehre ruht, wirkt ja das Telos der vom Menschen frei anzustrebenden Gottebenbildlichkeit und Gottesgemeinschaft (59 f.). So bedeutet ontisches und ethisches Moment ein unlösbares Ganzes. In seiner Unterscheidung von Leistungsmoment der Ehre und Rangmoment des Geltens (61 f.) besitzt Schreiner sodann (wenn auch nicht klar genug) das Wissen um die Zweipoligkeit der Ehre.

5. »INNERE EHRE« GIBT ES NICHT

Der starke Eindruck, den die Bedeutung der Achtungswürdigkeit für das Sozialverhältnis der Ehre machte, hat in der Betonung der personalen Seite der Ehre zu einer Übersteigerung geführt, die zu der oft gebrauchten Unterscheidung „innere" und „äußere" Ehre Anlaß gab.

Daß Nebe diese innere (natürliche) Ehre als qualitative, metaphysisch-ethische Auffüllung der „öffentlichen Existenz" ablehnen muß, ergibt sich aus seiner konsequent lutherischen Anthropologie (60 ff.), die wir nicht teilen können. Wichtiger sind hier Weidauers Gedanken. Wenn es zu dem Begriff der inneren Ehre kam, so ist das verständlich. Allzuoft muß ja ein ehrenhafter Mann angesichts einer verständnislosen Mitwelt sich mit dem objektiven Anspruch auf Achtung begnügen. Und doch ist der Begriff widersinnig. Schon die Vielzahl und Verschiedenheit der Versuche, das Wesen dieser inneren Ehre zu bestimmen, ist ein Zeichen dafür (14).

Weidauer denkt so: Der Wille zur Wahrung der Ehre, die auf dem Besitz bestimmter Tugenden beruht, ist ein Wille zu dem Wert, den diese Tugenden, zusammengefaßt in der Wertidee „Mann von Ehre", darstellen. Die Wahrung der Ehre orientiert sich an dieser Wertidee, ist also ein Verhalten, das sich gar nicht auf einen inneren Wert richtet, der der Person eigen ist, sondern auf die der Person vorschwebende Wertidee. Eine Wertidee ist aber nicht „Ehre". Wer diese Wertidee anstrebt, wahrt seine Ehre im Sinn des in den Augen anderer Achtungswertseins (15 f.). Was man gebräuchlicherweise innere Ehre nennt, ist für Weidauer die Achtungswürdigkeit als Grund der Ehre.

Damit ist im großen ganzen die wahre Sicht gegeben. Unglücklich und mißverständlich dünkt uns freilich die Bezeichnung „Mann von Ehre"; schlichter sagen wir Ehr-würdigkeit, Ehrenwertsein. Nicht ganz klar dürfte Weidauer sehen, wenn er die Ehre nur auf eine Wertidee bezogen sein läßt. Hier schlägt seine nur-ethische Begründung der Ehre wieder durch. Die Wahrung der Ehre geht auf den sittlich bedeutsamen Seinswert der Person und auf die Wertidee, die dieser nicht nur subjektiv vorschwebt, sondern als Telos eingesenkt ist. Wahrung der Ehre richtet sich also nicht auf eine Wertidee,

Auch der Katholik wird durch die Lektüre dieser mannhaften und klaren Arbeit sich bereichert fühlen und über gelegentliche konfessionelle Mißverständnisse hinwegsehen. Hier wird von letzter Alternative aus, ob Gott Prinzip des Weltverständnisses oder Mensch und Volk Prinzip des Gottverständnisses sind, die Religion, die Ehre, das Verhältnis von Blut und Geist erläutert und davor gewarnt, den Weg zu gehen, den einst die Juden gingen, d. h. an Christus, dem Eckstein zu zerschellen.

sondern auf einen wirklichen Wert, der in sich die Berufung zur freien sittlichen Wertvollendung birgt. Aber dieser Wert, darin stimmen wir Weidauer zu, ist nicht Ehre; denn diese ist immer ein interpersonales Verhältnis, er ist eben Wert, ontischer und sittlicher Wert, unter sozialem Gesichtspunkt ehrenwert, ehr-würdig. Es gibt also keine innere Ehre, weil man nicht einen sozialen Tatbestand in den metaphysisch-ethischen Innenbereich einer Person verlegen kann, aber es gibt ein Ehrenwertsein und die sittliche Gesinnung der Ehrenhaftigkeit.

Ehre ist immer „äußere" Ehre vor einem interpersonalen Forum. Das gilt auch, wenn Gott die ehrgewährende Person ist, mag diese Ehre vor Gott auch vom zwischenmenschlichen Bereich aus als „innere" Ehre erscheinen. Auch die „Ehre vor sich selbst" steht vor einem wenigstens scheinbaren interpersonalen Forum: Das Ich reflektiert, d. h. es tritt sich selbst gegenüber. Zwischen ihm und seinem Spiegelbild besteht das soziale Verhältnis der Anerkennung. Im eigentlichen Sinn gibt es freilich keine Ehre vor sich selbst; sie ist immer (verschleierte) Ehre vor Gott.

„Innere Ehre" oder nicht, ist das nicht ein Streit um Worte? Wohl nicht; denn der Begriff innere Ehre bietet nur allzu leicht eine Handhabe zur Bagatellisierung der äußeren Ehre. Wer sich in seiner Gemeinschaft nicht anerkannt sieht, dem fehlt die Ehre, mag er noch so ehrenwert sein. Darüber darf er sich nicht in kühler Verachtung hinwegsetzen, sondern muß es als Leid empfinden, wenn anders er seine Gemeinschaft ernst nimmt, auch da noch ernst nimmt, wo sie ihm sein Recht auf Ehre verweigert. Es ist ferner deshalb nicht bloß eine terminologische Angelegenheit, weil durch diese Teilung die Zweipoligkeit der Ehre in zwei Arten der Ehre auseinanderfällt und die Ehre dadurch ihre lebensvolle Spannung verliert.

6. ARTEN DER EHRE?

Nach Weidauer gibt es keine Ehre des Menschen, immer nur Ehre des Mannes, der Frau, des Bürgers, der Nation (17). Das ist nur halb richtig. Gewiß existiert *in concreto* immer nur die Ehre eines bestimmten Menschen. Aber so wie wir aus der konkreten Ehre der Männer den Universalbegriff und Universalwert Mannesehre abstrahierend herausheben können, so auch aus der konkreten Ehre aller Menschen die auf dem menschlichen Sein beruhende menschliche Ehre.

Am nächsten liegt es, bei der Frage nach den Arten der Ehre Mannes- und Frauenehre zu unterscheiden. Weidauer bestimmt die Mannesehre als das in den Augen anderer Achtungswertsein des Mannes (45. 50 f.) beruhend auf dem Besitz der Tugenden: Tapferkeit, Mut, Treue, Kameradschaftlichkeit, Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit als Folgewerte des Grundwerts Wohl des Volksganzen (48). Diesen Tugenden die allein grundlegende Funktion für die Mannesehre zuzugestehen, müssen wir aber in dem Augenblick ablehnen, als wir entgegen Weidauer neben dem Grundwert Wohl des Volksganzen noch andere achtungsbegründende Grundwerte anerkennen.

Die Frauenehre wird nach Weidauer durch die gleichen Tugenden gekennzeichnet, nur daß von der Frau Tapferkeit und Mut nicht gefordert werden können (59). Solche auf einer Subtraktion beruhende Frauenehre ist aber

mindere Ehre, die grundsätzlich Ablehnung verdient. Zudem gibt es eine Tapferkeit des Duldens, in der die Frau den Mann übertrifft.

Es dürfte überhaupt falsch sein, eine Artverschiedenheit männlicher und fraulicher Ehre durch den Besitz verschiedener Tugenden (wie auch bei Wundt: Tapferkeit, bzw. Reinheit; 9 ff.) begründen zu wollen. Mann und Weib sind achtungswert durch das gleiche sittliche Verhalten gegen Gott, die Gemeinschaft und sich selbst. Nur die Aufgaben, an denen sich ihre allgemeinmenschlichen Tugenden zu bewähren haben, sind verschieden und bedingen Akzentverschiebungen in der Dringlichkeit und Färbung dieser Tugenden. Tapferkeit bedarf der Mann z. B. im Felde und im Beruf, die Frau z. B. in den Wehen der Geburt; Reinheit ist für die Frau ein besonders dringlicher Wert, weil die Sexualität des Weibes viel tiefer als beim Mann in ihr ganzes Sein eingebettet ist, aber wir verlangen Keuschheit auch vom ehrenwerten Mann, wenn es nicht zu einer jämmerlichen Doppelmoral der öffentlichen Existenz und des Privatlebens kommen soll. So ist eine eigentliche Artverschiedenheit männlicher und weiblicher Ehre abzulehnen. Je mehr sich der Gesamtwert der Person im freien Dienste für Gott und die Gemeinschaft hebt, desto mehr verblassen die Geschlechtsunterschiede und die Geschichte lehrt, daß oft eine Frau stellvertretend die Obliegenheiten des Mannes in Ehren erfüllt hat [7]).

Wenn man Arten der Ehre unterscheiden will, kann der Maßstab nicht dem immer nur graduell verschiedenen Achtungswert des zu Ehrenden entnommen werden, sondern nur von den Gemeinschaften, vor denen und von denen Ehre gesucht, bzw. empfangen wird; genauer von der Ehre, die die Quasipersönlichkeit der betreffenden Gemeinschaft kraft ihres Werts besitzt. Dieser Wert bestimmt sich nach dem Ziel der Gemeinschaft und dem Grad der faktischen Zielannäherung. An dieser Ehre der Gemeinschaft nimmt nun jedes Glied teil; im Vollsinn freilich nur, soweit es seine Aufgaben in dieser Gemeinschaft erfüllt. So kann man mit Wundt z. B. die Standesehre definieren als „die Ehre, welche ein bestimmter, in gleicher Tätigkeit und gleichen Lebensanschauungen lebender Kreis von seinem Mitglied fordert, um es als eines der Seinen anzuerkennen, und welche auch das Volk in seiner Gesamtheit von diesem Stand und seinen Gliedern fordert" (19). Ent-

[7]) Eine kuriose Stimme zum Thema „weibliche Ehre" (Antoniette Tinti, Die weibliche Ehre, Wien 1935, Waldheim-Eberle, 59 S.) identifiziert die Ehre mit Freiheit und Macht (7). Sobald eine Person und Handlung aus ihrer Ohnmacht befreit ist, wird sie ehrenvoll. Der geglückte Landesverrat bringt Ehre, der mißglückte Schmach (12 f.). Als Ausdruck von Macht ist Ehre selbst ein Wert als soziale Startmöglichkeit (36 f.). Das Weib ist nun bei den vaterrechtlichen weißen Rassen im Zustand der Ohnmacht (13 ff.). Sklavenehre ist es, nichts zu tun, wodurch die Macht des Herrn geschmälert wird. Darum ist die auf Keuschheit beruhende weibliche Ehre als Sklavenehre in Wirklichkeit Unehre (17 f.). Der Weg zur wahren weiblichen Ehre führt heraus aus der Domestikation der Frau in der Ehe zur Herrschaft der Frau mittels Berufstätigkeit, freier Liebe, autonomer Mutterschaft (43 ff.). Denn die Frau ist von Natur durch den Besitz des Kindes dem Manne überlegen (40 f.). — Diese Frau hat ihren Nietzsche gut studiert und hat dessen vitalen Individualismus unter völliger Verkennung der naturgegebenen Unterschiede zwischen den Geschlechtern und den Interessen der Gemeinschaft folgerichtig auf die Frau angewandt. Ein Wink, was eine Volksgemeinschaft von einem ungehemmten Nietzschekult der Massen zu erwarten hätte.

sprechendes gilt von Familienehre, nationaler Ehre usw. — Je mehr ein Volk wahrhaft ständische Gliederung besitzt und mit dem Stand eine Gesamtlebensform bezeichnet wird, desto mehr nähert sich die Standesehre der personalen Ehre, ohne diese freilich völlig zu verschlingen[8]). Ruht die soziale Anerkennung mehr auf der äußeren Leistung, so sprechen wir von Amts- und Berufsehre. Hier tritt die personale Würdigkeit stärker zurück, die Ehre der Gesellschaft fließt auf das Amt über und bewirkt, daß dem Amtsträger auch ohne Beweis personaler Ehr-würdigkeit Ehre gegeben wird. Nicht jedes persönliche Versagen des Amtsträgers kostet ihm deshalb schon die Amtsehre, wohl aber zerstört jede Untreue und Ehrlosigkeit im Amte auch die persönliche Ehre des Amtsträgers. Je größer eine Gemeinschaft ist, desto schwerer kann sie die persönliche Ehrenhaftigkeit ihrer Glieder kontrollieren; sie muß sich zur Aufrechterhaltung der äußeren Ordnung oft auf das äußere legale Verhalten stützen. Darum scheidet Weidauer mit Recht die auf legaler Korrektheit beruhende „bürgerliche Ehre" von der durch ethische Werte motivierten eigentlichen Ehre (60 f.).

Nicht um wirkliche Artverschiedenheit der Ehre handelt es sich bei Nebes Unterscheidung von „Ehre" und „Ehren" (26 ff.). Ehre ist nach Nebe das, was der Person kraft ihrer Existenz in der Gemeinschaft gegeben ist, Ehren was sie sich durch Leistung erwerben kann. Superlativ der Ehren, nicht der Ehre, ist der Ruhm. Klarer noch würde man den Unterschied wohl so fassen: Ehre wird gewährt auf Grund des personalen Seins und des (wenigstens präsumierten) normalen sittlichen Verhaltens. Bei den Ehren handelt es sich um „Zusatzehre"[9]), die nicht so sehr nach dem inneren Hochstand der Person, als nach ihrem besonders gemeinschaftsfördernden Verhalten bemessen wird.

7. EHRE VOR GOTT

Das Problem Ehre darf nicht bloß ethisch, sondern muß theologisch gestellt werden[10]). Von Ehre vor Gott zu sprechen, hat freilich nur für den Theismus Sinn. Vor einem unpersönlichen göttlichen All, vor dem in der Rasse wirksamen göttlichen Funken gibt es keine Ehre.

Aber auch innerhalb des christlichen Theismus können die Antworten noch verschieden lauten. Nebe entwickelt seine Gedanken auf extrem lutherischem Fundament. Ehre gründet nicht im persönlichen Wesen und Wert des Menschen, in seiner Gottebenbildlichkeit. Diese wurde ja durch die Sünde zerstört; und nun läßt sich Ehre nicht mehr aus einer inneren Beschaffenheit des Menschen erklären, sondern nur mehr von außen, als Notverordnung Gottes für die der Sünde verfallene Menschheit, als Erhaltungsmaßnahme Gottes (51 f.), die freilich durch Christus ihre Sanktion empfing bis zum Ende der Tage (55). Ehre ist also für den Menschen immer äußere Ordnung, betrifft den *homo in fama existens*, nicht den vor Gott stehenden *homo ens existens* (63. 84).

So hat Nebes formalistisch-positivistische Auffassung der Ehre als leerer öffentlicher Existenz ihren Grund in dieser extrem lutherischen Anthropologie.

[8]) Vgl. Nebe 34 ff.
[9]) Nebe 33.
[10]) Vgl. Nebe 15.

Mit Recht bemerkt ein protestantischer Kritiker Nebes[11]), daß hier allzusehr der Schatten Karl Barths auf Nebes Gedankengänge fällt, daß ihnen übrigens auch eine eingehende Würdigung der neutestamentlichen Aussagen über die Ehre mangelt.

Wie steht es nun mit dem Verhältnis der Menschenehre zu Gott? Der Mensch besaß, so lehrt Nebe, nach der Bibel keine Ehre *a se*, sondern erhielt sie als Gabe Gottes (85 f.). Die Sünde zerstörte die gottgeschenkte Ehre des Geschöpfs. Die Ehre des Menschen vor Gott ist heute also vom Menschen aus gesehen radikale Unehre vor Gott (89). Ehre vor Gott kann der Mensch der gegenwärtigen Ordnung nur dadurch haben, daß Gott ihm in der Imputation der Ehre Christi gleichsam einen Mantel der Ehre umlegt: Ehre gleich Rechtfertigung im lutherischen Sinne (97 ff.).

Anders die katholische Auffassung. Trotz der Erbsünde bleibt die Natur des Menschen in ihrer Gottebenbildlichkeit (wenn auch geschwächt) erhalten. Insofern der Mensch diese Natur besitzt, hat er auch Ehre vor Gott, Anerkennung seiner Existenz; hat sie als Gabe, nicht *a se*, wohl aber als Person *in se*. Durch die Erbsünde wurde er ehrlos hinsichtlich seines übernatürlichen Lebens; Gott erkennt ihn in diesem Sinne nicht mehr als Kind an. Das gleiche gilt vom Todsünder, nur daß hier diese Ehrlosigkeit hinsichtlich der Übernatur nicht bloß wie beim ungetauften Kleinkind eine (von seiner Person aus gesehen) einfache Negation, ein nicht Vorhandenes ist (weshalb nach katholischer Lehre das ungetauft verstorbene Kind gemäß seiner natürlichen Ehre vor Gott ein natürliches Glück im Jenseits zu erwarten hat), sondern eine Privation, ein durch persönliche Schuld, nicht nur durch Erbschuld Verlorenes. Das ist auch der Grund, warum die natürliche Ehre vor Gott den Todsünder nicht vor dem ewigen Verderben retten kann. Wer die Möglichkeit besaß, ein übernatürliches Ziel und übernatürliche Ehre zu erreichen, hat durch schwere Schuld seine Gesamtexistenz und Gesamtehre verwirkt. Nur mehr in einem (freilich furchtbaren) Sinn achtet Gott seine natürliche Ehre als geistiges, d. h. unsterbliches Geschöpf: Er vernichtet den Sünder nicht, sondern erhält ihn ewig im Dasein.

Durch die Erlösung, die Aufnahme in Christi Leib erhält der Mensch eine neue übernatürliche Seinsehre vor Gott, eine Ehre, in der er sich nun sittlich mit Hilfe der Gnade zu bewähren hat. Mit dieser Ehre vor Gott als Gotteskind hängt dann auch seine Ehre in der kirchlichen Existenz zusammen[12]). — Für diese katholische Auffassung kann Nebe kein Verständnis haben, weil er die *analogia entis* und das damit zusammenhängende Axiom *gratia prae-*

[11]) H. E. Eisenhut in einer Besprechung der Studie Nebes in der Theolog. Literaturzeitung 1937, 61 ff. Andere protestantische Autoren lassen viel unbekümmerter die Ehre innerlich in der Schöpfungsordnung, in der Gottebenbildlichkeit begründet sein. So z. B. H. Schreiner (a. a. O. 59 f.); U. Smidt (Liebe und Ehre in der christlichen Jugenderziehung: Junge Kirche 1936, 743—753); C. Cordes (Der neue deutsche Ehrbegriff und seine Begründung: Pastoraltheologie 1935, 144—150); J. Bielfeldt (Ehre und Liebe: Pastoraltheologie 1935, 32—47) usw. Einen Überblick über die innerprotestantische Diskussion der hier zugrundeliegenden Probleme gibt neuestens J. Ternus, Theologische Anthropologie als Unterscheidungslehre: Divus Thomas 15 (Freiburg i. Schw. 1937) 65—76.

[12]) Vgl. E. Eichmann, Die Ehre im Kirchenrecht: Theologie und Glaube 1936, 688—703.

supponit naturam nicht annimmt. So kommt er dazu, in Verkennung des Unterschieds von Wesenseinheit und Wesensanologie (67. 85 f.) die katholische Auffassung panentheistisch mißzuverstehen (84 f.).

8. ZUR FRAGE EINES ETHOS DER EHRE

Ehre ist uns, so lehrt Schreiner, kraft unseres Seins gegeben, Wahrung der Ehre ist uns aufgegeben (59). Diese Wahrung der Ehre vollzieht sich in sittlicher Arbeit auf dem Grunde der Treue (61). Allgemein wird die Treue als „das Mark der Ehre" (Hindenburg) im Ethos der Ehre besonders hervorgehoben. Ihr untrügliches Merkmal ist die Bereitschaft zum Tode, zum Verzicht auf Glück, auch gegebenenfalls auf das Glück der sozialen Anerkennung (62). Weil im Menschen die Selbstsucht wirksam ist, darum ist der Weg der Ehrenhaftigkeit notwendig ein Weg des Leides und des Kampfes (63 f.). Ehre kann verwahrlosen, indem sie dem Ehrgeiz oder der Ehrverschleuderung durch sinnlose Landsknechts-Rauflust verfällt (64 f.).

Nach Weidauer steht hier dem Menschen das Ehrgefühl als helfende Kraft zur Seite (29). Aber dieser Begriff ist bei ihm alles andere als klar. Er besagt genau genommen kein Gefühl, sondern bald eine seelische Kraft (29) gegen den Selbsterhaltungstrieb, analog der Liebe und Dankbarkeit (34), bald ein Sein-sollendes (57), bald ein konstantes seelisches Sein, das Haben des Wertes Achtungswürdigkeit, eine seelische Struktur oder strukturelle Bedingung für das Werterlebnis der Achtungswürdigkeit und der Wahrung der Ehre (55). — Was man gemeinhin Ehrgefühl nennt, dürfte bedeuten: einmal ein besonders feines Empfinden für den Charakter des Ehrenwerten im sittlichen Tun des Menschen, sei es als Morgengabe eines feinsinnigen Wertungsvermögens, sei es als leidgeborene Frucht sozialethischer Selbsterziehung; sodann eine Willenshaltung, die bereit ist, stets ehrenwert zu handeln, die also eine sittliche Tat nicht nur um ihres immanenten Wertgehaltes willen (aber auch nicht ohne dies) tut, sondern zugleich auch, weil sie Ehre verdient. Das ist nicht Pharisäismus, sofern die Wertschätzung der Achtung nur ein Ausfluß der Ehrfurcht vor der ehrverleihenden Gemeinschaft ist. Ehrgefühl besteht also nicht als eigene Seelenkraft, sondern als die allgemeine gefühlsbetonte Neigung, bzw. als der Wille zum Guten, nur entsprechend zielgerichtet und motiviert, verstärkt vielleicht durch das Einfließen sublimierter Triebregungen (z. B. der Scham).

Der Gegensatz der Ehrenhaftigkeit ist durch die Ehrlosigkeit gegeben. Diese entsteht nie, das hat Ramm richtig gesehen, durch eine Beleidigung von außen, sondern nur durch eigene Treulosigkeit (64). Ehre kann darum auch nicht, wie Schreiner lehrt, durch Blut, sondern nur durch neue Treue wiederhergestellt werden (66). Vor Gott verlorene Ehre kann so wenig durch den Menschen selbst wiedergewonnen werden, als er sie erstmals durch eigene Kraft erwerben konnte. Gott nur kann verzeihend neue Ehre geben (70 ff.).

9. DER WERT DER EHRE UND DAS CHRISTENTUM

Es ist heute gang und gäbe, dem Ethos der Ehre das Ethos der Liebe entgegenzusetzen und daraus dem Christentum als der Religion der Liebe den Vorwurf der Vernachlässigung der Ehre zu machen. Richtig ist daran nur, daß

in der landläufigen Aszetik und Pädagogik die Ehre oft zu wenig gewürdigt wird[13]). Falsch aber ist, daß dieser Gegensatz zum Wesen des Christentums gehöre, daß Ehre und Liebe sich ausschließen. Es lohnt sich darüber nachzudenken. Nun darf man, das wird von Schreiner und anderen betont, es sich nicht dadurch leicht machen, daß man einem ins Mitleid aus Schwäche verzerrten Liebesbegriff einen Idealbegriff der Ehre gegenüberstellt. Es gibt auch eine gerechte, nicht bloß eine mitleidige, auch eine kämpfende, nicht bloß eine duldende Liebe[14]).

Den radikalsten Ansatz zur philosophischen Unterbauung des Gegensatzes Liebe und Ehre bringt Weidauer[15]). Er unterscheidet im Ethos zwei gleichberechtigte Zweige: die aus dem Ehrgefühl entspringende Wahrung der Ehre, und die der Liebe, der Dankbarkeit, dem Mitleid entspringende Sittlichkeit. Für das sittliche Tun können neben dem Grundwert Wohl des Volksganzen auch noch andere (mindere) Grundwerte, Wohl einer geliebten oder hilfsbedürftigen Person, der eigenen Person, in Betracht kommen. Das katholische Ethos kennt nach Weidauer einzig das Sittliche in diesem eingeschränkten Sinn. Es faßt die Ehre lediglich als *fama* und verurteilt das Ehrstreben als Ausfluß des Hochmuts (18. 78. 100 ff.). Schade, daß ein so ernster Denker sich mittels solch primitiver Mißverständnisse seine Arbeit erleichtert. Mit ein paar Zitaten aus Werken D. von Hildebrands kann man nicht die katholische Moraltheologie charakterisieren. Ein oberflächlicher Blick in jedes Moralhandbuch hätte Weidauer gelehrt, daß dort die berechtigte Ehre als Wert anerkannt, ihre Verletzung als Sünde gebrandmarkt wird. Schon eines tieferen Eindringens hätte es bedurft, um darüber hinaus noch zu erkennen, daß die von Weidauer vermißten Werte an anderer Stelle und unter anderer Terminologie im System der katholischen Moral ihre Behandlung finden, daß z. B. der scholastische Liebesbegriff geradezu auf der Achtung, auf selbstloser *complacentia* und *benevolentia* beruht und christliches Mitleid keineswegs Verliebtheit in Schwäche ist, sondern tatkräftige Achtung der fremden Würde trotz der Schwäche.

Aber auch die Weidauersche Zweiteilung an sich betrachtet, vermag nicht zu befriedigen. Das Wesen der Ehre gründet nach ihm bekanntlich in der Achtungswürdigkeit, die ihrerseits wieder charakterisiert wird durch die Intention des Grundwertes Wohl des Volksganzen und durch den Besitz der Tugenden Tapferkeit, Gerechtigkeit usw. Nun können aber nach Weidauer sowohl diese einzelnen Tugenden als auch der Grundwert Wohl des Volksganzen ebenso im Gebiet des Sittlichen verwirklicht werden (85. 36 f.). Auch aus Liebe zum Vaterland kann man tapfer handeln. Tapferer Dienst am Gemeinwohl aus Liebe oder aus Ehrgefühl sind also nicht wesentlich verschieden und auch Weidauer nennt uns keinen Unterscheidungsgrund. Wir haben oben darauf hingewiesen, daß hier nur in der Motivation akzidentelle Unterschiede gegeben sind. So dürfte der Versuch, Ehre und Sittlichkeit als zwei selbständige Zweige des Ethos aufzuzeigen, zum Scheitern verurteilt sein[16])

[13]) Vgl. Eichmann, a. a. O. 702 f.
[14]) Schreiner 85 ff. [15]) Vgl. z. B. die Übersicht 9.
[16]) Auch sonst ist zu den ethischen Anschauungen Weidauers noch manches kritisch zu bemerken: Abgelehnt haben wir bereits die Verabsolutierung des Grundwerts „Wohl des Volksganzen", die Weidauer dazu führt, die Ethik als Teil

Auch Nebe, dem die heute beliebte Antithese ferneliegt, reißt Ehre und Liebe zu weit auseinander, wenn er sie dadurch unterschieden sein läßt, daß man in der Liebe sich dem anderen schenke, während die Ehrenhaftigkeit den andern sich selbst gebe (49). In Wirklichkeit handelt es sich hier nicht um Wesensverschiedenheiten, sondern um graduelle Abstufungen der Liebe. Erste Forderung ist, daß man dem anderen das Seine, sein Recht, seine Ehre gebe; darüber hinaus teilt die Liebe frei noch vom Eigenen mit. Nebe spricht der Ehre das zu, was sonst vom Rechte gilt: Sie ordnet die Äußerlichkeit der Gesellschaft (83), ist die allgemeine menschliche Verkehrsregel (46). Die Liebe ordnet die Innerlichkeit der Gesellschaft (83), geht nicht wie die Ehre auf den *homo in fama existens*, sondern auf den *homo ens existens* (105). So scharf zu trennen, bedeutet eine Herabwürdigung der Ehre. Auch für diese ist die Innenseite des Menschen, seine Achtungswürdigkeit von Belang. Darum steckt in ihr bereits Liebe, ist sie nicht nur deren Voraussetzung (105). Es verhält sich mit der Ehre ähnlich wie mit der Gerechtigkeit. So wie alle Gerechtigkeitspflichten zugleich von der Liebe gefordert werden, die Liebe aber noch darüber hinausgreift, so umfaßt die Liebe auch alle Forderungen der Ehrenhaftigkeit, ohne sich auf diese zu beschränken. Nebe sagt einmal richtig, aber von seinem Standpunkt aus nicht ganz konsequent: Ehrliebe ist christlich gewordene Selbstliebe (112). Vielleicht ließe sich noch genauer sagen: Ehrenhaftigkeit ist berechtigte, pflichtgemäße Selbstliebe mit der Note der Sozialbezogenheit, mit der Berücksichtigung der sozialen „Spiegelung" der eigenen Person. Hier dürfte der Ansatzpunkt zum Aufbau eines christlichen Ethos der Ehre liegen, das der Verfasser an anderer Stelle zu behandelt hat[17]).

---

der Staatsphilosophie zu betrachten (89 f.). Falsch dünkt uns seine Begründung der Tugenden als Folgewerte. Sie sind Folgewerte, aber folgend aus der Bejahung eines sittlich bedeutsamen Sachverhaltswerts. Unrichtig ist ferner, im selbstlosen Preisgeben von Werten des eigenen Wohles ein unerläßliches Kriterium der Tugend zu sehen (42 ff.). Das Entscheidende für die Tugend ist die Wertantwort; ob um ihretwillen ein Verzicht auf eigene Güter nötig ist oder nicht, hat mit dem Wesen der Tugend nichts zu tun. — Werthöhe erkennt man nie durch Vergleich nach unten (38 f.). — Unheilvoll wirkt sich die Verabsolutierung des Grundwertes Wohl des Volksganzen für die Vertragstreue und Gerechtigkeit des Volkes in der Auffassung Weidauers aus. Sie entspringen nach ihm nur mehr dem Eigeninteresse, nicht einer sittlichen Gesinnung und ausdrücklich wird die nationale Ehre auf das Niveau der bürgerlichen Ehre (legaler Korrektheit) heruntergedrückt (72 ff.).

[17]) Von christlicher Ehrenhaftigkeit. München 1937. Kösel u. Pustet.

REZENSIONEN

Johannes Hessen, Wertphilosophie. 8° (262 S.). Paderborn 1937, Schöningh.

Der bekannte Verfasser sagt am Schlusse seines Werkes (260), er rechne mit Gegnern „aus dem eigenen Lager", und meint damit die Neuscholastik. Er stellt Bedingungen auf (259 f.), unter denen allein er solche Gegner anhören will. Ob ich diese Bedingungen erfülle, weiß ich nicht. Allein ich wage es dennoch, meine Gegnerschaft zu manchen Punkten wesentlicher Art in dem Buche Hessens anzumelden, Punkte, die ich bei ihm für Irrtum halte. Ich hoffe, daß ich dennoch nicht zu denen gehöre, die ihn gleich der „Ketzerei" beschuldigen, wie H. fürchtet (260), oder ihm mit der „unverkennbaren Animosität" (98) gegenübertreten, die er bei Lotz (ZkTh 57 [1933] 557–613), nach meinem Eindruck zu Unrecht, herauszuspüren glaubt. Aber sagen wir zuerst wenigstens kurz, was in diesem Buch steht und worin wir mit H. einig sind.

Das Buch will in der chaotischen Fülle von Richtungen und Standpunkten in der Wertphilosophie eine gemeinsame Plattform über den verschiedenen Schulstandpunkten gewinnen (5), (wer will das grundsätzlich nicht?), die Probleme der Wertphilosophie klar und elementar unter Berücksichtigung der neuesten Forschung darstellen und lösen, so daß das Buch auch für einen einführenden Unterricht geeignet ist (5). Nach der Einleitung (Bedeutung und Geschichte der Wertlehre) gliedert das Buch seinen Stoff in vier Teile: 1. Ontologie der Werte (Wesen des Wertes, sein Verhältnis zum Sein und Sollen, Geltung, Einteilung und Rangordnung der Werte); 2. Wertèrfassung; 3. Anthropologie der Werte (metaphysische Anthropologie: Stoff und Geist, Seele und Geist, die Schelerische Ohnmacht des Geistes, Problem der Freiheit; Wertverwirklichung durch den Menschen im Leben und in der Kultur, die Tragik in dieser endlichen Wertverwirklichung als Vorbereitung des letzten Teiles); 4. Theologie der Werte (die Werterfassung und Wertverwirklichung als Hemmnis und als Weg zu Gott, in dem letztlich in Einheit von Sein und Wert diese endgültig fundiert werden und der Sinn des menschlichen Lebens als Wertverwirklichung garantiert ist.)

Schon durch diesen kurzen Überblick ist gesagt, daß das Buch tatsächlich die wesentlichen Probleme einer Wertlehre behandelt, also jenen Kreis von Fragen, den der übliche scholastische Lehrbetrieb teilweise in der allgemeinen Ontologie, teilweise im ersten allgemeinen Teil der Ethik zu behandeln pflegt. Die bei H. zusammengefaßten Probleme gehören tatsächlich sachlich eng zusammen, wenigstens die Fragen nach dem Wesen des Wertes, nach dem Verhältnis von Wert und Sein, von Wert und absolutem Sein; weniger vielleicht das erste Stück der Anthropologie der Werte (134–180), das doch eher und primärer in eine metaphysische Anthropologie als in eine Wertphilosophie hineingehört. So kann das Buch den Lehrer neuscholastischer Philosophie, in deren Lehrbetrieb diese Dinge leicht zu sehr auseinandergerissen werden, eindringlich auf den inneren Zusammenhang dieser Probleme aufmerksam machen und vor einem zu mechanischen Weitertradieren überkommener Aufteilung und Abgrenzung der Probleme bewahren. Welches der systematische Ort der ganzen Wertlehre als solcher innerhalb der Philosophie überhaupt ist,

hängt natürlich von der Meinung ab, die man über das Wesen des Wertes hat. Darüber wird noch zu sprechen sein. Der Neuscholastiker, der immer ein wenig in Versuchung ist, über dem Studium seiner eigenen Ahnen die moderne Philosophie beiseite zu lassen, wird dankbar die Einführung entgegennehmen, die er in H.s Buch in die moderne Wertphilosophie erhält.

Wenn das Buch sich auf das Wesentliche beschränken, eine klare und elementare Darstellung anstreben, sich von allem philosophischen Jargon freihalten und gleichzeitig eine verständliche Orientierung über die heutigen Richtungen in der Wertphilosophie geben will, so wird man gerne bezeugen, daß der Verf. diese Vorsätze wirklich gehalten hat. Und man wird in Anbetracht dieser Ziele auch gern den Eindruck in Kauf nehmen, daß da und dort lange Zitate und Berichte über fremde Meinungen für die Darlegung der eigenen Position weniger Raum mehr lassen (vgl. z. B. die Darlegung und Kritik der Anthropologie des späten Scheler 145 bis 160). Der Enge des Raumes und dem gewollten Charakter des Buches als erster Einführung sei auch gern auf Rechnung gesetzt, daß die Terminologie manchmal unscharf wird: so z. B. wenn die Unterscheidung zwischen Wert und Gut (26), die in der Position H.s an sich von großer Bedeutung ist, im weiteren Verlauf der Ausführungen terminologisch nicht mehr verwendet wird. Rechten wir auch mit dem Verf. nicht darüber, daß er in seinen geschichtlichen Ausführungen nach unserer Schätzung oft zu gütig interpretiert und die Entwicklungslinien der modernen Philosophie zu sehr konvergieren läßt in bestimmte Lösungsrichtungen. So z. B. 114—121, wo von Pascal über Shaftesbury, Lotze, Dilthey bis Scheler und N. Hartmann eine Linie gezogen wird, die beweisen soll, daß die alte scholastische Auffassung, die übrigens ungenau dargestellt wird, auf einem alten „erkenntnistheoretischen Vorteil" beruht (121). Oder 134, wo gesagt wird: „Es gibt Geist — darin stimmen alle ernsten Forscher der Gegenwart überein." Mann kann schließlich auf diese Weise (wie im ersten Beispiel) ganz nach Belieben immer sechs grundverschiedene Auffassungen unter einen Hut bringen und sie dann gemeinsam gegen die siebente ins Feld führen. Aber man übersieht dann eben, daß sie nur in einem allein einig sind: in der negativen Ablehnung der siebenten Auffassung und daß so im Grunde doch herzlich wenig durch diese „Einheit" bewiesen wird. Im Schüler wird so wohl zunächst Vertrauen und Zuversicht geweckt, daß die Arbeit der Philosophie Fortschritte macht und die Geschichte auch hier ein Weltgericht ist. Aber es ist dann die Gefahr, daß die Enttäuschung für den Schüler nur um so größer ist, wenn er selber genauer zusieht. Die Einheit in der Philosophiegeschichte liegt doch wohl nur in der Einheit des gesehenen Problembestandes bei den großen Philosophen (bei den kleinen ist nicht einmal das der Fall), und der Fortschritt wohl nur in der reflexeren Herausarbeitung eben dieser Fragen im einzelnen. Daß einmal (auf längere Zeit gesehen) ähnlich wie bei den positiven Wissenschaften die Philosophie durch eigene Kraft eine einheitliche Lösung erarbeitet, durch die frühere „Vorurteile" endgültig erledigt werden, ist wohl nicht zu hoffen und würde auch dem Wesen der Philosophie als Weltanschauung, die als solche im einzelnen Philosophen immer auch Entscheidung ist, widersprechen. Aber, wie gesagt, wir wollen über diese Konvergenzmethode (von der der Verf. auch in seinem Büchlein: Die Geistesströmungen der Gegenwart, Freiburg 1937, weitgehend und eindrucksvoll Gebrauch macht) nicht rechten, sondern sehen darin gerne eine Auswirkung seines Bestrebens, durch die Liebe in die Wahrheit einzutreten (260). Nur will uns scheinen, daß, wenn unser subjektiver Eindruck nicht täuscht, sein Bemühen, in den philosophischen Richtungen die gemeinsame Tendenz auf eine einzige Lösung herauszustellen, der thomistischen Scholastik gegenüber weniger intensiv am Werke ist. Doch davon wird der Sache nach gleich noch die Rede sein müssen. Und was den Eindruck angeht, wird der Verf. vielleicht schon denselben Eindruck gehabt haben, was die Würdigung seiner Positionen durch manche Neuscholastiker angeht.

Wenn der Verf. sagt (6), es sei ihm in seinem Buch innerstes Herzensanliegen gewesen, die Objektivität der geistigen Werte zu verteidigen gegen-

über der heute das deutsche Geistesleben bedrohenden Flutwelle eines dem deutschen Genius zutiefst wesensfremden relativistischen Naturalismus, so ist es Pflicht, ihm zu sagen, daß wir in diesem Herzensanliegen mit ihm einig sind und daß wir seine klaren und männlichen Worte über diese Fragen (z. B. 65–75; 139f.; 143–145; 159f; 169–171; 178–180; 190–192 und vieles in der Theologie der Werte) mit innerer Anteilnahme gelesen haben und nur hoffen können, daß sie von denen gelesen und gewürdigt werden, an die sie gerichtet sind.

Aber gerade weil uns die Objektivität geistiger Werte ebenso Herzensanliegen ist wie dem Verf., ist eine Auseinandersetzung über die Weise, wie sie verteidigt werden kann und muß, nicht ein bloßer Schulstreit und nicht eingegeben vom „Standpunkt einer bestimmten Schule" (5), oder weil wir uns durch ein „Schuldogma in unserem Denken gehemmt" (104) fühlen, oder weil wir „im Grunde genommen nicht auf dem Boden des neuzeitlichen, sondern des mittelalterlichen Denkens stehen" (52) oder noch „im Mittelalter wurzeln" (52), sondern weil unser gemeinsames Herzensanliegen eben r i c h t i g dargelegt und verteidigt werden muß, um auf die Dauer in uns und in andern sich durchzusetzen. Wenn im folgenden die Neuscholastik kurz verteidigt werden soll, so geschieht es also nicht ihr als Schule zuliebe. Wir bilden uns auch nicht ein, im Namen d e r Scholastik zu sprechen. Denn einmal hat uns niemand einen solchen Auftrag erteilt. Und zweitens können und wollen wir auch nicht behaupten, daß alle Neuscholastiker, mit denen H. sich auseinandersetzt (Behn, Geyser, Honecker, Lotz, Przywara, Rintelen, Wittmann), in den zu besprechenden Fragen schlechterdings einer Meinung seien. Was wir also wollen, ist bloß dies: kurz anzudeuten versuchen, was wir gegen die Thesen H.s einzuwenden haben. Und dabei sind wir der Meinung, daß unsere Ansicht (mindestens auch) gut scholastisch sei. Nur in diesem Sinn reden wir hier von Scholastik. Zwei Fragen sind es vor allem, zu denen ein Wort gesagt werden muß: Das Verhältnis von Sein und Wert und die Erfassung der Werte. Andere Fragen (z. B. über Freiheit und ihre Denkbarkeit [177 f.], über das metaphysische Kausalprinzip [253 ff.], über die Einsichtigkeit der Wahrheitsbefähigung des Menschen [256 f.] usw.), deren Behandlung bei H. an sich auch widersprochen werden könnte, sollen unberührt bleiben.

1. S e i n u n d W e r t. Suchen wir zunächst die Anschauungen und die Beweise H.s kurz zu skizzieren und gleich einige kritische Bemerkungen anzuknüpfen. Sein und Wert, ontologische und axiologische Ordnung sind verschieden, es gibt der Seinsordnung gegenüber eine autonome Wertsphäre (39) als wesensmäßig verschiedene Ordnung (40; vgl. 28). Dementsprechend bilden auch die Werte eine besondere Klasse unsinnlicher, idealer Gegenstände (33 bis 36). Dennoch haben die Werte eine innige Beziehung zum Sein, sie können (die an sich keine Existenz, sondern nur ein ideales Sosein haben [35]) nur existent werden als Eigenschaften, Qualitäten, Seinszustände (39). Das Seiende ist „Wertträger" und Werte sind uns als solche Beschaffenheiten des Seins unmittelbar gegeben (39).

Es will mir nun weiter nicht gelingen, über das Gesagte hinaus wesentlich genaueren Aufschluß über dieses Verhältnis von Wert und Sein bei H. zu finden. Und doch scheint mir das Gesagte unklar zu sein. Ist diese Scheidung zwischen

Wert und Sein nur „methodisch" (45)? Oder ist der Wert so vor dem Wertgegenstand (dem Gut [26]), so eine eigene Klasse von Gegenständen, daß er zunächst unabhängig vom Seienden „ist" (wenn auch nicht existiert) und darum erst konsequent zu diesem seinem idealen Sein auch noch eine Beziehung zum wirklichen Sein sucht und findet? Daß Werte als solche („abstrakte Wertideen", wie H. selbst einmal sagt [36]) formal, d. h. als *ideae universales reflexae*, vom konkreten existierenden Seienden zu unterscheiden sind und in diesem Sinn eine eigene Gegenstandsklasse bilden, und daß ihr Sosein nicht von der Existenz des einzelnen konkreten Gutes abhängig ist, hat doch höchstens ein extremer Nominalismus geleugnet. Es gibt auch nach H. keine Werte als ideale Gegenstände, wenn es schlechterdings keinen realen Geist gibt (34—35). Soll damit im Sinn der Scholastik ausgesprochen sein, daß auch ideale Gegenstände nur sind als vom Geist (wenn auch nicht willkürlich) konstituierte Gegenstände zweiter Ordnung, deren Sosein aus dem realen Sein erkenntnismäßig gewonnen wird, und die letztlich vom absoluten realen Sein abhängig sind? Aber wie ist diese Deutung wieder zu vereinigen mit der Aufstellung einer ursprünglichen eigenen Gegenstandsklasse erster Ordnung von idealen Gegenständen? Wenn somit H. dies gegen die Scholastik einschärft (35 f.), so muß er offenbar den Werten ein ideales Sein zuschreiben, durch das die Werte zunächst einmal unabhängig vom wertvollen Seienden „sind" (wenn auch nicht existieren). Aber wie werden dann solche Werte wirklich? Was heißt: das Sein vollende sich durch die Aufnahme von Werten (42, ähnlich z. B. 244), wenn Werte nicht im Grunde eben Sein sind, durch das allein doch wohl das Sein sich vollenden kann? Wie soll Sein auf Wert angelegt sein (42), wenn doch nach H. in der Wirklichkeit kein Sollen steckt (49; 56)? Was heißt: das Seiende ist „Träger des Wertes" (39; 57)? Sind die Werte wirklich als reale Seinszustände? Aber wenn sie das sind, wie H. sagt, sind sie dann als wirkliche identisch mit den übrigen ontologischen Bestimmungen eines Seienden oder sind sie von diesen bloß „getragen"? Und wenn die erste Annahme zutrifft: warum ist dann doch nicht der Wert und das Sein ursprünglich identisch, so daß Wert nur expliciter sagt, was mit Sein schon gesetzt ist? warum soll dann nicht eben der (vollendete) Wert die Seinsvollendung des Dinges sein (50) und die „abstrakte Wertidee" doch nicht nur die Abstraktion aus dem wertvollen Seienden? Und wenn die zweite Annahme gilt: was heißt dann „Getragenwerden des Wertes" durch das reale Seiende, und wie verleiht dieses Getragenwerden dem Wert selbst Existenz? Es will mir nicht gelingen, über diese notwendig sich aufdrängenden Fragen bei H. Aufschluß zu finden.

Aber hören wir die Beweise H.s für die Autonomie der Wertsphäre gegenüber der Seinsordnung:

„Werte ändern sich nicht mit den Gegenständen, an denen sie vorkommen", sie sind unveränderlich und unvergänglich im Gegensatz zu den veränderlichen und vergänglichen Wertträgern (40). Aber ist damit wirklich bewiesen, daß die Werte eine eigene, von der Seinsordnung wesensmäßig verschiedene Ordnung darstellen (40)? Damit ist doch nur bewiesen, daß das Sosein der Werte nicht von der kontingenten Existenz einzelner Seiender abhängt, durchaus aber nicht, daß das Sosein des Seienden nicht ohne weiteres durch sich selbst (einen bestimmten Grad von) Wert besagt. In diesem Beweisversuch zitiert H. Scheler: „So wenig die Farbe Blau rot wird, wenn sich eine blaue Kugel rot färbt . . ". Wenn sein Beweis richtig wäre, würde also auch folgen, daß die Blauqualität einer von der Seinsordnung wesensmäßig verschiedenen Ordnung angehört. Es folgt aus dem ganzen Beweis also nur, daß im Endlichen, das sich verändert, Existenz und Sosein verschieden sind. Welches „Sein" den an sich unveränderlichen Wesenheiten zukommt, kann hier dahingestellt bleiben. Jedenfalls ergibt sich aber aus diesem Beweis nicht, daß den Wertwesenheiten ein anderes Sein zukommt als den übrigen Seinswesenheiten und daß sie darum eine andere Ordnung als diese bilden.

Die Werte haben „eine polare Struktur" (Wert—Unwert). Eine solche kommt den Seinsbestimmungen nicht zu (40—41). Sehen wir bei diesem Beweis zunächst davon ab, daß in dem Satz: „Auch der Unwert ist noch Wert, freilich

negativer Wert" (41), doch manches über die darin vorausgesetzte Einheit des Begriffes „Wert" in bezug auf Wert und Unwert zu klären wäre. Das „mittelalterliche Denken" hat sich darüber schon seine Gedanken gemacht. Jedenfalls hätte vor dem Beweis zunächst die „Gegensätzlichkeit" der Werte geklärt werden müssen (zumal sie gar nicht bei allen Wertarten die gleiche ist): Sind die idealen Wertwesen an sich selber schon gegensätzlich? Sie scheinen doch zunächst als bloß ideale Wesen nur verschieden zu sein, und zwar so, daß sie zumal nicht im selben Seienden verwirklicht werden können. Das gilt aber auch von anderen konträren Wesenheiten (Rot und Blau). Eine eigene Gegensätzlichkeit erhalten sie doch wohl nur durch ihre Bezüglichkeit auf ein (wenigstens mitgedachtes reales Seiende und die Gerichtetheit seines Strebens. Weil ein Seiendes auf Grund seines ontologischen Wesens auf eine bestimmte Seinsverwirklichung hingeordnet ist und sie erstrebt (hingerichtet ist auf seine Wesensverwirklichung von der Potentialität zur Aktualität, um mit H. selbst zu reden [181]), darum ist die mehr oder weniger große Wesensverwirklichung ein Wert und das Zurückbleiben hinter ihr als solches unwertig, und wenn als solches frei gewollt, schlecht. Die Polarität der Werte läßt sich somit wohl aus der Seinsordnung ableiten, wenn auch nicht aus dem bloß formalen Gegensatz zwischen Sein (als Existenz) und Nichts, so doch aus dem Gegensatz zwischen vollendetem und unvollendet realisiertem Sosein, die beide ebenfalls „noch innerhalb" der Seinsordnung liegen wie die polaren Werte innerhalb der Wertordnung, und sich ebenfalls „nicht völlig aufheben" (41).

Die Werte haben eine hierarchische Struktur, die es in der Seinswelt nicht gibt, da es keinen Sinn hat zu sagen: das eine existiert mehr als das andere (41—42). Selbst wenn wir absehen von der Frage, ob etwas nicht mehr existieren könne als ein anderes (die alte Scholastik, für die auch die Existenz ein analoger Begriff ist, und die moderne Existenzphilosophie mit ihrem Unterschied zwischen Dasein und Vorhandenheit werden nicht ohne weiteres mit dieser Univokation des Existenzbegriffes einverstanden sein), so schlägt auch dieser Beweis nicht durch: es gibt wenigstens Soseinsgrade. Und warum aus diesen die hierarchische Struktur der Werte nicht verständlich gemacht werden kann, hat H. nicht aufgezeigt.

Aber H. hat noch andere Argumente. Er entwickelt sie in einer Kritik des scholastischen Axioms: *ens et bonum convertuntur*. Gegen dieses Axiom macht H. geltend: Aus diesem Satz folgt, daß der Unwert kein Sein habe, sondern Seinsmangel sei (48). Eine solche Auffassung sei aber undurchführbar. Denn physischer Schmerz (50), der Teufel (50/51), die doch Sein hätten, wären dann ein *bonum* und müßten somit positiv gewertet werden (50), oder solch ein Übel sei gar kein wirkliches, das darum der Seinsvollkommenheit und somit dem Wert des Seienden auch keinen Abbruch tun könne (51), das Böse hätte dann keine Realität, wäre keine reale Macht (57 f.). „Jeder sieht, daß das Unsinn ist" (50), und „Absurdität" (51), ein „Dekretieren vom grünen Tisch" und eine „wirklichkeits- und lebensfremde Haltung" (57), „Daraus folgt aber, daß Seinsvollkommenheit mit Wert noch gar nichts zu tun hat" (50). Zunächst darf man sich wohl ein wenig darüber wundern, daß H., der sich doch sonst als Schüler Augustins fühlt, so rasch die Einsicht aufgibt, die Augustin zu den entscheidenden in seinem geistigen Ringen rechnete: daß das Übel Seinsmangel (was mehr sagt als Seinsbegrenztheit) ist. H.s Auseinandersetzung mit dieser These hätte doch die alten Unterscheidungen zwischen *negatio* und *privatio*, *malum in se* und *pro alio*, und besonders die zwischen *malum formaliter* und *materialiter spectatum* ausdrücklich berücksichtigen müssen, denn solche Unterscheidungen sind alt, aber auch heute noch sinnvoll und nützlich. H. hätte, was bei Augustin, Thomas und in jedem scholastischen Schulbuch zu diesen seinen letzten Argumenten zu lesen ist, nicht nur wissen müssen (was ich gern voraussetze), sondern auch zum Gegenstand ausdrücklicher Auseinandersetzung machen müssen, damit diese Argumente jenes wissenschaftliche Niveau erreichen, das auch für ihn für eine sachliche Diskussion über diesen Punkt Voraussetzung ist, und das auch er von seinen Gegnern fordert (vgl. 259). Ich bedauere nur, daß ein harmloser Schüler bei Lektüre dieser Argumente vielleicht doch in Gefahr kommt, Augustin und

Thomas für dümmer und lebensfremder zu halten, als sie in Wirklichkeit waren, und uns arme Nachfahren von der Neuscholastik für „selbstsicherer" (51) als wir sind. Daß wir so selbstsicher sind, wußte ich nicht. Mit dem Wurzeln im Mittelalter (52) will ich mich schon leichter abfinden. Was ich zu diesem Punkt sagte, ist natürlich kein sachliches Argument gegen H. Aber ich glaube wenigstens angedeutet zu haben, warum ich ein solches vorläufig auch nicht für angebracht halte. Das Zitat aus Schelers Formalismus (51 Anm. 1) ist im Grunde nicht mehr als ein geistreicher — Formalismus. Und Hartmanns Satz (58) verfängt auch nicht, denn die scholastische These leugnet gar nicht „die Realität des Bösen" (57), und sie wird daher auch gar nicht durch ein billiges Zerhauen des Knotens mit dem Theodizeeproblem fertig, sondern weiß, daß auch nach der These *(ens et bonum convertuntur)* das Theodizeeproblem noch besteht. Das einzige, was diese These erreicht und erreichen will, ist, daß es nicht von vornherein prinzipiell unmöglich wird, einzu-ehen, daß das reine Sein Gottes notwendig als der absolute Wert zu denken ist, wovon doch auch H. überzeugt ist. Denn wenn das Sein als solches auch schlecht und das Böse in diesem Sinn „real" sein könnte, warum müßte dann notwendig das reine Sein Gottes als schlechthin gut gedacht werden? Mindestens könnten wir das nur aus einer unmittelbaren Anschauung Gottes wissen. Sonst bliebe es immer zweifelhaft, ob nicht doch der absolute Wert und das absolute Sein noch auseinanderfallen. Eine Theologie der Werte ist eben nur möglich mit und in einer Ontologie der Werte, die Sein und Wert schon wirklich grundsätzlich zusammengebracht hat, bevor die Frage auf das absolute Sein und den absoluten Wert kommt.

Wenn H. schließlich (51) sagt, wenn Wert auf Sein reduziert werden könnte (welche Reduktion die Scholastik übrigens nur in dem Sinn macht, daß der volle Begriff des Seins dessen Wertigkeit mitsetzt), so wäre nicht einzusehen, woher ein Mensch in völlig unsittlicher Umgebung seine Werterkenntnis habe — so ist darauf einmal zu fragen, wie dieses Argument zusammenstimme mit seinem Satz, daß uns Werte zunächst unmittelbar gegeben sein müßten als Beschaffenheit eines Seienden (39), und zweitens zu sagen, daß es eine völlig unsittliche Umgebung glücklicherweise überhaupt nicht geben kann.

Es ist natürlich hier nun nicht möglich, positiv den Standpunkt der Scholastik (oder dessen, was ich dafür halte) zu entwickeln. Es müßte da vom Sein und seinem metaphysischen Begriff (H. setzt im Grunde immer einen positivistischen Seinsbegriff voraus), von den Transzendentalien des Seins, von deren wesenhafter Verschiedenheit und Einheit, von der Analogie des Seins und auch der Werte und des Wertbegriffs (so daß von einer Kosmologisierung der Werte in der Scholastik nicht gesprochen werden kann [54]) die Rede sein. Es müßte vom Verhältnis des Soseins des Seienden zu seinem Wertvollsein gesprochen werden: seine Werthaftigkeit ist gerade, weil das *bonum* ein transzendentaler Begriff ist, nicht eine Bestimmung neben den andern Soseinsbestimmungen, wie H. die Scholastik interpretiert (39; 56). Es müßte ausdrücklicher, als es die alte Scholastik getan hat, der Satz: *omne ens est bonum,* in seinem Sinn und seiner Evidenz aufgewiesen werden, was angemessen nur in einer Ontologie des Seins überhaupt im Zusammenhang mit dem ganzen Transzendentalienproblem möglich wäre. All dies kann in einer Rezension nicht geschehen. Nur eines sei gefragt: Ist es so einfach zu sagen, was Sein sei (das ἀεὶ ἀπορούμενον des Aristoteles!), daß die Frage der Verschiedenheit oder Einheit von Sein und Wert so leicht und rasch zu beantworten ist wie bei H.? Oder ist bei ihm nicht unbesehen irgend ein Seinsbegriff übernommen, von dem aus es dann freilich leicht einzusehen ist, daß Sein und Wert nicht „konfundiert" werden dürfen?

Noch auf einige Beobachtungen sei hingewiesen, die gegen H.s These wenigstens zur Vorsicht mahnen. Es gelingt ihm nicht einmal terminologisch, den

Rückfall aus der Wertordnung in die nach ihm doch ganz verschiedene Seinsordnung zu vermeiden. Selbst vom realisierten Wert dürfte er nicht als von einer „Eigenschaft eines Dinges" sprechen (31). Wenn das Brot wertvoll ist, weil es (offenbar doch durch seine übrigen Eigenschaften) meinen Hunger stillt (26), so kann man doch dann auch konsequent sagen, daß diese Eigenschaften wertvoll für mich sind, und diesen Wert nicht bloß „tragen". Wenn als oberstes Wertziel die „Menschwerdung", d. h. die Entfaltung der schlummernden Kräfte, die Aktualisierung der Potenzen des Menschen aufgestellt wird (181), so ist nicht mehr einzusehen, warum „Seinsvollkommenheit mit Wert noch gar nichts zu tun haben soll" (50), und warum Aristoteles mit seiner „Konfundierung" von Seinsvollendung und Wert nicht recht haben soll (50). — Und noch etwas: Der Verf. bemüht sich im letzten Teil des Buches, die Verankerung der Werte in der Wirklichkeit Gottes aufzuzeigen. Grundlagen dieses Versuches sind die Wirklichkeitsbezogenheit der Werte und die Empfänglichkeit und Angelegtheit der Wirklichkeit für Werte (239; 244 f.). Aber wodurch erklärt sich diese gegenseitige Bezogenheit? *Non enim plura secundum se uniuntur*, muß man doch wohl auch hier mit Thomas sagen. Wenn beide, Sein und Wert, immer und überall und notwendig je von sich aus aufeinander angelegt sind, dann heißt das eben im Grunde (und müßte auch ausgesprochen werden), daß sie in dem Sinn dasselbe sind, in dem die Scholastik von der „Identität" dieser beiden Begriffe spricht: nicht im Sinn der Einerleiheit zweier Worte, die als solche schon dasselbe besagen, sondern in dem einer dialektischen Einheit in der Verschiedenheit, in der der Mensch als endlicher Geist nur durch die Transzendentalien zusammen (und nicht schon durch ‚*ens*' allein) weiß, was Sein ist; er kann ein Transzendentales nie durch das andere so ersetzen, daß es als für das Wissen um Sein überflüssig ausgeschaltet werden könnte, und er muß gleichzeitig bejahen, daß sie im Sein selbst eins sind und nur zusammen sagen, was Sein im Vollsinn eigentlich sei; er kann, weil die Transzendentalien des Seins sachlich immer miteinander gehen, auch den bestimmten „Grad", in dem ein Transzendentale als analoger Begriff in einem bestimmten Seienden verwirklicht ist, durch den „Grad" des andern Transzendentale ausdrücken. Nur in diesem Sinn kann man axiologische Urteile durch ontologische Aussagen ersetzen, nicht aber so, als ob die ursprüngliche und schon vorausgesetzte Einsicht, daß das Sein gut sei (es selbst!), durch die Einsicht, es sei seiend, ersetzt werden sollte. Nur wenn der Satz, daß Sein und Wert in diesem Sinn identisch sind, gilt, kann einsichtig werden, daß das reine Sein als das letzte Ende der Metaphysik notwendig identisch ist mit dem reinen absoluten Wert als dem Abschluß der axiologischen Ordnung. H. selbst muß diese Voraussetzung auch wieder machen: „Wäre die Wirklichkeit in ihrem tiefsten Kern und Grunde völlig wertfrei, wertindifferent, so wäre ihre Aufnahmebereitschaft für die Werte gänzlich unerklärlich" (245). Wir brauchen nur das „im tiefsten Kern und Grunde" wegzulassen, dann sind wir mit diesem Satz H.s bei einer ersten Einsicht in das alte scholastische Axiom: *ens et bonum convertuntur*. Und wir müssen diese Einschränkung weglassen. Denn hat die Wirklichkeit nur „in ihrem tiefsten Kern und Grunde" eine Aufnahmebereitschaft für Werte? Und wenn sie nicht überall die gleiche hat, so eben nur deshalb, weil das Seiende nicht überall gleich seiend ist.

2. Werterkenntnis. Da wir schon den Rahmen einer normalen Rezension überschritten haben, seien zur zweiten Frage nur einige wenige Bemerkungen gemacht.

Die originäre Werterfassung ist nach H. unmittelbar (nicht diskursiv), intuitiv, gefühlsmäßig (102). Beweis dafür sind: die Unmöglichkeit der Andemonstrierbarkeit z. B. eines ästhetischen Erlebnisses (103), die Notwendigkeit einer ursprünglichen Schau eines sittlichen oder religiösen Wertes als der Voraussetzung einer nachträglichen rationalen Erläuterung solcher Werte (104) das Phänomen der Wertblindheit (105). Dennoch lehnt H. die Schelerische Theorie vom intentionalen Wertfühlen ab (105/6). Alle Werterkenntnis beruht auf einer Kooperation von Denk- und Gefühlsfunktionen (106). Von der

Scholastik soll sich diese Deutung dadurch unterscheiden, daß in dieser Kooperation das Gefühl das Primäre und Grundlegende, das eigentliche Kernstück des Werterlebens ist (106). Der Akt der Werterfassung ist ein an sich nicht intentionaler (109) Gefühlsakt, der mit kognitiven Elementen durchsetzt ist (108) und von diesen Elementen allein seine Intentionalität empfängt (109). Nur in diesem Sinn darf von einem Wertorgan gesprochen werden, es gibt für Werterfassung kein Wertorgan im Sinne eines besonderen Seelenvermögens (109).

Es ist nicht leicht, in kurzen Worten zu diesen Thesen H.s seine Meinung zu sagen. Denn es wird bei H. nicht klar, was eigentlich Intellekt und was Gefühl sei.

H. wirft z. B. Thomas vor, er kenne kein geistiges Gefühlsleben (111) und will doch nicht, daß das Fühlen als solches intentional sei, weil es an sich etwas bloß Zuständliches sei (109). Könnte man da nicht eher diesen Vorwurf H. selbst machen? Denn ist das Fühlen trotz seiner Nichtintentionalität geistig? Oder ist es sinnlich, weil das erste Merkmal des Geistes nach H. selbst das Gegenstandsbewußtsein ist (153)? Aber wie ist dann die Werterfassung, die auf einem solchen Gefühl primär beruht, noch ein Phänomenon *sui generis* (121)? Wie soll solches Gefühl als an sich bloß Zuständliches das eigentliche Kernstück der intuitiven Werterfassung sein (106), wo der Wert als solcher doch nur erfaßt ist, wenn er als gegenständlicher und objektiv gültiger gesehen ist? Und was bedeutet bei H. Intellekt? Ist etwas einfach schon deshalb emotional, weil es intuitiv und unmittelbar ist, oder weil es nicht andemonstrierbar ist und von manchen nicht eingesehen werden kann? Wer dieser Meinung ist, setzt doch immer schon einen bestimmten Begriff von Intellekt und Verstand voraus, dessen Berechtigung und Angemessenheit an die Sache erst noch aufgezeigt werden müßte. Wenn Thomas nach H. (110) im Menschen nur Vernunft und Sinnlichkeit unterscheidet, so ist das unter der Voraussetzung richtig, daß man unter Vernunft das versteht, was Thomas darunter verstanden wissen wollte: die Möglichkeit des Gegenstands- und Selbstbewußtseins *(intellectus)* und der Wertantwort (*voluntas,* was mehr besagt als unser heutiges „Wille") und beides in seiner Verschiedenheit und Einheit und wechselseitigen Priorität der Ermöglichung. Wenn die Scholastik sagt, die Werte werden durch den Intellekt erfaßt, so soll mit einem solchen Satz zunächst nur auf die Frage geantwortet werden, durch welches Seelenvermögen die eine werterkennende und wertantwortende Person (sie und nicht eigentlich das Vermögen!) den Wert gegenständlich bewußt hat, nicht aber auf die Frage, welches der Grund dafür ist, daß die Person durch den Intellekt das Seiende gerade als Wert gegenständlich bewußt haben kann. Bei H. weiß man schließlich doch nicht, ob nun der nichtintentionale Gefühlsakt oder das kognitive Element, mit dem er durchsetzt ist, den gegenständlichen Wert bewußt vor sich hat. Und weiter: Sind die ursprünglichen Werturteile in sich evident oder nicht? H. unterscheidet zunächst ganz allgemein beweisbare, selbstevidente, und solche Urteile, die weder das eine noch das andere sind (122). Er spricht dann den ersten Werturteilen die Beweisbarkeit ab und läßt eine Aufweisbarkeit für sie zu, die in der Selbstevidenz des Werterlebnisses als eines echten Erlebnisses gründet (124). Wie kann aber diese Selbstevidenz mehr sein als ein blinder Zwang, gerade so zu erleben, wenn sie nicht gleichzeitig in eins damit die Evidenz des Wertes von ihm selbst her ist? Wenn aber der Wert als objektiv gültiger sich von ihm selbst her zeigt, wenn das Wertgefühl in der Höhenordnung der Wertwesen selbst verankert ist (91)[1]), dann gehören

[1]) Die Untersuchung der genaueren Natur dieser Objektsevidenz muß hier übergangen werden. Menschliche Evidenz in menschlicher Metaphysik (die nicht auf der Anschauung des reinen Seins gründet und so wesentlich endlich ist) gründet letztlich nicht in der Einsicht des Widerspruchs zwischen zwei begrifflichen Inhalten als solchen, sondern im Widerspruch zwischen der notwendigen Setzung des Urteils (und dem damit notwendig implizit Bejahten)

die Werturteile doch wohl zu H.s zweiter Klasse der Urteile. Warum sollen sie aber dann doch „Glaubensurteile" sein (129/30) und doch hinwiederum gleichzeitig auf solchen Wertungen basieren, die Selbstevidenz haben (124), die also offenbar nicht nur mit faktischer, sondern mit einsichtiger Notwendigkeit vollzogen werden und unter Umständen eine „intuitive Vorzugsevidenz" (91) haben?

Wenn H. sagt, „daß das Erleben von Werten noch etwas anderes voraussetzt als bloßes Denken" (109), so hat er, richtig verstanden, durchaus recht. Es ist das gleiche, wenn Thomas sagt (z. B. I q. 16 a. 4 ad 2), der Mensch erkenne das Seiende als Wert *(bonum)*, indem er sich als strebend auf das Sein ausgerichtet erfahre *(apprehendit se appetere ens)*. Das „Emotionale" (wenigstens im Sinne des geistigen *appetitus naturalis*) ist somit die Voraussetzung dafür, daß das Seiende (es selbst) als werthaft erkannt werden kann. Damit ist aber durchaus nicht gesagt, daß die Person nicht durch den Intellekt (im thomistischen Sinn) selbst den Wert gegenständlich vor sich habe, und das auch in der ursprünglichen intuitiven Erfassung der Werte. Das *‚mutuo se includere'* des Intellekts und des Willens *(voluntas)* (I q. 16 a. 4 ad 1) ist die Voraussetzung für das metaphysische Begreifen der Möglichkeit der Werterkenntnis, die das Sein als Wert zu erfassen vermag. Thomas kennt keine solche Scheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, wie sie in der modernen Philosophie üblich geworden ist. Und das nicht, weil er unklar denkt, sondern weil er einsieht, daß die Vernunft als solche schon (nicht nur als Erkenntnis der Werte) nicht endgültig begriffen werden kann, außer indem sie auch schon als „Wille" *(intellectus ut natura tendens in bonum suum, quod est verum)* gedacht wird[2]). Deshalb ist es für ihn auch nicht verwunderlich, daß Werterkenntnis den „Willen" wenigstens als *appetitus naturalis* des Geistes voraussetzt und einschließt. Weil er den *intellectus* aber grundsätzlich immer schon so begriffen hat, braucht er die Werterkenntnis auch nicht einer irrationalen, alogischen Sphäre, einem Gefühl überantworten. Weil Erkenntnis immer schon mehr ist als „bloßes" Erkennen, ist auch umgekehrt Werterkennen grundsätzlich so sehr und so wenig „logisch", wie metaphysische Seinserkenntnis überhaupt. Dieses *‚mutuo se includere'* von *intellectus* und *voluntas* kann in seinem Sinn und seiner Bedeutung für die Werterfassung natürlich letztlich nur geklärt werden in der Metaphysik der Transzendentalien, weil nur aus der gegenseitigen Korrelativität von *intellectus-verum* und *voluntas-bonum* und aus dem gegenseitigen Verhältnis dieser beiden Paare ausgemacht werden kann, was *intellectus* und *voluntas* bedeuten, welches ihr Verhältnis zueinander und ihre Einheit in der Erfassung des werthaften Seins ist, und warum der Geist in *intellectus* und *voluntas* sich vollendet, so wie das Sein in *verum* und *bonum*. Mit dieser Trennung des auf Sein gerichteten Verstandes von dem auf Wert gerichteten Gefühl bei H. hängt es dann auch zusammen, daß bei ihm nicht klar wird, wo und wie die Wertideen erschaut werden. Sie können doch nicht durch das nichtintentionale, bloß zuständliche Gefühl gegeben werden. Aber der Intellekt geht nach H. doch auf die Wirklichkeit, aus der sich nur Seins-, nicht aber Normbegriffe gewinnen lassen (49). Durch welches Vermögen werden also die Wertideen erfaßt? Oder wie kann

---

und dem explizit Affirmierten. Und solchen Widerspruch kann der Mensch nicht durch eine Epoché vermeiden, wie H. meint (256), weil der Mensch notwendig handelt und so notwendig urteilt, eine solche Epoché ihm also gar nicht möglich ist. In dieser Notwendigkeit der Setzung eines Urteils zeigt sich auch schon das „Willentliche" als inneres Moment des Erkennens schlechthin, von dem gleich noch kurz die Rede sein soll. H. scheint immer vorauszusetzen (253; 254 f.; 256 f.), daß unmittelbare Evidenz notwendig im Widerspruch zwischen begrifflichen Inhalten als solchen allein gründen müsse. Das ist zwar eine auch in neuscholastischen Kreisen verbreitete, aber im Grunde dem Rationalismus entstammende Meinung.

[2]) Vgl. z. B. das ganze Werk von J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique, cahier V, Löwen 1926, das die innere Einheit und gegenseitige Priorität von *intellectus* und *voluntas* in der thomistischen Metaphysik herausarbeitet.

durch die Kooperation des an sich wertblinden Intellekts und des an sich gegenstandsblinden Gefühls nun die gegenständliche Wertidee erfaßt werden? H. sagt, Normbegriffe werden vom Geist schöpferisch hervorgebracht (49). Aber wie ist nun dieser Geist, dem solches möglich ist, genauer zu bestimmen und wie verhält er sich zum Intellekt und zum Gefühl? Und wenn solche Normbegriffe schöpferisch hervorgebracht werden, warum müssen uns dann Werte als Beschaffenheiten eines Seienden unmittelbar gegeben sein (39)? Und endlich: Was heißt: „Ideen schöpferisch hervorbringen"?

Es handelt sich bei all diesen Fragen nicht bloß um den Streit um die Worte, die man den Phänomenen geben solle. Denn wenn man den Wert einem Gefühl überantwortet, dann ist die Gefahr grundsätzlich nicht mehr vermeidbar, daß der „Sinnglaube", das „Postulat", das „Gefühl" von einer dann in sich selbst rationalistisch aufgefaßten Vernunft als bloßer Glaube und bloßes Postulat und bloßes Gefühl betrachtet werden, denen gegenüber diese Vernunft sich nicht mehr verpflichtet fühlt, weil ja „das Wissen dabei zu überschreiten" ist, und der Glaube in dem Sinn gemeint ist, „in dem Kant dieses Wort im Gegensatz zum Wissen gebraucht" (247). Und wenn man eine „Philosophie aus dem Glauben" (131) treibt und seine Weltanschauung grundsätzlich „wesentlich auf irrationalen Grundlagen" basieren läßt (129), dann ist man selbst daran schuld, wenn ein anderer in sich eben andere irrationale Grundlagen für seine Weltanschauung entdeckt, diese nicht bloß faktisch seine Weltanschauung bestimmen läßt (woran ihn natürlich nie ein anderer durch rationale Beweise allein hindern kann), sondern dazu das grundsätzliche Recht von seinem Gegner zugesprochen bekommen hat. Was läßt sich dann grundsätzlich gegen einen solchen einwenden, wenn er nichts mehr davon hören will, daß die geistigen Werte objektive und allgemeine Gültigkeit haben und die Wirklichkeit bestimmen sollen, weil sie in dem einen lebendigen Gott gründen, der das reine Sein und die reine Güte ist? Weil wir aber gerade in dieser Überzeugung mit dem Verf. einig sind, deshalb nur wollten wir sagen, daß wir in vielem anderen mit ihm nicht einer Meinung sein können.

Innsbruck. Karl Rahner S. J.

Hugolinus Joseph Storff O. F. M., De natura transsubstantiationis iuxta J. Duns Scotum. gr. 8° (XII u. 234 S.) Firenze-Quaracchi 1936, Collegium S. Bonaventurae.

Das Werk ist eine Verteidigungsschrift für die Orthodoxie des Duns Scotus gegen V. Cachia O. P., der die Lehre des hl. Thomas und des Scotus über die Transsubstantiation miteinander verglichen hatte (De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum, Romae 1929). Die hauptsächlichsten Streitpunkte sind: Die Lehre des *Doctor subtilis* über den Sinn der Konsekrationsform und über den Terminus der *conversio*. Es ist dem Verf. meiner Ansicht nach gelungen, zu beweisen, daß Scotus keine *annihilatio* des Brotes lehrt, sondern ein *transsubstantiatio adductiva*. Wenn hinsichtlich der Veränderung, die am Leib Christi durch die Gegenwärtigsetzung geschieht, Unklarheiten bestehen, so dürfte dies mehr in der bekannten Schwierigkeit des Gegenstandes liegen als in einer besonderen festen Lehre des Scotus. Dagegen dürften die Ausführungen über die Konsekrationsform berechtigten Wider-

spruch finden. Der Verf. vertritt die Meinung, aus den Einsetzungsworten lasse sich zwar die Realpräsenz, aber nicht die Wesensverwandlung beweisen, wenn man nicht die unfehlbare Lehre der Kirche heranzieht (24. 111). Aus den vorgelegten Texten läßt sich schwer beurteilen, wie weit dies die Lehre des Scotus ist.

Zur Sache selbst bedauert man, daß sich der Verf. nicht mit den Argumenten aus den Einsetzungsworten auseinandersetzt, die seit alters für das Dogma von der Transsubstantiation vorgebracht werden. Zwar erklärt er, sein Werk sei nicht polemischer Natur und sehe deshalb(?) vom wissenschaftlichen Apparat ab (VI); doch verlieren seine Ausführungen dadurch sehr an Wert. Es bleiben eine Reihe von Bedenken offen, mit denen sich der Verf. hätte auseinandersetzen sollen. Nach dem Verf. hätten die Apostel den Sinn der Konsekrationsformel nicht verstehen können, wenn sie ihnen Christus nicht vor der Einsetzung erklärt hätte (16. 17); denn die Worte bezeichnen die Wesensverwandlung nicht aus sich, sondern nur infolge der Einsetzung durch Christus. Dabei hält er trotzdem an einem bestimmten, eindeutigen Sinn fest, den die Worte *ex natura sua* haben (111. 115). Das scheint ein Widerspruch zu sein. Ein weiterer Widerspruch ist es, daß Verf. wiederholt behauptet, das Pronomen *hoc* in den Konsekrationsworten bezeichne den Leib Christi (z. B. 112. 158), dann aber doch wieder mit anderen Theologen zwischen einer Bezeichnung (er hätte besser *demonstratio* statt *significatio* gesagt) am Beginn und am Schluß des Satzes unterscheidet (18). Durch die erste Auffassung versperrt er sich den Weg zum Verständnis der Worte, insoferne sie eine *propositio practica* sind. Daher kann er immer wieder sagen, in den Worten sei der Gedanke der Verwandlung nicht enthalten. Der Begriff der *prop. practica* kommt in dem Buch überhaupt nicht vor. Die Theologen beweisen aber die Wesensverwandlung gerade daraus, daß die Worte nur dann einen vernünftigen Sinn haben, wenn sie als *prop. practica* aufgefaßt werden, die das bewirkt, was sie besagt. Als *prop. theoretica* würde sie ja die Identität zwischen der Substanz, die am Anfang unter den Species zugegen ist und dem Leib Christi behaupten, was ein Widersinn ist. Es wäre für das Werk wesentlich, zu diesem Beweis Stellung zu nehmen. Ob es Scotus getan hat, geht aus der Schrift ebenfalls nicht hervor. Überhaupt zeigt Verf. ein allzu weitgehendes Mißtrauen gegen den skripturistischen Beweis. Es wird ihm kaum jemand folgen, wenn er z. B. sagt, in der Stelle: *Ego sum panis vitae* [Verf. schreibt *virus*] (Jo 6, 35), lasse sich unabhängig von der Lehre der Kirche nicht zeigen, daß unter *panis* kein natürliches Brot verstanden sei (36). Geradezu unverständlich aber erscheint der allgemeine Satz: *Ex quo sequitur ut(!) verba, quae mysterium exprimunt, ex natura sua proprium et plenum intellectum veritatis supernaturalis dare non possunt; plenus igitur intellectus horum verborum ex revelatione divina solum sciri potest. Revelationem autem divinam nos accipimus ab Ecclesia Romana Catholica, cui Christus totam revelationem tradidit* (15). Woraus soll denn die Kirche die Offenbarung kennen, wenn nicht aus geschriebenen oder redenden Quellen, also aus natürlichen „Worten"? Und wie soll sie denn die Offenbarung weitergeben, wenn nicht mit Worten? Der zitierte Grundsatz würde jedes Argument aus Schrift oder Tradition unmöglich machen. Das wäre sicher nicht im Sinn des Lehrers, dem Verf. folgen will. Dazu ist sehr unklar, was er unter dem *magisterium Ecclesiae* versteht. So in der Wendung: *in traditione seu(!) in constanti vivo magisterio Ecclesiae infallibiliter docentis* (189). Gehört die Väterlehre nicht zur *traditio*?

Es würde sich lohnen, die Untersuchung auf breiterer Basis erneut durchzuführen.

Innsbruck. Franz Mitzka S. J.

Ludwig Andreas Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter. Ein Durchblick. 8° (XXVIII u. 251 S., 12 Bildtafeln). Freiburg 1936, Herder. M 5.—, geb. M 6.20.

Forschungen und Darstellungen über Volksbrauch und auch über religiösen Volksbrauch müssen notwendig vom Partikulären und Lokalen ausgehen und müssen es darum oft in Kauf nehmen, den Eindruck des Zufälligen zu erwecken. Zudem erscheint ein Großteil aller einschlägigen Veröffentlichungen in entlegenen Zeitschriften und örtlichen Heimatblättern, über die nur wenige die Übersicht werden bewahren können. Um so freudiger begrüßt man ein Werk wie das gegenwärtige, dem es jeder, auch wenn er die eigenen volkskundlichen Arbeiten des Verf.s nicht kennt, sofort anmerkt, daß es aus dem Vollen schöpft und daß es das Zerstreute zur Einheit zusammenzufassen vermag. Dazu kommt bei V., daß nicht nur eine erhellende Systematik Ordnung in das Gewirr der Erscheinungen bringt, sondern daß auch der Volksbrauch, wie schon der Titel sagt, auf geschichtlichem Hintergrund geschildert wird. Die einzelnen Gebräuche werden gegebenenfalls bis in die Gegenwart herab verfolgt, aber der Standort ist eingenommen am Ausgang des Mittelalters, dort, wo eben die vollste Entfaltung erreicht ist und wo schon die auflösenden Kräfte zu wirken beginnen.

Das Werk ist in drei Abschnitte gegliedert. Der erste Abschnitt: „Volkhafte Frömmigkeit" (3—76), behandelt zuerst den Nährboden des religiösen Brauchtums: Religion und Volk, Bevölkerungsschichtung, Bildungsstand, kirchliche Unterweisung; dann die unmittelbaren Erscheinungsformen des „Volksfrommen": Bittgebet, Votivmessen, Verehrung bestimmter Heiliger, Reliquienkult, Patronate, Wallfahrten, Segnungen, Exorzismen. Der zweite Abschnitt: „Im Ablauf des Kirchenjahres" (79—138), zeichnet zuerst den mittelalterlichen Sonntag, durchwandert dann die Festtage des kirchlichen Jahres und schildert in einem besonderen Kapitel die mittelalterliche Fastenpraxis. Der dritte Abschnitt: „Lebensringe" (141—209), gilt dem Gang des Einzellebens in Geburt und Taufe, Alltag, Tod und Totengottesdienst. Der dem Stoff durchaus entsprechende behagliche Plauderton der Darstellung bringt es mit sich, daß innerhalb der Abschnitte und Kapitel die Ordnung oft weniger straff ist. Das ziemlich reichhaltige Sachregister (243—251), das auf die umfangreichen Anmerkungen folgt, bietet dafür ausreichenden Ersatz.

Die soeben hervorgehobenen Stichworte bringen es schon zu Bewußtsein, wie eng das Verhältnis des Brauchtums zur Liturgie ist. Vielleicht ist es im Sinne des Verf.s, wenn man schlechthin das religiöse Brauchtum gliedert in „kirchliches" und „volksfrommes" Brauchtum; dann ist das erstere, das von der Kirche als hierarchisch geleiteter Gemeinschaft getragen und in fester Ordnung gehalten wird, mit der Liturgie schlechthin identisch; das letztere, dessen Träger eben das Volk ist, bildete dann einen äußeren Vorhof, wo nicht mehr die kirchliche Vorschrift, sondern das spontane Sichanpassen und -anschließen des Volkes und seiner gesamten Lebensgestaltung an die kirchlichen Ordnungen die formende Kraft darstellt. Dabei werden die Grenzen fließend sein, weil es oft unentschieden bleiben muß, wie weit eine Übung von der Kirche her geregelt (oder doch bestätigt) oder aber nur vom Volke her ausgebildet und als Sitte geübt worden ist. Ja in vielen Fällen, in denen die Kirche einen Brauch sich zu eigen macht und in ihre Ordnung einfügt (etwa in den zahlreichen Segnungen), oder in denen das Volk liturgisches Leben mitlebt, haben wir Brauch und Liturgie zugleich. Von da aus wird es klar, daß für ein vertieftes Studium des „volksfrommen" Brauches

gerade die Liturgiegeschichte in erster Linie mitzusprechen berufen ist. An manchen Stellen geht der Verf. selber auf den liturgischen Untergrund näher ein, z. B. wo von den liturgischen Farben oder von den Totengedächtnistagen die Rede ist; an anderen Stellen ist das weniger der Fall. Es sei erlaubt, ein paar Hinweise beizusteuern.

Über die Bußpraxis, die im Mittelalter doch so tief ins Volksleben eingriff, bringt V. gelegentlich einzelne Beispiele, aber keine zusammenhängende Darstellung. Für die *confessio bina* findet er als ersten Termin angegeben Septuagesima oder den ersten Fastensonntag, als zweiten den Sonntag *Judica* oder den hier einfallenden 25. März (88f.; etwas anders, wohl ungenau S. 95). Das sind, wie die Belege zeigen, Termine des ausgehenden Mittelalters. Die ursprünglichen Termine, in denen auch die von V. vermutete Beziehung zur öffentlichen Buße sichtbar wird, waren der Anfang der Quadragesima und der Gründonnerstag. Seit dem 8./9. Jh. gilt die Vorschrift, daß vor der Eröffnung der Buße am Aschermittwoch alle, nicht nur die öffentlichen Büßer, ihr Bekenntnis ablegen müssen; in England erhielt davon der vorausgehende Tag den Namen „shrove Tuesday". Ebenso wurde seit jener Zeit die zweite Beicht nicht mehr bloß von den Büßern gefordert; s. Jungmann, Die lateinischen Bußriten [1932) 173ff. 238f. 270 (mit den Anmerkungen). — Über die von V. S. 84 berührte Frage der Entstehung der Osterbeichtzettel vgl. ebd. 174 Anm. 23. — Mit der öffentlichen Buße und den mit ihr verbundenen schweren Verpflichtungen hängt auch die S. 186 geschilderte Scheu vor der Krankenölung zusammen, übrigens auch die heute im Abbau begriffene Bezeichnung „Letzte Ölung". Die als öffentliche Kirchenbuße gewertete Krankenbuße, deren Formen heute noch in der *commendatio animae* fortleben, verwuchs nämlich seit der Karolingerzeit allmählich mit der Krankenölung. Um nun die fast untragbaren Lasten dieser öffentlichen Buße dem etwa Wiedergenesenden zu ersparen, wartete man mit der Spendung derselben bis zur allerletzten Stunde; vgl. meine Bemerkungen ZkTh 58 (1934) 570f. — Im Zusammenhang der Totenfeiern wird S. 200 aus dem Jahre 1511 der interessante, wenn auch groteske Entwurf einer Buße wegen Totschlag mitgeteilt, bei der der Schuldige u. a. während des Totengottesdienstes im grauen Wollrock vor der Tumba knien soll. Das Beispiel gehört in den Bereich der sog. *poenitentia sollemnis*, die wohl auch etwas stärkere Beachtung verdient hätte, da sie im Mittelalter eine so große Rolle gespielt hat. — Zur Sakramentenpraxis gegenüber den zum Tode Verurteilten (90f.) bietet weiteres Material P. Browe, Die Armsünderkommunion: ZkTh 59 (1935) 246—267.

Was S. 199 über „mittelalterliche Exequien" und dabei geübte, in Spanien heute noch fortlebende Oblationsgebräuche berichtet wird, findet einen eingehenden Kommentar bei J. B. Ferreres, Historia del Misal Romano, Barcelona 1929, S. 120—122. Über die Formen, in denen die Gläubigen an der Meßfeier teilnahmen, ist besonders für das ausgehende Mittelalter das Wichtigste zusammengetragen bei J. Kramp, Opfergemeinschaft und Meßgebräuche im Altertum und Mittelalter: Stimmen der Zeit 110 (1926) 283—299).

Der Brauch, zu Christi Himmelfahrt die entsprechende Christusfigur von Engeln umgeben in der Kirche emporzuziehen, und zu Pfingsten die Hl.-Geist-Taube über der gläubigen Versammlung kreisen zu lassen, ist in meiner Südtiroler Heimatpfarrei noch bis 1900 geübt worden; die Himmelfahrtszeremonie besteht in der angegebenen Form in einzelnen Kirchen Südtirols (z. B. Gossensaß, Neustift, St. Andrä bei Brixen) heute noch fort. V., der von Schilderungen dieser Bräuche „bis in das 17. Jh. hinein" spricht, unterscheidet mit Recht zwischen dem Brauch an sich und der grobsinnlichen Form, zu der die Darstellung gelegentlich ausartete (103f.).

In dem reichhaltigen Kapitel über „die Kultur des Fasten- und Abstinenzgebotes" (118—138) sind an einzelnen Stellen die geschichtlichen Entwicklungslinien einer Überprüfung bedürftig. Es trifft jedenfalls nicht zu, daß das ältere kirchliche Fasten bis zum 9. Jh. nur die völlige Nüchternheit kannte und darum „Bestimmungen über Abstinenz oder Enthaltung von gewissen Speisen nicht nötig" waren (123). Ein vielfältiges Abstinenzfasten war schon im 4. Jh.

weitverbreitete Übung („Xerophagie") und wurde allmählich auch Vorschrift; s. J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis, Münster 1933, 45—51; V. Ermoni, Art. „Abstinence": DACL I, 207—211. Die hauptsächlichste Veränderung im frühen Mittelalter war die Vorverlegung der Mahlzeit auch an Fasttagen vom Abend in die Mittagzeit; dabei ist bekanntlich der alte Ansatz *„post Nonam"* bis heute geblieben, freilich mit einer anderen Interpretation. — Daß im ausgehenden Mittelalter neben dem Freitag auch der Samstag als Abstinenztag gehalten wurde (121. 136), dürfte in den nördlichen Ländern doch nur partikuläre Übung gewesen sein; denn hier hat dieser römischen Ordnung gegenüber sonst doch die gallische das Übergewicht behauptet, mit Montag, Mittwoch und Freitag als bevorzugten Fasttagen, während der Samstag weithin eher sogar wie im Orient am Festcharakter des Sonntags teilnahm. — Über das „Advent- und Martinifasten" darf ich jetzt auf meine Darlegungen verweisen im vorangehenden Heft dieser Zeitschrift S. 345 ff. 369 ff.

Der Segensritus *Quando quis agapen facit vel eleemosinam,* den V. zur Almosenspende an die Armen bei Gelegenheit von Totenfeiern aus einem Rituale von 1488 erwähnt (198 f.), könnte einmal den Ausgangspunkt bilden für eine weitergreifende Studie über das Fortleben der altchristlichen Agapen. Gebete *pro his qui agape faciunt* oder *ad agapem pauperum* stehen schon in den ältesten römischen Sakramentaren, im Gelasianum wie im Gregorianum. Die wichtigsten Gelegenheiten, bei denen solche Agapen veranstaltet wurden, müssen im Mittelalter tatsächlich die Totengottesdienste gewesen sein, eine Entwicklungslinie, die übrigens schon sichtbar wird, wenn man die Agapenordnung Hippolyts mit den Anordnungen in den Apostolischen Konstitutionen VIII, 44 vergleicht. Dann gehören in diesen Zusammenhang aber auch die Totenmähler, die mit ihrer Gebetsumrahmung und mit ihrer festgeordneten Speisenfolge bis in unsere Tage sich forterhalten haben; an vielen Orten werden sie freilich ähnlich wie vielfach in Tirol in der Not des Weltkrieges untergegangen sein.

V. hat seine Darstellung aus einer weitverzweigten Literatur geschöpft, die eingangs verzeichnet ist (S. XVII—XXIV) und auf die in den Anmerkungen fort und fort verwiesen wird. Das Streben nach Kürze ist hier freilich manchmal etwas weit getrieben. Es ist mitunter schwer zu erkennen, welches Werk eines Verfassers, welcher Band einer Zeitschrift gemeint ist („a. a. O."; z. B. 238 Anm. 2). Das Werk von Digby-Kobler (215 Anm. 6. 13) erscheint nirgends mit vollem Titel angeführt.

Vorstehende Bemerkungen wollen nicht als Bemängelung des vorzüglichen Werkes von V. verstanden sein. Sie möchten auch nicht den Eindruck erwecken, als ob nur die Brauchtumsforschung von der Liturgiegeschichte zu lernen hätte; das Umgekehrte ist ebenso der Fall. Viele Einzelheiten der Liturgiegeschichte, über die die liturgischen Quellen schweigen, werden durch die Brauchtumsforschung aufgehellt. In anderen Fällen aber, in denen sich um einen gegebenen liturgischen Kern ein lebenskräftiges Brauchtum gebildet hat, ist es lehrreich, in einer solchen Erscheinung die Volksgemäßheit jenes Stückes Liturgie sich offenbaren zu sehen.

Innsbruck. Jos. A. Jungmann S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

DOGMATIK UND DOGMENGESCHICHTE

Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury. Hrsg. von Franciscus Sal. Schmitt O. S. B. (Beiträge zur Gesch. der Philosophie und Theologie d. Mittelalters XXXIII, 3). gr. 8° (V u. 48 S.) Münster i. W. 1936, Aschendorff, M 2.25. — In Cod. 59 der Lambeth-Bibliothek in London fand der bekannte Anselmforscher Textstücke, die er aus inneren und äußeren Kriterien als anselmianisches Gut betrachtet. Es handelt sich nicht so sehr um ein Werk als um „Bausteine" zu einem solchen. In der dem hl. Anselm geläufigen Dialogform werden logische Untersuchungen über die Begriffe *facere, esse, debere, velle, causae, aliquid* angestellt. Dabei ist es aber dem Heiligen, wie er im Text andeutet, zuletzt um eine Vorarbeit für theologische Erörterungen zu tun, was natürlich besonders bei der Behandlung des Begriffes *velle* hervortritt. Besonders zur Erklärung von Schriftstellen bedient er sich der Begriffszergliederung. So sind auch in dieser philosophischen Arbeit die Beispiele öfter der Hl. Schrift entnommen. Die Reihenfolge der Texte kann nicht auf ihren Verfasser zurückgeführt werden. Franz Mitzka S. J.

S. Thomae Aquinatis De generatione Verbi et processione Spiritus Sancti ex libro IV. Summae contra gentiles edidit Joannes Rabeneck S. J. (Opuscula et Textus, series scholastica, fasc. XIX) Münster i. W. 1937, Aschendorff. M —.90. — Wie der Titel dieses neuesten Heftes der bekannten Opuscula et Textus sagt, werden hier die Texte des vierten Buches der Summa contra Gentes wiedergegeben, die vom Hervorgehen der zweiten und der dritten Person handeln. Es ist der Text der Leonina; nur zu einer Stelle macht der Herausgeber eine kritische Bemerkung (13). Die Einführung gibt eine ausführliche Inhaltsangabe des Thomastextes. Auf die Verschiedenheit des Gedankenganges gegenüber der Summa theologica wird zwar andeutungsweise (6) verwiesen, aber die Vergleichung bleibt leider ganz der Seminarübung überlassen, für die das Heft bestimmt ist. Zum Text selbst werden die Parallelstellen aus der theologischen Summa wie aus anderen Werken des Doctor angelicus angegeben. M.

C. Friethoff O. P., De alma socia Christi mediatoris. gr. 8° (VII u. 232 S.) Rom 1936, Inst. Pont. Angelicum. Lire 19.—. In streng scholastischer Untersuchung stellt der Verf. die Mutter des Herrn in Beziehung zum Erlösungswerk, das er von allen Seiten beleuchtet: Mittlerschaft, Genugtuung, Verdienst, Loskauf, Opfer, Triumph, Zuwendung der Erlösungsfrüchte, Fürsprache. In richtiger Erkenntnis des eigentlichen Fragepunktes verwendet er besondere Sorgfalt auf die Darstellung der moralischen Mitwirkung der Jungfrau zur Menschwerdung. Wenn diese in Form eines Verdienstes *(meritum de congruo*, nicht *de condigno)* bewiesen ist, dann folgt die unmittelbare Gnadenvermittlung mit Notwendigkeit. Darum verdient es volle Zustimmung, daß der Verf. sie mit den Worten darstellt: *Sicut ergo Deus, auctor omnium gratiarum, in omnibus et singulis nobis causat gratiam intuitu meritorum de condigno Christi; ita intuitu meritorum de congruo B. M. V.* (200). Diese Auffassung von der allgemeinen Gnadenvermittlung wurde unabhängig von dem hier besprochenen Werk bereits in dieser Zeitschrift 60 (1936) 598 vertreten.

Die Mitwirkung Mariens zur Menschwerdung folgert der Verf. schon aus dem Begriff der Mittlerschaft Christi. Mittler kann man nur sein unter Zustimmung beider Teile; den Konsens der Menschheit gab Maria durch ihr Jawort vor dem Engel (11—16). Dieser Gedanke ist zwar patristisch und wird daher im Traditionsbeweis beachtet werden müssen. Aus dem Erlösungsbegriff kann man ihn aber nicht erschließen. Man könnte entweder sagen, die Zustimmung des Menschengeschlechtes zur Errettung vor dem ewigen Tod sei selbstverständlich, daher vorauszusetzen, oder: der Mensch im Zustand der Sünde ist zu einem Akt, der positiv zur Erlösung mitwirkt, *ex propriis* nicht fähig, daher ist ein solcher Akt nicht gefordert. Man muß seine Tatsächlichkeit erst aus der Schrift oder aus der Tradition beweisen. Das erste hält der Verf. nicht recht für möglich (46), wobei ich ihm nicht zustimme. Der Text von der Verkündigung zeigt zu deutlich, daß die Menschwerdung von der Zustimmung Mariens abhängt. Es kann sich aber nicht um eine bloße *condicio removens prohibens* handeln, da Maria auch ohne ihre Zustimmung vom Hl. Geist überschattet werden konnte. Also hat ihre Zustimmung die Bedeutung einer moralischen Mitwirkung. Und das ist dann auch die Lehre der Väter. — Die Beweisführung vermag nicht immer ganz zu befriedigen. Die Schönheit einer Gedankenfolge ist noch kein Beweis für ihre reale Geltung. Manchmal darf man von Oberflächlichkeit reden. Als Beispiel sei angeführt, daß für die physische Kausalität der Menschheit Christi bei den Wundern angeführt wird, Christus wirke sie durch Berührung (199). Das trifft bei vielen Wundern nicht zu, und wo es zutrifft, kann es rein symbolische Bedeutung haben. Eine andere unklare Auffassung, die sich durch das ganze Buch zieht, liegt darin, daß nach dem Verf. das Prinzip der Genugtuung Christi sein Gnadenstand ist, die *gratia capitalis*, wie der Verf. sagt (z. B. 59. 60). Daraus ließe sich nicht erklären, wieso die Genugtuung von unendlichem Wert sein könne, da die Gnade Christi doch nur ein *donum creatum*, wesensgleich mit der unseren, ist. Vielmehr liegt das Prinzip der Genugtuung allein in der unendlichen Würde der Person. Auch wenn wir *per absurdum* annehmen, daß Christus keine heiligmachende Gnade habe, wäre er trotzdem zu einer Genugtuung und zu einem Verdienst von unendlichem Wert fähig. Diese Bemerkungen sollen aber nicht hindern, in dem Werk einen in spekulativer Hinsicht überaus wertvollen Beitrag zu dem viel erörterten Gegenstand anzuerkennen. M.

Emilio Campana, Maria nel dogma cattolico. IV. edizione riveduta ed accresciuta. gr. 8° (XLIII u. 1197 S.) Torino 1936, Marietti. Lire 50.—. Die zweite Auflage dieses groß angelegten Werkes wurde in dieser Zeitschrift ausführlich besprochen 49 (1925) 265—268. In der vierten Auflage sind die Abschnitte über die Gnadenverteilung und über die Definibilität der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel neu eingefügt. Die Ausführungen über die immerwährende Jungfräulichkeit und in etwa über die göttliche Mutterschaft wurden neu bearbeitet. Der Verf. hat ein staunenswert großes Material bearbeitet. Über einen gewissen Mangel an Präzision wird man sich dabei nicht wundern, da nun einmal ein Mensch nicht alles leisten kann. M.

C. Chevalier S. J., La Mariologie de saint Jean Damascène. (Orientalia christiana analecta 109). gr. 8° (262 S.) Roma 1936, Pont. Instit. Orientale.

Lire 42.—. Der „letzte der Kirchenväter" ist, wie bekannt, besonders um seiner Treue der Tradition gegenüber geschätzt, weniger als origineller Theologe. Umsomehr verdient es Aufmerksamkeit, daß der Verf. bemüht war, das Eigengut in der Mariologie des Damaszeners aufzuzeigen. Es liegt in der Betrachtung der physiologischen Seite der Inkarnation; ferner darin, daß Johannes der Mutter des Herrn den richtigen Platz in der Gesamtschöpfung zuerkennt, indem er sie als erstes aller reinen Geschöpfe erklärt; in der Gewinnung wichtiger Vorerkenntnisse zur allgemeinen Gnadenvermittlung; in der klaren Lehre der Unbefleckten Empfängnis; endlich in der Betonung der Heiligkeit des Leibes der Jungfrau. Die Untersuchung ist gründlich und klar. Was die Gnadenvermittlung angeht, sieht man freilich nicht recht, worin Johannes etwa Ephrem den Syrer wesentlich überragt. In einer Gegenüberstellung zeigt der Verf., daß sich für fast alle Anrufungen der Lauretanischen Litanei Parallelen aus Johannes anführen lassen. Die Form der Andacht zu Maria wird bei ihm mehr durch die Gestalt der Königin, als durch die der Mutter bestimmt. Der Wert der Studie wird durch öftere liturgiegeschichtliche Ausblicke erhöht. M.

M. J. Scheeben, Maria, Schutzherrin der Kirche. Hrsg. von Joseph Schmitz. 12° (104 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 1.50; geb. M 2.50. — Mitten in den Kämpfen um das Vatikanische Konzil veröffentlichte Scheeben in den „Periodischen Blättern" einen Aufsatz über das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit. In dem hier herausgegebenen ersten Teil vergleicht er die Definition der Unbefleckten Empfängnis mit derjenigen der päpstlichen Unfehlbarkeit. Beide betonen gegenüber dem Rationalismus die Übernatürlichkeit des Christentums. Daraus wird zugleich ein Vergleich zwischen Maria und der Kirche. Scheeben setzt die beiden Dogmen in Beziehung zur Gottheit Christi, zum Stand der Erlösten, zur Gnadenlehre und zur christlichen „Kindlichkeit". In der Einleitung spricht der Herausgeber sehr wahre Gedanken über den Einfluß der Mariologie auf die „Formung der rechten Glaubenshaltung" aus. Die Anmerkungen skizzieren den historischen Hintergrund des Artikels. Obwohl für die Zeit geschrieben, hat er, wie der Herausgeber mit Recht betont, auch für die Gegenwart seinen Wert. M.

Josef Weiger, Mutter des Neuen und Ewigen Bundes. 8° (XI u. 288 S.) Würzburg 1936, Werkbund-Verlag. Geb. M 4.80. — Obwohl der Untertitel „Über die heilsgeschichtliche und persönliche Größe der Mutter Jesu" ein theologisches Ziel vermuten läßt, ist das Buch doch vielmehr eine Frucht andächtiger Versenkung in die dogmatischen und exegetischen Gegebenheiten. Wir möchten es in dieser Hinsicht als eines der feinsinnigsten Werke der Gegenwart bezeichnen. Eine Einzelheit sei für eine Neuausgabe zu besserer Formulierung empfohlen: Auf S. 81 wird gesagt, Maria gehöre zum Alten wie zum Neuen Testament. Dies steht im Widerspruch zu der allgemeinen Auffassung, nach der die Mutter des Herrn ausschließlich der Ökonomie des Neuen Bundes zugeteilt wird. M.

Eduard Stakemeier, Glaube und Rechtfertigung. Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben dargestellt nach den Verhandlungen und Lehrbestimmungen des Konzils von Trient. 8° (IX u. 229 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. — Die fleißige und gediegene Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zum tieferen Verständnis der katholischen Lehre über das

innere Verhältnis des Glaubens zur Rechtfertigung, wie sie das Trienter Konzil erklärt hat. Den Anlaß zu diesen Erklärungen gab die *sola-fides*-Lehre der Reformatoren. Obwohl das Konzil, wie es selbst erklärte, nur die allgemeine Lehre der Kirche, insoweit sie in der Hl. Schrift und Überlieferung begründet ist, darlegen wollte, machte sich doch, ganz abgesehen von den mit Entrüstung abgewiesenen Sondermeinungen der Kompromißtheologen (Thomas Sanfelice von La Cava und Julius Contarini von Belluno), die Einstellung der Theologen zu verschiedenen Schultheologien häufig geltend. Daher gibt St. zuerst eine Übersicht über die voneinander abweichenden Lehrpunkte der damals bestehenden Schulen, der thomistischen, skotistischen und augustinischen; bei der letzteren wird ausführlich die Sondermeinung des Generals der Augustinereremiten, Seripando, von der doppelten Gerechtigkeit dargelegt und auf ihre Quellen hingewiesen. Dieser beste Kenner des Augustinischen Schrifttums übte bekanntlich einen großen Einfluß auf die Beratungen des Konzils und die Abfassung seiner Dekrete aus, konnte aber mit seiner Auffassung nicht durchdringen. Der Unterschied zwischen der thomistischen und der skotistischen Lehre über die Funktion des Glaubens im Rechtfertigungsprozesse ist im allgemeinen richtig dargestellt; nur hätte beigefügt werden sollen, daß auch Thomas eine *fides informis* kennt, die der Rechtfertigung zeitlich als Disposition vorausgeht und daß auch er den zeitlich vorausgehenden Dispositionsakten ebensogut wie die Skotisten ein *meritum de congruo* zuerkennt, wie ich gegen H. Rückert gezeigt habe; s. ZkTh 49 (1925) 579 ff. St. meint, gestützt auf eine Äußerung des Konzilspräsidenten Cervini, die bei den Vätern keinen Widerspruch fand, daß der Wortlaut des Dekretes (sess. VI, cap. 7) den Glauben in die Formalursache der Rechtfertigung einbeziehe (S. 214). Soll damit gesagt sein, daß die thomistische Ansicht zum Glaubenssatz erhoben und die gegenteilige skotistische Lehre, die den Glauben von der Formalursache ausschließt, vom Konzil verurteilt sei? Das ist wohl nicht wahrscheinlich; man kann höchstens sagen, daß der formierte habituelle Glaube ein integrierender Bestandteil der Rechtfertigung und inneren Erneuerung des Menschen ist; dies gibt auch der Skotist Vega zu, nicht mehr. Wenig passend ist der Ausdruck „unvollkommene Rechtfertigung" für jene Disposition, die der Rechtfertigung zeitlich vorausgeht und vom hl. Thomas „Weg zur Rechtfertigung" genannt wird (S. 8). Im übrigen muß anerkannt werden, daß die Arbeit auf gründlicher Durchforschung des Quellenmaterials beruht und vor allem den Dogmatikern für ein tieferes Verständnis der vom Konzil von Trient gegen die Irrtümer der Reformatoren festgelegten katholischen Lehre von der Rechtfertigung zum Studium empfohlen werden kann. Es sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß St. das viel umstrittene *diligere incipiunt* (sess. VI, cap. 6) mit M. Premm von der begehrlichen Liebe zu Gott versteht (S. 100 ff.) und diese Deutung durch neue Texte aus Augustinus stützt (S. 211 f.).

Johann Stufler S. J.

Thomas Michels O. S. B., Das Heilswerk der Kirche. Ein Beitrag zu einer Theologie der Geschichte (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen V). gr. 8° (103 S.) Salzburg 1935, A. Pustet. — Da es seit der Erlösung keine „neutrale Zone" mehr auf Erden gibt, ist Weltgeschichte Reich-Gottes-Geschichte. Auf diesen Grundsatz gestützt, sucht der Verf. gerade aus liturgischen Texten der österlichen Zeit (vornehmlich aus dem Sacramentarium

Leonianum und Gelasianum) die Leitgedanken einer Theologie der Geschichte zu gewinnen. — Ostern bedeutet fürs erste die Wiederherstellung *(restitutio in integrum)* des Zustandes der Urgerechtigkeit *(condicio humana* = die ursprünglich herrliche Rechtslage des Menschen). Aus der Welt geschafft wird die Erbschuld durch die Taufe; zurückgegeben werden die hohen Güter des Urstandes: vollkommene Unversehrtheit und Glückseligkeit (wenn auch nur in allmählicher Verwirklichung und in relativer Vollendung während des Erdenlebens, 62 f.). Damit ist aber gegeben eine Wiederherstellung der ursprünglichen Rechtsordnung zwischen Gott und den Menschen, die dann auch in den Einrichtungen menschlicher Rechtsordnung (Staat, Herrscher) in Erscheinung treten muß. Zweitens übersteigt und erhöht das österliche Heilsgeschehen noch den ursprünglichen Zustand durch gliedhafte Einigung mit Christus dem Haupt; es bedeutet eine Vorausnahme des Endzustandes, des krönenden Abschlusses aller irdischen Heilsgeschichte: jedes Glied — solange es am Leibe Christi bleibt — hat bereits Anteil an seiner Herrlichkeit. Die christliche Geschichte ist fortgesetzte Entthronung des Fürsten dieser Welt. Seit Christi Auferstehung, mit der der neue Aion anhebt, ist nur noch Christi Reich absolut daseinsberechtigt auf Erden; illegitim ist darum jedes Reich, das nicht eine Abschattung des Reiches Christi ist. Der Herrscher eines christlichen Staates muß sich als „Statthalter Christi" für seinen Bereich bekennen (79). — Abgesehen von den Bedenken, die sich gegen die Methode des Verf.s erheben, ist nicht ersichtlich, mit welchem Recht die vollkommene Unversehrtheit und Glückseligkeit des Urstandes gleichgesetzt wird mit dem Wesen des Menschen (21); auch wird man nicht zustimmen können, wenn die Wiederherstellung jener Unversehrtheit als Erlösungsziel irgendwie schon in den *status viae* der erlösten Menschheit hineinverlegt wird (54. 62 f.). So unanfechtbar der Grundsatz von der gnadenhaften Durchdringung und Verklärung aller menschlichen Lebensgebiete in der christlichen Heilsordnung ist, so trefflich manche Einzelbemerkung, die der Verf. daran knüpft, so wird man ihm doch nicht ohne weiteres folgen können in der unmittelbaren Verknüpfung der Heilsgeschichte, der Reich-Gottes-Idee, mit der einmaligen historischen Wirklichkeit des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation. Für eine eingehendere Auseinandersetzung sei verwiesen auf die Ausführungen von Philipp Dessauer, Wege und Abwege der Geschichtstheologie in der Gegenwart: Die Schildgenossen 15 (1936) 234—276, und von Max Rast S. J., Zur Theodizee der Geschichte: Stimmen der Zeit 67 (1936) 1—11. F. Dander S. J.

Julius Tyciak, Gottesgeheimnisse der Gnade. 8° (130 S.) Regensburg o. J. (1935), Pustet. M 2.10, geb. M 2.80. — **Julius Tyciak, Christus und die Kirche.** 8° (149 S.) ebd. o. J. (1936), Pustet. M 2.50, geb. M 3.20. — Die tiefen Zusammenhänge zwischen dem Dreieinigen Gott, Christus unserem Haupt und Mittler, dem Gnadenleben der Menschenseele, der vom Hl. Geist belebten Gemeinschaft der Heiligen, dem eucharistischen Lebensbrot — das sind die Wahrheiten, die der Verf. dem heutigen Menschen aufleuchten läßt in ihrer großartigen Schönheit und geheimnisvollen Fruchtbarkeit, unter reicher Auswertung der Gedanken Scheebens und mit steter Bezugnahme auf die Liturgie. Was hier geboten wird, ist allerdings keine einführende, begrifflich klärende Darlegung der Glaubenslehre, sondern eher ein ganz vom Gemüt durchwehter

Hymnus auf die Wirklichkeit unserer Heilsordnung. Aus dieser Eigenart erklären sich wohl auch so manche Wendungen, die an sich zum mindesten mißverständlich wären; so wenn beispielsweise in dem erstgenannten Buch das menschliche Eigentun und Eigenwollen als das eigentliche Hindernis des „Pneumatischen" im religiösen Leben hingestellt wird (38), während doch gerade dieses Wollen und Tun durch die übernatürlichen Tugendkräfte unserem ewigen Ziel zugeordnet wird. Durch größere Sorge um eine dem gegenwärtigen Stand der theologischen Lehrentfaltung entsprechende Korrektheit des Ausdruckes würde die ganze Darstellung nur gewinnen, ohne Einbuße an Wärme, Lebendigkeit, Anschaulichkeit. D.

KIRCHENRECHT

Constantin Hohenlohe, Einfluß des Christentums auf das Corpus juris civilis. gr. 8° (X u. 225 S.) Wien 1937. Hölder-Pichler-Tempsky. — Immer wird es das Dilemma der forschenden Wissenschaft bleiben: Analyse oder Synthese. Der Verf. der vorliegenden Arbeit möchte für das weite und fast schon wirre Gebiet der Forschung, die sich mit den Beziehungen des alten Kirchenrechts zur Ausgestaltung des römischen Rechts befaßt, nachdrücklich wieder einmal das Wort für die Synthese ergreifen, will über alle Einzelforschung hinaus zeigen, welch umgestaltenden Einfluß das in den ersten drei Jahrhunderten ausgebaute öffentliche Recht der Kirche seit den Tagen des großen Konstantin auf das römische Recht ausgeübt hat. „Der wissenschaftliche Wert der vorliegenden Arbeit soll darin liegen, betont und erwiesen zu haben, daß die Anfänge des Kirchenrechts schon unter Konstantin in das römische Recht aufgenommen wurden" (Vorwort S. III). Darin liegt denn auch, um es gleich hier zu sagen, die Hauptbedeutung dieses Werkes, die ihm keine Kritik nehmen kann: mit seiner frischen, von allen kleinlichen Bedenken der Einzelforschung sich freimachenden Geste auf das große und wahrhaft weltgeschichtliche Problem hingewiesen zu haben, das mit dieser Frage aufgeworfen wird. Hier liegen jedoch auch die Ansatzpunkte zu mancher Kritik, die nicht ausbleiben wird. Da und dort ist wohl in der Art, geschichtliche Verbindungslinien zu ziehen, ohne die entsagungsreiche Kleinarbeit historisch-kritischer und (fast möchte man sagen) philologischer Untersuchung als Unterbau zu nehmen, des Guten zu viel geschehen. Der Verf. hat sogar solche kritische Stimmen erwartet. Keine Korrektur aber der mancherlei kleinen Flüchtigkeiten wird das große Bild wesentlich verändern können, das hier von dem Einfluß des Kirchenrechts auf die spätrömische Rechtsgestaltung geboten wird. Es stehen nach dieser Anregung der Forschung so viele Fragen offen, es hat dieser Versuch einer Synthese wieder so viele Ansatzpunkte zu neuer Analyse angedeutet, daß man dem Verf. darob aufrichtigen Dank schulden wird. Artur Schönegger S. J.

H. J. Schröder O. P., Disciplinary decrees of the General Councils. Text, translation and commentary. gr. 8° (VIII u. 669 S.) St. Louis 1937, B. Herder. Doll. 6.—. Der Herausgeber bemerkt mit Recht, daß es ein derartiges Unternehmen bislang in keiner Sprache gebe. Wer die Schwierigkeiten kennt, mit denen die Benützung des Mansi, ja selbst der weitläufigen Bände von Hefeles Konziliengeschichte verbunden ist, wird für dieses Werk dankbar

sein, das ausdrücklich zunächst für Studierende der Theologie und gebildete Laien geschrieben sein will, aber auch dem Fachtheologen gute Dienste leisten kann. Die disziplinären Kanones der allgemeinen Konzilien (mit Ausnahme des Tridentinum und des Vatikanum, also bis zum fünften Laterankonzil einschließlich) werden hier in englischer Übersetzung vorgelegt, in der Art, daß zuerst eine regestartige kurze Inhaltsangabe vorangestellt, dann der englische Text und endlich ein ausführlicher Kommentar (wo ein solcher sich als notwendig erwies) zu jedem einzelnen Kanon geboten wird. Am Schluß des Werkes werden die Texte in der Originalsprache abgedruckt, die griechischen Kanones nach der Textierung bei Lauchert, wobei sich jedoch für Ephesus und Chalzedon eine Benützung der klassischen Ausgabe von Schwartz empfohlen hätte. Selbständig und in manchen Gedanken neu und weiterführend ist der geschichtliche Kommentar, der jedem Kanon beigefügt wird, ebenso die allgemeine Einleitung zu den einzelnen Konzilien; man wird auf diesem schwierigen Gebiet nicht in allem mit dem Verf. übereinstimmen. Anfechtbar mag auch hier und dort die Auswahl der Kanones sein, die oft mehr dogmatischen wie disziplinären Inhalts sind, wie etwa der große erste Kanon von Vienne gegen Olivi. Doch muß das Werk als wertvoller neuer wissenschaftlicher Behelf für die rechtsgeschichtlichen Studien gebucht und lobend empfohlen werden. Sch.

Orio Giacchi, Formazione e sviluppo della dottrina della interpretazione autentica in diritto canonico (Pubblicazioni della Università Catt. del S. Cuore, serie II, vol. XLIV). gr. 8° (VII u. 72 S.) Milano 1935, Vita e Pensiero. Lire 5.—. Gegenstand dieser rechtsgeschichtlichen Untersuchung ist die Norm des can. 17 im kirchlichen Gesetzbuch über die Auslegung der Gesetze. Es zeigt sich dabei, daß deren Quellen nicht neueren Datums und, wie man vielleicht erwarten möchte, auf dem Gebiete der weltlichen Rechtswissenschaft zu suchen sind, sondern daß sie weit zurückliegen und spezifisch kanonistischen Charakter tragen. Die entfernten Grundlagen finden sich im römischen Recht, von dem sich aber das Kirchenrecht bald losgelöst hat, um eine eigene Entwicklung durchzumachen. Die Lehre von der Legalinterpretation hat einen stufenweisen Ausbau erfahren: zunächst wurde die Frage nach dem Wesen der Gesetzesauslegung und über die Grenzen ihrer rückwirkenden Kraft herausgearbeitet, späterhin im besonderen die Interpretation von Gesetzen, deren Sinn in sich zweifelhaft war, zum Gegenstand der Untersuchung gemacht, noch später die Frage, wer das zur authentischen Auslegung berechtigte Organ sei, und das Problem der Usualinterpretation entschieden, endlich die Streitfrage über authentische Gesetzesauslegung durch Reskript in der kanonistischen Literatur geklärt. Zeitlich gliedert sich die Untersuchung in vier Kapitel: die authentische Gesetzesauslegung nach römischrechtlicher Auffassung, in der Lehre der Zivilisten und Kanonisten vor Suarez, bei Suarez, in der Lehre der Kanonisten und Moralisten seit Suarez bis zum CJC. Sch.

Giacomo Violardo, Il pensiero giuridico di San Girolamo (Pubblicazioni della Università Catt. del S. Cuore, serie II, vol. LV). 8° (VI u. 244 S.) Milano 1937, Vita e Pensiero. Lire 16.—. Für die Erörterung der Frage nach dem Einfluß des Christentums auf die Gestaltung des römischen Rechtes ist unerläßliche Vorarbeit die Erforschung der juristischen Auffassungen jener Männer, welche in hervorragender Weise das Geistesleben ihrer Zeit beein-

flußten. Hieronymus steht dabei in erster Reihe und doch hat er bislang in seiner Bedeutung als Rechtskundiger keinen Bearbeiter gefunden. Verf. hat somit einem wissenschaftlichen Bedürfnis entsprochen, wenn er den juristischen Gedankengängen des großen Kirchenvaters nachgegangen ist, ohne die damit verbundene ungewöhnliche Mühe zu scheuen, die die Durchsicht der zahlreichen und oft nicht leicht verständlichen Werke mit sich brachte. Verf. hat den Stoff in acht Kapitel gegliedert: Naturrecht, Rechtsobjekt, Familienrecht (Jungfräulichkeit, Ehe, Wiederverehelichung), Eigentum, Obligationenrecht, Erbrecht, Strafrecht, Prozeßrecht. Man wird in der Stoffverteilung und Einreihung des Materials dem Verf. nicht uneingeschränkt beipflichten können. Den einzelnen Abschnitten werden im allgemeinen gegenständliche Erörterungen vorausgeschickt und dann mit Belegstellen aus Hieronymus gestützt, manchmal wird das Ergebnis aus den angeführten Texten in einzelne Punkte zusammengefaßt. Bei manchen Rechtsmaterien muß sich Verf. begnügen, aus der Fülle des Stoffes nur einige Belegstellen zu bringen, im übrigen befleißigt er sich größtmöglicher Vollständigkeit, ja man hat den Eindruck, als geschehe ab und zu des Guten zu viel, indem Texte aufgenommen sind, deren juristischer Ertrag recht zweifelhaft erscheint. Großenteils werden die Stellen aus Hieronymus so ausführlich wiedergegeben, daß sie eine genügende Grundlage für ihre rechtliche Wertung bilden, häufig jedoch vermißt man den textlichen Zusammenhang, manchmal wurden gar nur wenige losgelöste Worte geboten. Vielfach wäre eine eingehendere Textanalyse und Herausarbeitung des rechtlichen Gehaltes und Zusammenhanges angebracht. Trotz mancher Mängel, die das Werk begleiten, bietet es eine Fülle brauchbarer Erkenntnisse und verdient Verf. den Dank der Wissenschaft für seine mühevolle Arbeit. Sch.

Franz Arnold, Das Diözesanrecht nach den Schriften Hinkmars von Rheims. Eine Untersuchung über den Ursprung und die Entstehungszeit des Diözesanrechtes. gr. 8° (218 S.) Wien 1935, Mayer. S 6.—. Die gründlich gearbeitete Schrift behandelt eine Frage, die zu den wichtigsten der kanonischen Rechtsgeschichte gehört und seit dem Erscheinen der Forschungen von Ullrich Stutz zu immer neuer Bearbeitung drängte. Nach Stutz wäre die Entstehung des Diözesanrechts das Ergebnis einer Auseinandersetzung des altkirchlichen absoluten Bischofsrechts mit den Rechtsanschauungen der germanischen Grundherren und des aus ihnen entstandenen Eigenkirchenrechts. Der Verf. wählt einen eigenartigen, auf den ersten Blick fast ungeschichtlich anmutenden, aber doch ungemein fruchtbare Kenntnisse vermittelnden Weg, diese Frage einer neuunterbauten Lösung entgegenzuführen. Ausgehend von dem im CJC gesatzten Rechtsgrundlagen der Diözese (Pfarrei, Diözese und Metropolitanverband, Gerichtswesen) stellt er zusammen, was sich in den Schriften des großen Hinkmar von Rheims zu diesen Fragen finden läßt, um dann von da aus, in die ersten Zeiten der kirchlichen Rechtsgeschichte zurückgreifend, zu zeigen, wie die bei Hinkmar gefundenen Rechtsanschauungen geworden sind. Dabei wird die Existenz eines vorgermanischen ausgebauten Diözesanrechts greifbar und anschaulich gemacht, und darin liegt gewiß der geschichtliche Hauptwert dieser Studie. Weniger befriedigt indes die unmittelbare Zusammenstellung des CJC mit Hinkmar, ohne daß die ungeheure Entwicklung des kanonischen Diözesanrechts, die zwischen Hinkmar und 1918

liegt, wenigstens in den Umrissen angedeutet wird. So ist die Schrift fast eher ein Kommentar aus Hinkmar zum CJC geworden. Sch.

E. Fournier, Questions d'Histoire du Droit canonique. Extraits du Cours professé à l'Institut catholique de Paris. 8° (46 S.) **Paris 1936, Recueil** Sirey. — Zwei inhaltsreiche Abhandlungen, die eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnisse über das kanonistische Schrifttum des 13. Jh.s bringen. Die erste: „Gloses et Commentaires sur les Constitutions de Grégoire X.; François de Verceil" berichtet über zwei bislang unbekannte Kommentare zu den Konstitutionen Gregors X., die Verf. in Mss. der Stadtbibliothek von Saint Omer entdeckt hat: eine anonyme Glosse vom Jahre 1275 (Ms. 518) und eine *lectura* von Franz von Vercelli (Ms. 446). Letztere Schrift gibt uns auch erwünschte Aufschlüsse über die Persönlichkeit ihres Verfassers und über die Geschäftsordnung auf dem Lyoner Konzil von 1274. Das gleiche Ms. enthält u. a. ein Fragment vom Kommentar des Franz von Vercelli zu den Dekretalen Gregors IX. — Die zweite Abhandlung: „Les Recueils de décrétales ‚extravagantes' de 1234 à 1294" ergänzt unser Wissen bezüglich der Extravagantensammlungen Gregors IX. und dem Liber sextus Bonifaz' VIII. und berichtigt manche irrige Auffassung, die die kanonistische Literargeschichte seit Schulte in dieser Frage belastet hat. Sch.

Matthaeus Conte a Coronata O. M. Cap., Institutiones juris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum IV: De delictis et poenis. 8° (675 S.) Turin 1935. Marietti. Lire 30.—. Mit vorliegendem 4. Bande kommt das Werk des Verf.s über das geltende Kirchenrecht zum Abschluß. In Aussicht gestellt ist noch ein Ergänzungsband mit einem Sachregister und zwei Anhängen: Bibliographie des Kirchenrechts und einige Anweisungen des Apostolischen Stuhles. Reichhaltigkeit, Gründlichkeit und Klarheit in der Darstellung können als besondere Vorzüge hervorgehoben werden. In umstrittenen Fragen wägt Verf. mit sachlichem Urteil die verschiedenen Ansichten, um der bestbegründeten sich anzuschließen. Das einschlägige Schrifttum, auch das fremdsprachige, wird ausgiebig herangezogen, ab und zu durch kurzgefaßte geschichtliche Darlegungen das geltende Recht in seiner Entwicklung beleuchtet. Wo die Canones des Codex im Wortlaut wiedergegeben werden, wäre zu wünschen, daß dies durch hervortretende Typen augenfällig gemacht und die Nummer der Canones dem Texte angefügt würde, statt sie in eigener Anmerkung zu bringen; dies würde die Übersichtlichkeit fördern und den wissenschaftlichen Apparat in etwa entlasten. Das Institutionenwerk wird in der Schule und beim Selbstunterricht beste Dienste leisten. Sch.

Felix M. Cappello S. J., Summa juris canonici in usum scholarum concinnata III. 8° (556 S.) Rom 1936. Università Gregoriana. — Der dritte Band der Summa behandelt den sechsten Teil vom dritten Buche des kirchlichen Gesetzbuches *(De bonis Ecclesiae temporalibus)* und den ersten Teil vom vierten Buch *(De judiciis)* (übergangen wird der zweite Teil, nämlich der Selig- und Heiligsprechungsprozeß, sowie der dritte Teil, *De modo procedendi in nonnullis expediendis negotiis vel sanctionibus poenalibus applicandis*, den Verf. bereits im zweiten Band seiner Summa, n. 545 ss., teilweise erörtert hatte). Sodann das fünfte Buch *(De delictis et poenis)*, wobei jedoch von den Strafarten nur die Zensuren eingehender besprochen (mit besonderer Berück-

sichtigung der Absolution von Zensuren) und aus dem dritten Teil des fünften Buches nur die Exkommunikationen, Interdikte und Suspensionen *latae sententiae* erörtert werden (mit Ausnahme der in der Const. *Vacante Sede Apostolica* enthaltenen). Mit diesem Bande ist die Summa zum Abschluß gekommen; sie will ihrem Titel entsprechend eine gedrängte Darstellung des geltenden Kirchenrechtes sein und dem Schulgebrauche (wohl bei Institutionen-Vorlesungen) dienen; die klare, übersichtliche Behandlung des Stoffes fördert diesen Zweck. — Im Index ist bei Caput IX. der Art. II ausgelassen und sind die Artikel des Caput X (wobei Art. I übersehen wurde) irrtümlich unter Caput IX angeführt. Sch.

A. Van Hove, De rescriptis (Commentarium Lovaniense in Codicem juris canonici, vol. I, tom. IV). 8° (XVI u. 286 S.) Mecheln-Rom 1936, H. Dessain. Fr. 50.—. Vorliegendes Werk ist in seinem zweiten Teile ein Kommentar zum vierten Titel der *Normae generales* des kirchlichen Rechtsbuches (can. 36—62) und behandelt rechtshistorisch und -dogmatisch in sechs Kapiteln die rechtlichen Fragen über die Reskripte im allgemeinen im Anschluß an die Reihenfolge der Canones im CJC.; nur soweit es zum bessern Verständnis der allgemeinen Normen erforderlich ist, werden Bestimmungen über Reskripte, die sich auf besondere Rechtsmaterien erstrecken, herangezogen. Der erste Teil der Arbeit macht vertraut mit der Art und Weise, wie Reskripte erbeten und erteilt werden, ausgehend vom römischen Recht, über das kanonische Recht des Mittelalters und der Neuzeit bis zur Reform Pius X. führend, und endlich diese selbst darlegend und so einen tiefergründenden Einblick in die gegenwärtige Praxis vermittelnd. Das geltende Recht ist eingehend und sachlich dargelegt, auftauchende Streitfragen werden nach den verschiedenen Seiten gewürdigt. Wie auf Grund der früheren Werke des Verf.s zum Codex nicht anders zu erwarten war, ist auch das vorliegende De rescriptis ein Kommentar, der an Gründlichkeit nicht leicht zu überbieten sein dürfte. Sch.

Franciscus Wasner, De consecratione, Inthronizatione, Coronatione Summi Pontificis (Pontif. Institutum Utriusque Juris, series I: Jus. can., n. 1). gr. 8° (87 S.) Rom 1936, Pont. Institutum Utriusque Juris. — Der Salzburger Kirchenrechtslehrer, der schon früher durch eine inhaltsreiche Studie die geschichtlichen Grundlagen des can. 2141 aufgezeigt hat (De protestatione actui canonizationis praemissa notae historicae ad can. 2141, Romae 1934), beschreitet auch mit vorliegender Untersuchung den ergebnisreichen Weg, kanonistische und historische Forschung zu verbinden. Wenngleich im can. 219 die bereits von Nikolaus II. 1095 ausgesprochene Rechtsauffassung festgelegt ist, derzufolge der Besitz der vollen obersten Jurisdiktionsgewalt dem Papste durch die gültige *electio* zukommt, so hatten doch ebenso die Feierlichkeiten, die der Wahl folgten und die unter dem Namen *institutio* zusammengefaßt werden, also die Konsekration, Inthronisation und Krönung, eine bestimmte Funktion und Beziehung zur Jurisdiktionsgewalt. Der Geschichte dieser Beziehung der *institutio* zur Übertragung der Jurisdiktionsgewalt geht diese Studie mit gründlichster Quellenbearbeitung nach und füllt so einen Mangel aus, den man in den fast ausschließlich geschichtlich oder liturgisch eingestellten Untersuchungen über die Papstkonsekration und -krönung oft verspürt hat. Sch.

Th. Gottlob, Der kirchliche Amtseid der Bischöfe (Kanonist. Studien und Texte 9). 8° (XVII u. 188 S.) Bonn 1936, Röhrscheid. — Die Geschichte

einer Rechtsinstitution ist immer auch der beste, oft der einzig zielführende Weg zu einer richtigen Interpretation ihres rechtlichen Inhalts, zumal dann, wenn diese Interpretation, vom rein rechtlichen Standpunkt aus gesehen, strittig ist. Die vorliegende Arbeit will eine geschichtliche Untersuchung bieten zu can. 332 § 1 u. 2 des CJC, nach dem jeder Bischof dem Papste ein *juramentum fidelitatis* zu leisten hat. Dieser Treueid hat seine berühmte Geschichte und wurde von gallikanischen Kanonisten, von den Teilnehmern der Emser Punktation, noch viel mehr aber von protestantischen Forschern als *homagium*, als Vasalleneid gedeutet, den seit Gregor VII. die Päpste von den Bischöfen forderten und mit dem sie die Bischöfe zu ihren in dinglichem Lehensverhältnis stehenden Untertanen machen wollten. Das Ergebnis dieser gründlichen Untersuchung lautet entscheidend anders: „Kein Papst und keiner der erwähnten Kanonisten hat den Bischof hinsichtlich des Eides einen Vasall des Papstes genannt" (134). Kein Papst hat den grundlegenden Unterschied zwischen *homagium* und *fidelitas* verwischt. Der Treueid begründet lediglich ein persönliches Treueverhältnis zum Papste. Die Verwechslungen gründen in der Tatsache, daß das Muster für den Text des Treueides in der Formulierung des Vasalleneides gegeben war; „wenn daher der Bischof dem Papst schwur wie der Vasall, so wurde er damit noch kein Vasall des Papstes" (136). — In einem Zusatzkapitel (138—169) zeichnet Verf. auch die Geschichte des Eides, den die Suffragane ihrem Metropoliten abzulegen hatten, von den Anfängen in der angelsächsischen Kirche bis zur rechtlich verbindenden Aufhebung durch Papst Klemens VIII. im Jahre 1596. Der Anhang bietet einige Eidformeln des Mittelalters (170—184). Sch.

August Hagen, Pfarrei und Pfarrer nach dem Codex Juris Canonici. 8° (XV u. 272 S.) Rottenburg a. N. 1935, Bader. M 7.20, geb. M 8·70. — Verf. will einen systematischen Kommentar lediglich zu den can. 451—470 des CJC bieten. Dies brachte aber naturgemäß mit sich, daß auch vielfach Bestimmungen aus den übrigen Teilen des kirchlichen Rechtsbuches zur Erklärung herangezogen und selbst wieder erläutert werden mußten, so z. B. aus dem Weihe- und Eherecht, dem Begräbnisrecht, über die Pfarrvikare, die verschiedenen Pfarrbücher. Das deutsche Diözesanrecht wird zur Ergänzung und zum besseren Verständnis der knappen gemeinrechtlichen Normen des Gesetzbuches berücksichtigt. Verf. begründet die Beschränkung in seiner Zielsetzung und den damit gegebenen Verzicht auf eine nach allen Richtungen hin erschöpfende Darstellung des Gegenstandes damit, daß sonst seine Arbeit zu umfangreich geworden wäre. Man wird doch diese Selbstbescheidung bedauern und dem Wunsche Ausdruck geben dürfen, daß Verf. bei einer Neuauflage die Grenzen soweit ziehen möge, daß alles, was im Codex an Normen über Pfarrei und Pfarrer enthalten ist, restlos Berücksichtigung finde und das Werk in allen diese so wichtige Materie betreffenden Fragen zuverlässig als Berater dienen könne. Aber auch im jetzigen Ausmaße verdienen die von Verständnis für die Praxis eingegebenen und vom wissenschaftlichen Geiste durchdrungenen Ausführungen des Verf.s die Anerkennung der Fachwissenschaft und den Dank des Klerus, vorab der Pfarrgeistlichkeit in hohem Maße. Sch.

Ludovicus J. Fanfani O. P., De jure parochorum ad normam Codicis juris canonici. Ed. 2. 8° (XXIV u. 558 S.) Torino 1933, Marietti. Lire 20.—.

Eine erweiterte Neuauflage des erstmals 1922 erschienenen Werkes, das sich zum Ziele gesetzt hat, den Pfarrern zu ermöglichen, ihre Rechte und Pflichten in bequemer und zuverlässiger Weise kennen zu lernen. Es ist alles zusammengetragen, was sich im kirchlichen Rechtsbuch über Pfarrei und Pfarrer findet und mit dem Amte in näherer Beziehung steht, aber auch manches darüber hinaus geboten; ebenso wird gehandelt über Dekan, Pfarrvikare und Kirchenrektoren. Eine Sammlung von Formularien zum Gebrauche im Pfarramte erhöht die praktische Nützlichkeit des Werkes. In der Behandlung bedient sich der Verf. vorwiegend der vorab bei italienischen Autoren beliebten Methode der Worterklärung des Gesetzestextes. Ein ziemlich ausführliches Sachregister erleichtert die rasche Auffindung der einzelnen Fragepunkte.
Sch.

Peter Meid, Das Pfarrzusatzgehaltgesetz als Verpflichtung der bürgerlichen Gemeinden im linksrheinischen Teile der Rheinprovinz mit besonderer Berücksichtigung der Diözese Trier. 8° (179 S.) Trier 1936, Paulinus-Druckerei. M 3.80. — Unter Pfarrzusatzgehalt sind alle Leistungen (Geld, Naturalien, Nutzungen) zu verstehen, welche die bürgerlichen Gemeinden dem Pfarrer zu seinem Staatsgehalt hinzu zu erbringen verpflichtet sind. Das Pf. verdankt seinen Ursprung der französischen Gesetzgebung in der Napoleonischen Ära (erstmalig erwähnt in den Organinischen Artikeln zum Konkordat von 1801, abgeschlossen durch Dekret vom 26. Dez. 1804). Die Gesetze über das Pf. wurden bei der Annexion auf den linksrheinischen Teil der Rheinprovinz ausgedehnt und von der preußischen Staatsregierung bei der Vereinigung des Rheinlandes mit Preußen in Weitergeltung belassen. Im ersten Abschnitt seines Werkes behandelt Verf. das Pf. nach der französischen Gesetzgebung: seine rechtsgeschichtliche Entstehung und Entwicklung, die juristische Würdigung seiner gesetzlichen Grundlage und der praktischen Durchführung der gesetzlichen Bestimmungen (das Pf. als gesetzliche Verpflichtung, als vertragliche Verpflichtung, als Gemeindelast), untersucht im zweiten Abschnitt das Pf. nach der preußischen Landes- und der deutschen Reichsgesetzgebung bis 1933, um im dritten Abschnitt die heutige Rechtslage zu zeichnen. Im Anhange folgen statistische Angaben über das Pf. und gerichtliche Entscheidungen von um das Pf. geführten Prozessen, von denen einzelne einer kritischen Beurteilung unterzogen werden. Von der Vertrautheit des Verf.s mit dem einschlägigen Schrifttum kündet das Literaturverzeichnis, von seinem Forscherfleiß und der großen aufgewendeten Arbeit das Verzeichnis der von ihm eingesehenen Archivalien. Das Werk ist nicht allein von hohem wissenschaftlichen Interesse sowohl in rechtshistorischer als rechtsdogmatischer Hinsicht, sondern auch von eminent praktischer Bedeutung für katholische Pfarrer, kirchliche, staatliche und kommunale Verwaltungsbehörden und Gerichte, wenn Entscheidungen auf diesem auch heute nicht selten umstrittenen Gebiete des Pf. zu treffen sind.
Sch.

Camillo Corsanego, La repressione Romana dell'adulterio. 8° (41 S.) Roma 1936, Pont. Institutum Utriusque Juris. Lire 6.— Die dem Umfange nach bescheidene Arbeit bietet zunächst einen Beitrag zur Geschichte des römischen Strafrechtes, im letzten Kapitel aber auch zur interessanten Frage über den Einfluß der christlichen Lehre (Kirchenväter und Konzilien) auf die

Gesetzgebung Justinians bezüglich des Ehebruches. Das erste Kapitel behandelt ganz kurz die Strafe für Ehebruch in den vorrömischen Rechten.

Sch.

Willibald Plöchl, Das Eherecht des Magisters Gratianus (Wiener staats- und rechtswiss. Studien, hrsg. von Hans Kelsen, 24). 8° (113 S.) Wien 1935, Deuticke. S 9.40. — Obschon über das Eherecht im Gratianischen Dekret schon manche Untersuchung angestellt und besonders von Freisen in eingehender Weise gehandelt worden ist, hält Verf. doch die eherechtliche Materie bei Gratian nicht für erschöpft und unternimmt es, durch eine neue Untersuchung die Ergebnisse der Forschung zu überprüfen und zu erweitern. Seiner Behandlung des Eherechts schickt Verf. einen ersten Teil voraus über den Magister und sein Werk, der nur in § 5 (der eherechtliche Teil im Dekret) in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Thema steht, aber darin begründet erscheint, daß das Verständnis der Geisteshaltung der Zeit, in welcher Gratians Werk entstand, zum richtigen Erfassen desselben notwendige Voraussetzung ist. Der zweite Teil der Arbeit teilt den Stoff des Eherechtes in vier Kapitel (Inhalt des Ehebegriffes, Erscheinungsformen der Ehe, Ehehindernisse, Wirkungen der Eheschließung), deren erstes u. E. vor allem Interesse verdient. Der Zweck dieser Gesamtdarstellung der eherechtlichen Lehre des Dekrets, die gegenständlichen Probleme zu revidieren und die Ergebnisse um einiges klarer zu begründen und in mancher Hinsicht zu bereichern, ist vom Verf. erreicht worden. Die in wissenschaftlichem Geiste und in durchsichtiger Form gehaltene Arbeit ist eine wirkliche Bereicherung der rechtsgeschichtlichen Forschung.

Sch.

Jean Dauvillier et **C. de Clercq, Le Mariage** en droit canonique oriental. 8° (XIII u. 238 S.) Paris 1936, Recueil Sirey. — Die Bedeutung des vorliegenden Werkes kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Wird doch hier, von unzureichenden Ansätzen früherer Zeit abgesehen (auf eine Vorarbeit Dauvilliers haben wir früher aufmerksam gemacht: ZkTh 59 [1935] 491) der erste Versuch gemacht, eine umfassende Geschichte des Eherechts der östlichen Kirchen zu schreiben. Es handelt sich keineswegs nur um die Geschichte des byzantinischen Eherechts, sondern — geschichtlich und systematisch vollauf gerechtfertigt — um die Darstellung des Eherechts aller Sonderkirchen, die sich einmal von der großen östlichen Kirche abgezweigt haben. Das setzte ausgebreitete Kenntnisse geschichtlicher und vorab sprachlicher Art voraus, wie schon das Eingangskapitel mit dem ausgezeichneten Überblick über die Rechtsquellen der östlichen Kirchen beweist (S. 1—28). Die byzantinischen, syro-chaldäischen, maronitischen, koptischen, armenischen und äthiopischen Rechtsquellen werden aufgeführt; dann wird in systematischer Reihenfolge der geschichtliche Ablauf der eherechtlichen Entwicklung geboten: Eheabschluß und Verhältnis zu den Sponsalien, vorab die im Vergleich mit der abendländischen Entwicklung ungemein interessante Gestaltung der Feierlichkeit des Eheabschlusses (32—83), Auflösung des Ehebandes (84 bis 122), Geschichte der Ehehindernisse (123—194), Auffassung von der zweiten und weiteren Ehe (195—205). Erst jetzt ist ein genaues Urteil möglich über die der westlichen und östlichen Kirche gemeinsamen Grundlagen des Eherechtes, wie sie im gemeinsamen Ursprung aus dem christlichen Glauben und Leben der Urkirche und zugleich auch im gemeinsamen römischen Recht

begründet liegen. Erst jetzt lassen sich die Punkte aufzeigen, wo die Entwicklung auseinandergeht, läßt sich das Ausmaß der gegenseitigen Einflüsse abwägen, wie etwa in dem Nachweis, daß allein die armenische Kirche sich von dem klassischen Eherecht des westlichen Mittelalters in bezug auf den Moment des Eheabschlusses hat beeinflussen lassen, oder daß die Latinisierung des maronitischen Eherechts erst ein Ergebnis des 16. Jh.s ist. So ist dieses gründliche und grundlegende Werk in der Tat für jeden, der auf dem Gebiete der Eherechtsgeschichte forscht, eine unentbehrliche Hilfe, doppelt willkommen in den Tagen der Kodifikation des östlichen Kirchenrechts, die, um den Gefahren einer Latinisierung zu entgehen, der geschichtlich unterbauten Einsichten nicht entraten kann. Sch.

A. Esmein, Le Mariage en Droit canonique. 2. edition par R. Génestal et Jean Dauvillier. 8° (477 S. u. 507 S.) Paris 1929 u. 1935, Recueil Sirey. — Das Werk von Esmein ist, wie jedem, der je auf dem Gebiete des Eherechts und seiner Geschichte gearbeitet hat, bekannt ist, neben der Geschichte des Eherechts von Freisen klassisch geworden. Der Bearbeiter der zweiten Auflage hat darum mit wissenschaftlicher Ehrfurcht den Text E.s unverändert gelassen und die vom Fortschritt der Wissenschaft geforderten Zusätze sichtbar, durch Anwendung von Klammern, vor Augen treten lassen. R. Génestal hat im Jahre 1929 den ersten Band des bereits 1891 erschienenen Werkes mit der aus seinen reichen Kenntnissen stammenden Fülle von Zusätzen neu herausgegeben, wurde aber leider durch den Tod verhindert, die gleiche Sorge in gleichem Maße auch dem zweiten Band zuzuwenden. Nach fast siebenjähriger Pause wurde nun 1935 der zweite Band von J. Dauvillier bearbeitet, und so liegt das große Werk jetzt vollendet vor. D. hat sich an die von Génestal befolgten Grundsätze gehalten; in den Zusätzen ist sorgfältig unterschieden zwischen den Beiträgen aus seiner eigenen Feder, denen Génestals und manchen wertvollen Berichtigungen geschichtlicher Art, die der gelehrte Abbé de Clercq beigesteuert hat. Zudem ist das Ganze vervollständigt durch ein großes Kapitel über die Ehegesetzgebung Pius' X., des CJC und der seitdem erflossenen authentischen Interpretationen des geltenden Rechtes. Damit ist das Werk des französischen Altmeisters auf die Höhe der gerade durch seine Schule zur Blüte entfalteten Forschung der Geschichte des westlichen Eherechtes gebracht. Sch.

Anton Scharnagl, Katholisches Eherecht. 8° (239 S.) München o. J. (1935), Kösel u. Pustet. geb. M 4.80. — Nach einer sehr kurzen Einleitung über Quellen und Literatur des katholischen Eherechts wird die eherechtliche Materie im Anschluß an die Ordnung des CJC (mit einziger Umstellung der Ehedispens, die nach den Ehehindernissen folgt) behandelt. Ein letztes Kapitel bringt den Eheprozeß; ein Sachregister ist beigefügt. Das Buch in handlicher, sehr gefälliger Ausstattung zeichnet sich aus durch Kürze und Klarheit und bietet eine wissenschaftlich gediegene Einführung in das katholische Eherecht. Da und dort ist die geschichtliche Entwicklung in bescheidenstem Ausmaß herangezogen und werden Streitfragen berührt. Als Vorzug soll noch hervorgehoben werden, daß die staatliche Ehegesetzgebung des Deutschen Reiches, Österreichs und der Schweiz Berücksichtigung findet. Den Hörern, denen das Werk gewidmet ist, wird es ein willkommener Leitfaden sein, dem Seelsorgsklerus zur ersten Orientierung dienen und zur Vertiefung mit Zu-

hilfenahme eingehender Werke anregen; den Studierenden der Rechte, aber auch den Rechtsbeiständen könnte es beste Dienste leisten. Sch.

Walter Lohmann, Der innere Vorbehalt gegen Wesensbestandteile der Ehe nach katholischem Kirchenrecht. Eine Studie zu can. 1086 des CJC. gr. 8°. (IX u. 66 S.) Dortmund 1935, Straßburger. M 2.50. — Verf. legt zunächst den Begriff der Mentalreservation dar, berührt dann kurz das altdeutsche und römische Eheschließungsrecht hinsichtlich der Mentalreservation, um dann im Hauptteil Eheschließung und innern Vorbehalt im klassisch-kanonischen Recht, im nachklassisch-kanonischen Recht und im geltenden katholischen Kirchenrecht zu behandeln. Nach Darlegung der Doktrin werden einschlägige Fälle aus der kirchlichen Praxis vor dem Codex und besonders aus der Spruchpraxis der römischen Rota nach 1918 als Belege herangezogen. Als Anhang folgt ein vergleichender Teil: der innere Vorbehalt bei der Ehe nach protestantischem Kirchenrecht, nach deutschem, österreichischem (daß durch die neue österr. Verfassung und das österr. Konkordat „das bisher geltende staatliche Eherecht durch das kanonische Eherecht abgelöst" wurde [63], kann nicht so einfach gesagt werden), französischem, englischem Eherecht. Der Verf. hat sich mit Hilfe eines umfangreichen Schrifttums in das recht schwierige Kapitel des Eherechtes gut eingearbeitet und einen dankenswerten Beitrag zu dessen Verständnis erbracht. Sch.

1. Kirchliche Eheprozeßordnung. Textausgabe von Joseph Wenner. 12° (VIII u. 152 S.) Paderborn 1937, Schöningh. M 2.—.

2. Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum. Cura Johannis Torre concinnata. 8° (152 S.) Neapoli 1936, d'Auria.

Bekanntlich hat die Sakramentenkongregation am 15. Aug. 1936 für die Diözesangerichte eine Instruktion erlassen zum Gebrauche in Ehenichtigkeitsprozessen (mit Dekret *Provida mater Ecclesia:* A. A. S. XXVIII, 313—370) mit einem dreiteiligen Anhange mit drei früheren einschlägigen Erlässen: Normen für die Prozesse über eine nichtvollzogene Ehe zwecks Verhütung einer betrügerischen Unterschiebung von Personen vom 27. III. 1929 (A. A. S. XXI, 490 ff.); Instruktion betreffend den Gerichtsstand in Ehesachen auf Grund des Quasidomizils, vom 23. XII. 1929 (A. A. S. XXII, 168 ff.); Schreiben an die Erzbischöfe, Bischöfe und Ortsordinarien über die Behandlung von Eheprozessen, vom 1. VII. 1932 (A. A. S. XXIV, 272 ff.). Früher schon hatte die Sakramentenkongregation Vorschriften erlassen für die Prozesse in Sachen der Dispens von nichtvollzogener Ehe durch Dekret *Catholica doctrina* vom 7. Mai 1923 (A. A. S. XV, 389—436) mit 34 Formularien im Anhang zum Gebrauch in diesen Prozessen. Vertrautheit mit diesen Dekreten ist unerläßliche Pflicht für die Mitglieder der geistlichen Gerichte (Richter, Promotor, Defensor, Notar), aber auch dringend zu wünschen für den Seelsorgsklerus und die Rechtsbeistände, zumindest soweit sie bei den Diözesangerichten Zulassung erstreben; sie alle in erster Linie werden eine Separatausgabe begrüßen, besonders in einem so handlichen Format, wie sie Wenner bietet. Seine Ausgabe bringt neben den beiden genannten Dekreten der Sakramentenkongregation noch die Instruktion des Heiligen Offiziums vom 13. V. 1868 über das Verfahren zur Ermittlung des Todes eines verschollenen Ehegatten und hinsichtlich des Verfahrens in Ehetrennungssachen, Bestimmungen, die für

Breslau in der „Verfassung und Geschäftsordnung des Erzbisch. Konsistoriums in Breslau" vom 9. III. 1933 (§§ 70—74) enthalten sind. — Torre beschränkt sich dagegen auf die Wiedergabe der Instruktion vom 15. Aug. 1936. Hiebei gibt er aber, worin ein nennenswerter Vorzug gegenüber Wenner zu erblicken ist, der lediglich wenige Verweisungen beifügt, wenigstens zu einigen Artikeln einen kurzen Kommentar und bringt die Canones des Codex, auf die in den Normen der Instruktion ständig Bezug genommen wird, wörtlich zum Abdruck, wodurch das Studium wesentlich erleichtert wird. In beiden Ausgaben finden sich Tabellen mit Gegenüberstellung der Canones des Codex und der bezüglichen Stellen der Dekrete, sowie der Erklärungen der Interpretationskommission und des Hl. Offiziums. Beide Autoren geben auch ein gediegenes Sachregister, das bei Torre zu einer förmlichen Synopsis der ganzen Instruktion ausgestaltet ist. Sch.

Stephan Kuttner, Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX. Systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt (Studi e Testi 64). gr. 8° (XXIV u. 429 S.) Città del Vaticano 1935, Bibl. Apost. Vaticana. Lire 80.—. Ein Werk, das nicht minder vom bewundernswerten Forscherfleiß des Verf.s als von ungewöhnlicher Akribie Zeugnis gibt, das aber auch eine empfindliche Lücke in der kirchlichen Rechtswissenschaft wenigstens teilweise ausfüllt. Eine allseitige Darstellung des kirchlichen Strafrechts im Mittelalter fehlt. Auch Verf. konnte an eine Gesamtdarstellung nicht denken, er mußte seine Forschung beschränken, zeitlich auf die besonders interessante Periode, in der eine wissenschaftlich juristische Durchdringung des Kirchenrechts erstmalig einsetzt (Gratian-Gregor IX.), sachlich auf ein Teilgebiet des Strafrechtes, die Lehre von der strafrechtlichen Schuld, die Grundfrage allen strafrechtlichen Denkens. Von diesem Teilgebiet versucht Verf. ein geschlossenes Bild zu zeichnen in erster Linie unter rechts- (wissenschafts-) geschichtlichem Blickpunkt; er beschränkt sich (wie schon im Titel des Buches zum Ausdruck gebracht ist) auf die kanonistische Schuldlehre und verweist nur, soweit es die Aufdeckung der theologischen Grundlagen der kanonistischen Lehren nötig macht (mit bewußtem Verzicht auf theologiegeschichtliche Vollständigkeit), auf wenige ausgewählte Theologen der Frühscholastik (Abaelard, Alexander III., Gandulphus, Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus). Trotz der Beschränkung im Plane des Werkes war die Durchführung mit gewaltigen Schwierigkeiten verbunden, einmal weil die Werke der Kanonisten der Periode von Gratian bis auf Gregor IX. zum größten Teil nicht in Drucken existieren (und somit Verf. nur auf dem Wege der Handschriftenforschung ein Bild der kanonistischen Wissenschaft dieser Periode gewinnen konnte; Verf. hat außer der Vatikanischen Handschriftensammlung — er ist Beamter der Vat. Bibliothek — noch Manuskripte von zwölf weiteren Bibliotheken zur Arbeit verwendet), sodann weil bei den Autoren dieser Periode die strafrechtliche Materie zumeist ganz unsystematisch in den Werken verstreut ist und mühsam zusammengeholt werden mußte. Zudem wählte Verf. für seine wissenschaftsgeschichtliche Darstellung der Schuldlehre nicht die literargeschichtliche Methode — Referieren und Erläutern der Meinung der einzelnen Autoren in historischer Reihenfolge —, sondern die weit schwierigere, aber auch wissenschaftlichere synthetisch-konstruktive. Die damit gegebene aufgeteilte Textwiedergabe hat ihren Nach-

teil; denn sie läßt den Wunsch offen, den vollständigen Text der einzelnen Autoren — gerade solcher, deren Werke nur handschriftlich vorhanden und dem Leser nicht zugänglich sind — im Zusammenhange einsehen und so ein Gesamtbild von der Auffassung des Autors sich bilden zu können. Verf. erkennt dies an, glaubte aber doch, um sein Buch nicht übermäßig zu belasten, von solchen Teileditionen Abstand nehmen zu müssen. Es möge hier eine Anregung zu einem ausgleichenden Wege bei derartigen Arbeiten zur Erwägung gestellt sein: Vielleicht könnten in einem Anhange oder Zusatzbande die ausgewählten Texte nach Autoren geordnet im Zusammenhange und vollständig gegeben werden, jedoch mit Numerierung der einzelnen Sätze, dafür dann im Quellenapparat unter Verzicht auf den Abdruck der einzelnen Belegsätze lediglich auf die betreffende Nummer im Gesamttexte verwiesen werden. — Der reiche Inhalt des vorliegenden Werkes möge nur ganz kurz auf Grund des Inhaltsverzeichnisses angedeutet werden. Eine Einleitung (1—65) erörtert den Verbrechensbegriff der Kanonistik, das Wesen der Schuld, Wille und Handlung. Der erste Teil behandelt die Voraussetzungen und Formen schuldhaften Handelns in vier Kapiteln: der Vorsatz, Ausschluß der Zurechnungsfähigkeit (Geisteskrankheit, Schlaf und Trunkenheit, Strafunmündigkeit), Unwissenheit und Irrtum, Zufall und Fahrlässigkeit; der zweite Teil hat zum Gegenstand schuldlose Willenshandlungen, gegliedert in drei Kapitel: die Grenzen rechtlicher Anforderungen (Notstand), Nötigungsstand, Notwehr. Vier wertvolle Register (Verzeichnis der benutzten Kanonistenschriften, Handschriftenverzeichnis, Namen- und Sachregister, Quellenregister) beschließen die Arbeit. Das Werk, das der Aufnahme unter die Abhandlungen der Vatikanischen Bibliothek wert erachtet wurde und das Verf. dem Papste dedizieren durfte, ist ein sehr beachtenswerter und bedeutsamer Beitrag nicht nur zur Rechtsgeschichte, sondern auch zur Philosophie und Geistesgeschichte. Sch.

Pius Ciprotti, De consummatione delictorum attento eorum elemento objectivo in jure canonico. Pars I. 8° (100 S.) Rom 1936, Pont. Institutum Utriusque Juris. Lire 10.—. Als notwendige objektive Voraussetzung zur Inkurrierung einer Kirchenstrafe ist erfordert, daß der vom Gesetz fixierte Deliktstatbestand lückenlos vorliege. Es ist daher vor allem nötig, die objektiven Elemente der einzelnen kirchlichen Delikte juristisch vollwertig zu erfassen. Verf. will uns dazu verhelfen und legt den ersten Teil seines Werkes vor, in welchem er die Tatbestände der in den can. 2314—2349 und 2356—2359 des kirchlichen Rechtsbuches aufgeführten Delikte untersucht; warum hier die can. 2350—2355 übergangen werden, ist nicht ersichtlich. Alle auftauchenden gegenständlichen Fragen werden besprochen und mit Konsultierung der zahlreichen Autoren, vor allem derjenigen, die nach dem Codex die Materie behandelt haben, aber auch älterer und besonders solcher, die sich mit Pius' IX. Constitutio *Apostolicae sedis* beschäftigten (mit Recht, da ja viele Delikte des CJC sich mit denen dieser Constitutio großenteils decken), und nach Abwägung der oft widerstreitenden Meinungen einer Lösung zuzuführen gesucht. Es wäre sehr zu wünschen, daß an die Spitze der einzelnen Delikte der volle Text des betreffenden Kanons gesetzt würde, womöglich in hervortretender Schrift. Sch.

H. Wagnon, Concordats et Droit international. Fondement, élaboration, valeur et cessation du droit concordataire (Universitas Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri, ser. II tom. 29). gr. 8° (XXVIII u. 441 S.) Gembloux (rue Léopold) 1935, Duculot. B 15.—. Die zahlreichen im laufenden Jahrhundert zwischen Kirche und Staat abgeschlossenen Vereinbarungen haben in erhöhtem Maße die wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf dies spezielle Rechtsgebiet gelenkt und zahlreiche Veröffentlichungen hervorgerufen. W. untersucht die Konkordate vom Gesichtspunkte des internationalen Rechtes und erschließt Probleme, die sehr selten zum Gegenstande einer systematischen Darstellung genommen wurden. Mit Recht berührt er nur einleitungsweise die sattsam erörterten Fragen über die Natur der Konkordate (Privilegien-, Legal-, Vertragstheorie), um, sich unbedenklich auf den Boden der Vertragstheorie stellend, den zielgesetzten Fragenkomplex in den vier Abschnitten seines Werkes herauszuarbeiten. Der erste Abschnitt ergibt auf Grund der Betrachtung der vertragschließenden Partner (Staat und Gesamtkirche, dabei erheischt die internationale Stellung der katholischen Kirche eingehende Erörterung), des Gegenstandes und der Wirkung der Konkordate, der internationalen Praxis, der Grundlagen und der Quellen der Rechtskraft der Konkordate, daß die Konkordate unter die diplomatischen Vereinbarungen einzureihen sind; eine Parallele zwischen Konkordat und internationalem Vertrag läßt eine weitergehende Übereinstimmung, aber auch unterscheidende Besonderheiten erkennen. Der zweite Abschnitt handelt vom Zustandekommen des Konkordates und offenbart uns hierin eine vollendete Analogie zwischen Konkordat und internationalen Verträgen. Der dritte Abschnitt, der vor allem das Interesse fesselt, handelt über die juristische Tragweite der konkordatären Verpflichtungen und sucht zu erweisen, daß das Konkordat im Großteil seiner Punkte Normativvereinbarung ist, daß es, wie aus seinem Wortlaut, aus offiziellen Erklärungen, aus der Praxis erhellt, mit seiner Ratifizierung ohne weiteres innerkirchliches und innerstaatliches Recht schafft, das den Vorrang hat gegenüber allen internen Gesetzen, die, soweit sie mit den Konkordatsbestimmungen im Widerspruch stehen, damit von selber außer Kraft treten, daß die Auslegung der Konkordate nur den Partnern in beiderseitigen Einvernehmen zusteht. Der vierte Abschnitt befaßt sich mit dem Aufhören eines Konkordates und einschlägigen Fragen: Derogation und Verzicht, einseitige Kündigung im Falle der Nichteinhaltung der Vereinbarungen durch den Partner, die Klausel *rebus sic stantibus* im Konkordatsrecht, Wechsel der Regierungsform eines Staates und dessen Einfluß auf das Konkordat, Staatensukzession und ihre Wirkung auf das Bestehen eines Konkordates (die praktische Lösung dieses Problems wird am französischen Konkordat von 1801 hinsichtlich Belgiens, der Niederlande, Luxemburgs und Elsaß-Lothringens aufgezeigt), endlich die Rechtsfolgen des Aufhörens eines Konkordats auf kirchlichem und staatlichem Gebiete, besonders hinsichtlich der vom Staate im Konkordat übernommenen finanziellen Verpflichtungen gegenüber der Kirche. Der Verf., der eine umfassende Vertrautheit mit der gegenständlichen Literatur bekundet, hat sich im Verlauf der Arbeit ständig mit den verschiedenen Rechtsauffassungen auseinanderzusetzen; er tut dies mit größter Objektivität, läßt die Gegner vollauf zu Worte kommen, um ihre Darlegung sachlich zu prüfen und, sich auf solide Gründe stützend, eine sichere Mei-

nung zu bilden; es wird schwer sein, den Deduktionen und Schlußfolgerungen des Autors die Zustimmung zu versagen. Sein Werk verdient alle Beachtung und in der Konkordatsliteratur einen Platz im ersten Range. Sch.

LITURGIK

Philippus Oppenheim O. S. B., Introductio in literaturam liturgicam. Conspectus historicus literaturae. kl. 8° (VIII u. 103 S.) Torino 1937, Marietti. Lire 8.—. Wie der auf dem Beiblatt angegebene *conspectus* des vom Verf. geplanten liturgischen Gesamtwerkes erkennen läßt, soll darin im Rahmen der allgemeinen Liturgik noch eine *Historia liturgiae genetica* erscheinen. Das gegenwärtige Bändchen mußte also bei seinem Gang durch die Geschichte der Liturgik die Geschichte der Liturgie beiseite lassen. Daraus erklärt sich das rasche Hinweggehen über manche Entwicklungen (Zusammenhang der alten Kirchenordnungen, der römischen Sakramentare), deren Kenntnis zum Verstehen der einschlägigen literarischen Bemühungen eigentlich unentbehrlich ist, und anderseits die wohl aus dem Bedürfnis der Vorlesung stammenden oft wiederkehrenden allgemeinen Wertungen und Hinweise, die den verbleibenden spröden Stoff etwas beleben sollen. Für die ältere Zeit bietet O. im allgemeinen nur eine Auswahl des auch bei Eisenhofer oder Callewaert oder Baumstark gebotenen Materials; doch hätten die Sammlungen ältester Texte von Quasten (Monumenta, 1935 ff.) und Hennecke (Neutest. Apokryphen, ²1924) erwähnt werden sollen. Für das 19. und 20. Jh. dürfte bei O. die reichhaltigste Übersicht über liturgiewissenschaftliche Buchveröffentlichungen vorliegen. Vollständigkeit war natürlich auch hier nicht anzustreben, wohl aber eine gewisse Gleichmäßigkeit; so ist bei Daniel (53), Leroquais (57) oder Gatterer (74) etwas zufällig nur je eines der Werke angeführt, während etwa die Werke von Probst z. T. zweimal (9. 61) aufgeführt werden, das Schriftchen von Huf sogar dreimal (VI. 58. 75). — Im ganzen verdient aber O.s Werk dankbare Anerkennung. An nicht wenigen Stellen spürt man auch die eigene wissenschaftliche Tätigkeit des Verf.s. Gelegentliche Versehen waren bei der Fülle des Stoffes kaum vermeidbar: Die Angaben über das Gelasianum widersprechen sich (24. 27), die über den Comes Albini (29) sind unzutreffend. Warum die Quellen der mozarabischen Liturgie nicht auch angegeben werden (27), bzw. erst bei der karolingischen Periode (32), ist nicht ersichtlich. Die Moneschen Messen stehen zu unrecht unter den römischen Sakramentartexten (24). Aigrain ist nicht bibliographisch (75). Thalhofer († 1891) und Eisenhofer haben nicht zusammengearbeitet (68). Bei Magri (47) muß es heißen: † 1672; bibliographisch wäre wohl die Namensform „Macrus (Macer)" (beide Formen in der Ausgabe von 1715, Vorrede) mitanzugeben. Tommasi heißt auch Thomasius, doch nicht Thomasi (32). Im übrigen kommen Druckfehler kaum vor, was bei einem italienischen Druckort etwas heißen will. Vorzüglich sind die Register (81—103). Jos. A. Jungmann S. J.

Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Collegit, notis et prolegomenis instruxit Johannes Quasten. Pars V: Ex Testamento D. N. J. Chr. liturgia missae et ritus catechumenatus, baptismi, confirmationis, communionis; Pars VI: Ps.-Dionysii Areopagitae De ecclesiastica hierarchia II—IV; Pars VII: Loci eucharistici et liturgici breviores. Indices (Florilegium Patri-

sticum 7). 8° (S. 235–377) Bonn 1936/37, Hanstein. M 1.50, M 2.20 u. M 2.–, Diese drei Hefte, die den Abschluß der ganzen Sammlung bilden, sind in der gleichen Weise gearbeitet wie ihre Vorgänger; s. ZkTh 60 (1936) 289. Es wird auch diesmal nicht ein neuer, kritischer Text geboten; dennoch ist besonders die Ausgabe aus dem Testamentum Domini außerordentlich wertvoll, weil hier der Text Rahmanis zum erstenmal mit fortlaufenden liturgiegeschichtlichen Anmerkungen versehen wird, in denen nicht nur jeweils einschlägige Untersuchungen angeführt, sondern auch vorhandene Paralleltexte der verwandten Schriften im Wortlaut wiedergegeben werden. Man bedauert nur, daß nicht auch andere liturgiegeschichtlich bedeutsame Abschnitte des Testamentum in gleicher Weise dargeboten werden, wie etwa die österlichen Agapengebräuche mit ihrer merkwürdigen Umbildung des von Hippolyt übernommenen Schemas. Die im Schlußteil gebotenen kürzeren Textausschnitte (329–358) erstrecken sich von Clemens Romanus und den apokryphen Apostelgeschichten bis Cyprian. VI, S. 294 Anm. 5. 6. muß es natürlich heißen *dimissione*. J.

Pio Alfonzo O. S. B., I Responsori biblici dell' ufficio Romano. Note sulla centonizzazione (Lateranum N. S. II, 1). gr. 8° (XI u. 190 S.) Rom 1936, Athenaeum Seminarii Romani. Lire 16.—. Die sorgfältige Studie A.s will den Aufbau der Responsorien klarstellen, die auf die Lesungen der Matutin folgen und die bekanntlich meist, unter mehr oder weniger freier Anpassung, der Hl. Schrift entnommen sind. An Hand der ältesten überlieferten Texte, die uns ins 8. Jh. zurückführen, prüft A. besonders das Verhältnis der Responsorien zu den Schriftlesungen des Abschnittes *De tempore*. Dabei zeigt sich, daß der Grundstock der Responsorien ganz aus Psalmversen gebildet war. Nur die Responsorien der Quadragesima und der Osterzeit machen eine Ausnahme; dabei dürfte der Grund für die Ausnahmestellung der Osterzeit aber wohl nicht im österlichen Alleluja zu suchen sein (19), da es ja auch einen reichen Vorrat von Allelujapsalmen gegeben hätte. Aus erzählenden Texten gebildete, der betreffenden historischen Lesung genau entsprechende Responsorien kennt zwar schon der hl. Benedikt, in den römischen Basiliken können sie aber nach A. erst im 7./8. Jh. durchgedrungen sein (20). Wenn darunter immer noch eine große Zahl von Responsorien stehen, die wenigstens den Versus aus den Psalmen nehmen (43 ff.), so offenbart sich auch darin noch einmal der ja auch sonst erwiesene Ursprung der Responsorien aus dem responsorialen Gesang der Psalmen. Vorausgeschickt ist eine kurze Untersuchung über die Anordnung der biblischen Lesungen, die erst durch den „Ordo catholicorum librorum" die uns heute geläufige Gestalt erhalten hat (vgl. oben 376 f.). Eine schätzenswerte Zugabe des Buches ist der Abdruck des Hauptteiles einer der wichtigsten Responsoriale-Hss., derjenigen von Hartker (49 bis 179), deren Text bisher nur in der phototypischen Wiedergabe der Paléographie Musicale zugänglich war; A. hat auch textkritische und erklärende Anmerkungen sowie ein alphabetisches Register der biblischen Responsorien beigegeben. J.

H. W. Codrington, The Liturgy of Saint Peter. With a preface and introduction by Placid de Meester O. S. B. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 30). gr. 8° (VIII u. 223 S.) Münster 1936, Aschendorff. Auslandspreis M 9.—. Die ungefähr seit der Jahrtausendwende in griechischen

Handschriften und dann u. a. auch in georgischer Übersetzung nachweisbare Petrusliturgie ist nichts anderes als die in den Rahmen der byzantinischen Liturgie eingefügte römische Messe, von der darin vor allem Präfation und Kanon in ungebrochener Folge wiederkehren. Soweit und in einzelnen Textfassungen war sie den Liturgikern auch bisher schon bekannt. Es war wohl begründet und dankenswert, dieser merkwürdigen Erscheinung eine besondere Studie zu widmen; sie liegt hier vor und zeigt von einem gewaltigen Aufgebot von Wissen und entsagungsvoller Kleinarbeit. C. kommt zum Ergebnis, daß die Petrusliturgie im 9. 10. Jh. bei den Griechen Unteritaliens entstanden ist, und zwar müsse die Übersetzung zuerst erfolgt sein in der Form einer Interlinear-Glosse zu einer römischen *missa cotidiana*. Dieser doppelsprachige Text, der auch handschriftlich erhalten ist — das Lateinische ist mit griechischen Lettern geschrieben — setzt offenbar Kleriker voraus mit griechischer Muttersprache, die sich der römischen Liturgie bedienten; daß sie dies in griechischer Sprache taten, wie das für das 16. Jh. in einem Falle bezeugt ist (96 f.), ließ sich nicht erweisen (85 ff.). Mit dem stärkeren Zustrom von Byzantinern in Unteritalien seit dem 10. Jh. waren die Verhältnisse gegeben, die die Umbildung des Formulars im Sinne der byzantinischen Liturgie und deren Übertragung auch in den Orient verständlich machen. Der letzte Teil des Buches enthält den Abdruck der wichtigeren Texte, die aber, allerdings mit Varianten der jeweils nächstverwandten Hss., einfach aneinandergereiht, nirgends in Parallelkolumnen gesetzt sind (115 bis 177). Als Anhang ist eine Sammlung von Materialien beigegeben, die die Abweichungen des hinter der Petrusliturgie stehenden lateinischen Textes von der sonst überlieferten Textgestalt der römischen Messe zu beleuchten bestimmt sind (177—204). — Das Studium des wertvollen Werkes ist dem Leser nicht leicht gemacht, besonders weil die Verweisung auf Textstellen nie von Seitenzahlen begleitet ist und weil außerdem auf die Herstellung eines kritischen Textes der ursprünglichen Fassung, deren Apparat die erwünschte Übersicht hätte bieten müssen, verzichtet und auch eine Rekonstruktion der lateinischen Vorlage nicht versucht wird. — Daß für das μεθ' οὗ ζῆς der Orationsschlußformel ein lateinisches *cum quo vivis* statt *qui tecum vivit* in Betracht kommt (32. 110. 201 f.), ist bei der Festigkeit der römischen Formel doch ausgeschlossen; es wird das byzantinische μεθ' οὗ σοι ἡ δόξα eingewirkt haben. Im Breviarium Ecclesiastici Ordinis ist schwerlich von „monastic use in Rome" die Rede (63); vgl. Silva-Tarouca in seiner Textausgabe (Rom 1923) S. 178. 192 f. J.

Hugo Dausend O. F. M., Germanische Frömmigkeit in der kirchlichen Liturgie (Lex aeterna. Religiöse Bausteine). 12° (151 S.) Wiesbaden 1936, Grünewald-Verlag. M 2.40. — Bekanntlich ist die heutige römische Liturgie die Liturgie Roms, wie sie seit dem 8. Jh. im Frankenreich geübt, mit hier bodenständigen Elementen durchsetzt und so seit dem 10. Jh. nach Rom zurückgetragen worden ist. So ist es klar, daß das Germanentum mindestens in dieser Mittlerrolle ein wichtiger Faktor der Liturgieentwicklung geworden ist. Aber inwieweit hat sich Germanisches auch im Inhalt liturgischer Texte und Gebräuche ausgewirkt? Für einzelne Erscheinungen ist germanischer Ursprung schon länger mehr oder weniger gesichert, besonders für Gebräuche, die germanischer Rechtssymbolik entsprechen, wie Händefalten, Backenstreich, Über-

reichung der Instrumente bei den Weihen, dann für zahlreiche Segnungen im Rituale u. a. In dem vorliegenden, für weitere Kreise bestimmten Büchlein geht der als Fachmann in der Liturgik wohlbekannte Verf. aber viel weiter; er nimmt — Beweise konnten hier im allgemeinen nicht versucht werden — so ziemlich alle Elemente, die die römische Liturgie damals nördlich der Alpen in sich aufgenommen hat, für germanische Frömmigkeit in Anspruch, sei es ausdrücklich, sei es in unbestimmten Wendungen, die der nicht fachkundige Leser, der Gesamttendenz des Büchleins entsprechend (vgl. S. 11), so verstehen wird. Die liturgischen Bücher werden unter den Karolingern durch „fränkisch-deutsche Zusätze" erweitert (15); weil sich ein bestimmtes Weihegebet im Gelasianum findet, ist es „deutschen Ursprungs" (98), sogar daß die (augenscheinlich orientalischen) Improperien deutschen Ursprungs sind, „dürfen wir annehmen" (78), weil die lateinische Form zuerst in fränkischen Ordines auftaucht, usw. Es ist schwer zu verstehen, wie D. daneben S. 81 die sehr richtige Äußerung von L. A. Veit zustimmend zitieren kann, selbst wo Germanen auf gallischem Boden sich stärker ausgebreitet hatten, habe „die geistige und geistliche Führung dieser Volksgruppen ... in den Händen von Nichtgermanen" gelegen. Insbesondere das liturgische Textgut, das hier in der Folge die römisch-gregorianischen Bücher zu durchdringen begann, war in der Hauptmasse eben römisch-gelasianisch oder aber gallikanisch, d. h. wiederum nichtgermanisch. Wenn D. versucht, das Entstehen der Trinitätsmesse unter Hinweis auf germanische Götterdreiheiten von einem germanischen Interesse her zu erklären (27 ff.), so kann das nicht überzeugen; man muß nur darauf achten, daß der trinitarische Zug nirgends stärker ist als in der altspanischen Liturgie, die damit offenkundig geradezu gegen die arianischen Westgoten polemisiert. — Die sprachliche Fassung des Büchleins ist auffallend sorglos, manchmal bis zur Unverständlichkeit (z. B. 38/39), besonders auch in verdeutschten liturgischen Texten; es wird wohl irgend ein Versehen daran schuld sein. Dankenswert sind die Literaturhinweise (136—151). J.

Excerpta ex Ordinariis Germanicis de summis anni ecclesiastici festivitatibus. A. Ex Modo agendi in ecclesia Wratislaviensi, ed. Franciscus Schubert. B. Ex Ordinario II maioris ecclesiae Monasteriensis, ed. Richardus Stapper (Opuscula et textus, ser. liturg. 7/8). kl. 8° (80 S.) Münster 1936, Aschendorff. Auslandspreis M 1.—. Es ist eine Tatsache, daß uns die liturgischen Sonderbräuche des späteren Mittelalters in Frankreich oder England viel besser bekannt sind als in Deutschland. Bei uns ist eben kein Martène, kein Chevalier und keine Bradshaw Society aufgestanden, um wie dort wenigstens die wichtigeren einschlägigen Hss. ganz oder im Auszug dem Drucke zuzuführen, abgesehen von einzelnen Beispielen, die hauptsächlich J. Freisen zugänglich gemacht hat. Der vorliegende Beitrag ist darum besonders erfreulich und man möchte nur wünschen, daß die Arbeit einigermaßen planmäßig fortgeführt würde. — Das Dokument aus der Breslauer Kathedrale, aus dem Schubert Auszüge bietet, enthält Aufzeichnungen der Sakristane vom 14.—16. Jh. und erinnert lebhaft an das Mesnerbuch des Brixener Doms um 1550, das H. Mang in dieser Zeitschr. 52 (1928) 540—549 bekannt gemacht hat. In beiden Quellen sind zu Ostern die Vorbereitungen für das Osterspiel eine Hauptsorge des Schreibers. — Inhaltlich noch bedeutsamer

und außerdem durch besonders zahlreiche Anmerkungen beleuchtet sind die Auszüge Stappers aus dem Ordinarium von Münster (um 1489). Am Aschermittwoch z. B. wird hier im Domkapitel Buße auferlegt und zwar Fasten bei Wasser und Brot an drei Freitagen, allerdings durch andere Werke ersetzbar (45 f.), ein Brauch, den ich in meinen „Lateinischen Bußriten" (1932) in dieser Form nirgends feststellen konnte; vgl. dort S. 69. 277 f. J.

Xaver Haimerl, Das Prozessionswesen des Bistums Bamberg im Mittelalter (Münchener Studien zur histor. Theologie 14). gr. 8° (193 S.) München 1937, Kösel-Pustet. M 4.—. Das Buch behandelt zunächst die Prozessionen, die in sich einen selbständigen liturgischen Akt darstellen, sei es daß sie, wie z. B. die Himmelfahrts- oder manche Bitt- und Sakramentsprozessionen, im Laufe des Kirchenjahres immer wiederkehrten, sei es daß sie, wie manche Bitt-, Dank-, Ablaß- und Heiltumsprozessionen nur bei besonderen Gelegenheiten stattfanden. Dann werden diejenigen Prozessionen beschrieben, die nur in Verbindung mit einem liturgischen Akt abgehalten wurden, mit Weihehandlungen, wie am Feste Mariä Reinigung, am Palmsonntag und in den Kartagen, oder mit dem Tagamt und den Tagzeiten. Merkwürdigerweise werden die Prozessionen, welche die Sterbekommunion begleiteten und im Mittelalter in Bamberg ebenso wie in den anderen Bistümern üblich waren, überhaupt nicht erwähnt. — Das Buch, das die gedruckten und ungedruckten Quellen benützt, ist mit Fleiß und Sorgfalt gearbeitet und gibt ein gutes Bild von dem Prozessionswesen des mittelalterlichen Bamberg und damit auch der anderen süddeutschen Diözesen, da ja neben manchen Besonderheiten die Entwicklung dieser Frömmigkeitsübung doch eine ziemlich einheitliche war. Es wäre zu wünschen, daß solche gute Monographien auch aus anderen Ländern geschrieben würden. Peter Browe S. J.

A. Gastoué, L'Eglise et la musique. 12° (237 S.) Paris 1936, Grasset (VI, rue des Saints-Pères 61). Fr. 12.—. Ein Meister in der Geschichte des Chorals und der Kirchenmusik gibt hier unter Verzicht auf alles gelehrte Beiwerk eine wohlgegliederte Übersicht über die Haltung, die die Kirche seit ihren Anfängen bis auf Pius XI. zu Gesang und Musik eingenommen hat, und über die vielgestaltigen Formen, die in ihrem Bereich erwachsen sind. Im Vordergrund steht naturgemäß der gottesdienstliche Gesang. Als höchstes Ideal tritt hervor der mehrstimmige Gesang „a cappella", allenfalls leicht gestützt durch die Orgel (186 ff.). Über die ausschließliche Pflege des kirchlichen Volksgesanges ist das Urteil G.s überraschend scharf; er nennt ein solches Vorgehen protestantisch, hugenottisch (203). Gleichwohl entwirft er auch von der Geschichte des kirchlichen Volksgesanges, wie er sich seit dem 11. Jh. auch in Frankreich entwickelt hat, ein liebevoll gezeichnetes Bild. Dabei ist von besonderem Interesse die Rolle, die hier Psalmparaphrasen gespielt haben (136 f.), die also nicht erst seit der Reformation in Gebrauch gekommen sind. Jos. A. Jungmann S. J.

Karl Gustav Fellerer, Das deutsche Kirchenlied im Ausland. (Deutschtum und Ausland 59/60). 8° (XI u. 366 S.) Münster 1935, Aschendorff. M 8.03, geb. M 9.15. — Schon der Umfang dieses Buches, das zum größten Teil aus nüchternen Berichten und statistischen Feststellungen aufgebaut ist, zeugt von der Bedeutung und Lebenskraft, die dem deutschen Kirchenlied auch in dem vom Stammland (Deutschland, Österreich, Schweiz) ge-

trennten Gebieten zukommt. In einem ersten Teil (18—172) werden für die einzelnen Siedlungsgebiete innerhalb und außerhalb Europas mit großer Sorgfalt die Verhältnisse des Kirchenliedes, des katholischen wie des protestantischen, auf Grund der gedruckten Gesangsbücher und der Ergebnisse mühevoller Umfragen im einzelnen dargestellt. Im zweiten Teil (173–228) wird eine vorläufige Synthese versucht: Es wird die allgemeine Entwicklung gezeichnet, wie sie in der Regel verläuft, beginnend mit dem Gesangbuch der engeren Heimat aus der Zeit der Auswanderung oder Loslösung, das mit großer Treue als Grundlage gehütet wird, über das allmählich sich ergebende Eigengesangsbuch, das den neuen Bedürfnissen und Interessen Rechnung trägt, zum Anschluß an das inzwischen in der Heimat etwa durchgedrungene Einheitsgesangbuch; für den katholischen Bereich wird den Gesangbüchern von Josef Mohr diese letztere Rolle zuerkannt (198). Auch das einzelne Lied macht oft typische Veränderungen durch, die z. T. mit dem Volkstum der neuen Umgebung zusammenhangen; F. weist hin auf die Neigung zu Tonverzierungen in slawischer Umgebung, zu rascherem Tempo in Nordamerika (213). Der Anhang bietet umfangreiche Verzeichnisse der Kirchenlieder einzelner auslanddeutscher (protestantischer) Gesangbücher, sowie von Liedern, die in die Gesangbücher anderer Nationen übergegangen sind; mehrere Beispiele solcher Lieder sind mit Text und Melodie wiedergegeben. J.

Athanasius Miller O. S. B., Die Psalmen lateinisch und deutsch. Übersetzung und kurze Erklärung. Mit den Cantica des Römischen Breviers und einem Anhang. 11. u. 12. Aufl. (Ecclesia Orans 5). 12° (536 S.) Freiburg 1937, Herder. M 4.40, geb. M 5.60. — Unter den vielen Bemühungen der letzten Zeit, das Psalterium als Gebetbuch in deutscher Sprache zu erschließen, gehört M.s Versuch in die erste Reihe. Die in Jamben gehaltene Übersetzung ist seit der ersten Auflage (1920) vielfach verfeinert worden. Bei aller Wörtlichkeit zeigt sie fast immer edlen Fluß und oft wahrhaft poetischen Schwung. Strophengliederung (mit besonderen Überschriften) und Druckanordnung erleichtern die Auffassung. Für den Brevierbeter sind die Stellen durch Schrägdruck gekennzeichnet, wo der Vulgatatext als unverständlich verlassen ist. Eine kurze „Einführung in die Psalmen und in das Psalmenbeten" (S. 1—12), die zwar den vom Verf. geschaffenen besonderen Einführungsband (Ecclesia Orans 4) nicht ersetzen will, die aber doch das Beste trefflich zusammenfaßt, ist vorangestellt. — S. 431 Anm. 1 lies: der Verfolgte. J.

Die Väterlesungen des Breviers. Übersetzt, erweitert und kurz erklärt von Chorfrauen der Abtei St. Hildegard O. S. B., Eibingen im Rheingau. Vierte Abteilung: Sommer- und Herbstteil. II. Proprium Sanctorum (Ecclesia Orans 16). kl. 8° (XXIV u. 444 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder, M 6.40, geb. M 7.60. — Wer über das Missale hinaus in Betrachtung oder Geistlicher Lesung aus dem reichen Schatz der Liturgie schöpfen will, sei auf dieses Werk verwiesen, das nach langer Unterbrechung sich nunmehr dem Abschluß nähert. Der vorliegende Band enthält die Lesungen des Proprium Sanctorum vom Juni bis Dezember. Die übrigen Heiligenfeste sind auf die bereits erschienenen Bände aufgeteilt. Der Schlußband, der noch in diesem Jahr folgen soll, wird die Väterlesungen des Commune Sanctorum enthalten. Auch die Fortsetzung

des Werkes ist nach den in der Einführung zum 1. Band (Ecclesia Orans 13, Freiburg 1925) dargelegten Grundsätzen gearbeitet; vgl. ZkTh 51 (1927) 154.
E. Maaß S. J.

Officium Divinum lateinisch und deutsch. Bearb. u. hrsg. von der Abtei Seckau. 2., vermehrte u. verb. Aufl. 16 (XIX u. 242 S.) Seckau 1936, Verlag der Abtei. — Die gleiche Abtei, als deren Werk kürzlich das „Volksbrevier" angezeigt werden konnte — s. ZkTh 60 (1936) 298 — hat hier in ähnlicher Anlage und in derselben vornehmen Art eine Brevierfassung geschaffen, die unserm Römischen Brevier um einen Schritt näher steht und die besonders den vielen weiblichen Ordensgenossenschaften willkommen sein wird, die sonst tagtäglich das kleine Marianische Officium zu beten pflegen. Es ist darin nämlich ziemlich getreu der Aufbau dieses Marianischen Officiums zugrunde gelegt, auch die Psalmen sind zum größten Teil dieselben (es ist kein Wechsel der Psalmen nach den Wochentagen vorgesehen wie im „Volksbrevier"); aber neben den marianischen Texten (213 ff.) sind noch 19 andere Formularien geboten für die Hauptzeiten des Kirchenjahres und für die wichtigsten Arten von Heiligenfesten. Da auch die deutsche Textform sehr sorgfältig gearbeitet ist, haben wir hier ein Werk, für das man vielleicht eine große Zukunft erhoffen darf. — Sollten nicht Pater (Ave) und Credo, die das Officium beschließen, auch dessen Anfang bilden? Es handelt sich ja um eine ehrwürdige Überlieferung aus der Frühzeit der Kirche, wo man den Taufkandidaten die beiden geheiligten Formeln übergab mit dem Auftrag, sie von nun an jeden Morgen und Abend zu sprechen; vgl. Zeitschr. f. Aszese u. Mystik 9 (1934) 259–264. Jos. A. Jungmann S. J.

Hohe Zeiten im Priestertum. Werkbuch zur Gestaltung von Priesterfeiern, bearbeitet von Wilhelm Peuler S. J. gr. 8° (XI u. 227 S.) Frankfurt a. M. 1937, St. Georg-Verlag. M 4.80, geb. M 7.50. — Das Buch steht vermöge seines Themas im Vorhof der Liturgie, an einem Punkte, an dem sich Priester und Volk von jeher zu besonders inniger Gemeinschaft begegnen. Für Primizen, Jubiläen, für Seelsorgereinstand und -abschied, für Bischofs- und Papstfeier bietet es an Stelle der immer gut gemeinten, aber doch oft wenig geschmackvollen und noch weniger religiös vertieften Festformen neue Gestaltungen an, die von verschiedenen Verfassern stammen und bald nur im Entwurf, bald in voller Ausführung, bald in einzelnen Baustücken gegeben sind, denen man aber allen die Anerkennung zollen kann, daß sie „nicht der Verherrlichung derer, die nur menschliche Träger des hohen Geheimnisses sind", dienen wollen, sondern daß sie den Hohenpriester selbst sichtbar werden lassen (S. 1). Die einbezogenen lyrischen Stücke enthalten manche Perle edelster Poesie von bekannten und auch von unbekannten Dichtern. Die Feiern selbst schließen gelegentlich an deutsche Ritualien oder Diözesangesangbücher an oder bauen lokal vorhandene Gebräuche weiter aus, wie das in besonders glücklicher Weise bei der „Primiz-Dankstunde mit der Priesterkerze" (77 ff.) der Fall ist. Es sind das „künstlerisch gesteigerte Volksandachten", die übrigens vom „liturgischen Spiel" mit Recht deutlich geschieden werden (210). Die Wendung ins Volksmäßige hindert natürlich nicht, daß für ihre Grundstruktur das Vorbild der Liturgie (z. B. Abschluß in einer Oration) maßgebend bleibt. Wenn P. dabei einige Freiheit in Anspruch nimmt, wird man ihm das kaum einmal verdenken. Solche Andachten oder „Feiern" gehören aber ihrem Wesen

nach, die Erlaubnis des Ordinarius nach can. 1259, § 1 vorausgesetzt (auf die S. IV eigens verwiesen wird), in den Bereich der Liturgie und sind ein wichtiges Element, um diese lebendig zu erhalten. Sehr dankenswert sind auch die reichhaltigen Literaturangaben im Anhang. Schließlich ist die vornehme künstlerische Ausstattung des Buches selbst eine nicht zu verachtende Hilfe zur rechten Erfassung des Geistes, der solche Feiern beseelen soll. J.

Joseph Maria Scheller, Vom Opfer Christi. Mysterien der hl. Messe. kl. 8° (112 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 1.40, geb. M 2.40. — Diese kleine, aus Vorträgen während einer liturgischen Tagung im Dominikanerkloster in Warburg hervorgegangene Schrift „will Verständnis und Vertiefung der liturgischen Frömmigkeit auf dem Boden der kirchlichen Glaubenslehre wecken" (7). Diese Heranziehung des Dogmas macht den Wert des klar und warm geschriebenen Büchleins aus. Nach einer vorbereitenden Einführung in den Sinn des Wortes Mysterium (8) wird gezeigt, wie alle Geheimnisse der Kartage, das eucharistische Opfer im Abendmahlsaal, das blutige Kreuzesopfer und die ewige Opferwirkung in der Glorie in der hl. Messe vergegenwärtigt werden. V. Naumann S. J.

Robert Mäder, Zurück zur Messe! kl. 8° (141 S.) Basel 1937, Verl. Nazareth. Fr. 2.50. — Dem Verf. kommt es bei seinen Vorträgen über die Messe — um solche handelt es sich — nicht so sehr auf Einzelerklärungen an als vielmehr auf den Sinn des Ganzen. Er versteht es, die aufs Wesen gehenden Ausführungen geschickt an das Augenfällige anzuknüpfen. Die Art seiner Darstellung charakterisiert M. selbst am besten, wenn er sagt, er liebe es einzuhämmern. Dabei trifft er mit manch packender Formulierung den Nagel auf den Kopf. Freilich wünschte man hie und da einen Ruhepunkt und zuweilen statt apodiktischer Behauptungen und hoher Forderungen eine geschichtliche Darlegung und mehr psychologische Einfühlung. Ab und zu begegnet man auch einer rhetorischen Übertreibung. So wenn M. über den Gesang behauptet, das Martyrer- und Bekennervolk des Urchristentums habe „in den unterirdischen Katakomben während der Verfolgungen sein Gloria und Credo *(sic)* zum Himmel gejubelt" (30). Die Messe als den fortlebenden Christus zu bezeichnen ist ungewöhnlich (74), seine Deutung der Elevatio einseitig (83), die Behauptung über Protestantismus und Opfer nur zum Teil richtig (93). Im ganzen aber kann das lebendig und anregend geschriebene und aufs praktische Leben eingestellte Buch Priestern und Laien empfohlen werden. E. Maaß S. J.

Georg Schreiber, Deutsche Bauernfrömmigkeit in volkskundlicher Sicht (Forschungen zur Volkskunde 29). gr. 8° (92 S.) Düsseldorf 1937, Schwann. M 4.—. Der Seelsorger muß dem Verf., der schon wiederholt zur religiösen Volkskunde das Wort ergriffen hat, für diesen Beitrag besonders dankbar sein. Auf engem Raum erhält man einen Überblick über Wert und Mannigfaltigkeit der bäuerlichen Frömmigkeit, wird auf Sachgebiete aufmerksam gemacht, die noch weiterer Durchforschung bedürfen, z. B. Bauernfriedhöfe (20), Wetterkreuze (21), Einfluß des Tridentinums auf die Volksfrömmigkeit (55), Litaneien (56). Mehrmals wird auch auf die Gefahr willkürlicher Ausdeutungen der Bauernfrömmigkeit hingewiesen. Im Rahmen eines Vortrages, der in der Buchausgabe allerdings durch reiche Literaturangaben erweitert ist, können natürlich nur die Hauptlinien (Grundlagen der bäuerlichen Frömmig-

keit, ihr Verhältnis zum offiziellen Kult, ihre Beweglichkeit, bedenkliche und günstige Anzeichen) herausgearbeitet und Einzelheiten nur gestreift werden. Trotzdem ist die Stoffülle erstaunlich groß, die Sch. vor dem Leser ausbreitet. Nicht erwähnt werden: vierzigstündiges Gebet, Standesbündnisse, Totenwachen, die Glocken, die in der Volksfrömmigkeit eine so große Rolle spielen, und die Volksmissionen, die auf das Landvolk so nachhaltig gewirkt haben und denen viele beliebte Andachten, z. B. der Abendrosenkranz, Kreuzweg, Gutentodbruderschaft und besonders die Verehrung des hl. Franz Xaver ihre weite Verbreitung verdanken. Im Prinzip ist das ganze deutsche Sprachgebiet berücksichtigt, doch werden Österreich und die Sudetenländer selten und ganz selten die Schweiz genannt. In den Literaturangaben verdienten Erwähnung der Tiroler Priesterdichter Reimmichl (Seb. Rieger), der sich in seinen Geschichtenbüchern und mit seinem „Tiroler Volkskalender" nicht nur als trefflichen Schilderer der Volksfrömmigkeit, sondern auch als tatkräftigen Förderer des religiösen Brauchtums erweist, und Kan. Hermann Mang, der seit 1924 den St.-Kassian-Kalender (Brixen) herausgibt und ein Werk geschrieben hat über Tiroler Weihnachtsbräuche, „Unsere Weihnacht" (Innsbruck 1927; vgl. ZkTh 53 [1929] 312). M.

Linus Bopp, Liturgie und Lebensstil. Buch der geweihten Lebenskreise. 12° (VI u. 188 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. M 2.40, geb. M 3.—. Das Werk ist gewissermaßen ein Gegenstück zu Hildebrand, Liturgie und Persönlichkeit (1930). Wird in diesem der Einfluß der Liturgie auf die personalen Werte betrachtet, so richtet B. den Blick auf die Lebenskreise und Situationen, z. B. Volkstum, Gemeinschaft der Heiligen, Völkergemeinschaft, Familie, verschiedene Kulturgebiete, Feiern, Wandern, Büßen, Sterben — um einige der 20 Nummern zu erwähnen —, in die der Mensch hineingestellt ist, und zeigt, wie die Liturgie sie heiligen und gestalten hilft. Eine Vorarbeit ist des Verf.s Büchlein „In liturgischer Geborgenheit" (2. Aufl., Freiburg i. Br. 1936), in dem die Weihe von Zeit und Raum durch die Liturgie behandelt wird. Die Darstellung will den Gegenstand nicht wissenschaftlich durchdringen und ausschöpfen, sondern den reichen Gedankengehalt in aphoristischer, anregender Form darbieten. So erscheinen denn auch die Beziehungen der Liturgie zu den besprochenen Lebenskreisen bald reichlicher, bald spärlicher, bald enger, bald loser. Manches wird recht kurz abgetan — vielleicht mit Absicht — wo es an Stoff sicher nicht gefehlt hätte, z. B. Liturgie und Kunst (126 ff.). Bei aller Anerkennung und Dankbarkeit für den reichen Inhalt wird man doch sagen müssen, daß eine schärfere Umgrenzung sowohl der Liturgie als auch der darauf bezogenen Sachgebiete dem Werke genützt hätte. Denn nicht selten wird „Liturgie" so weit gefaßt, daß man dafür ruhig „Christentum" sagen könnte, und die Beziehungen zu einzelnen Gebieten sind so spärlich oder so sehr nur mit allgemeinen Hinweisen belegt, daß die stilbildende Kraft der Liturgie nicht recht überzeugend zum Bewußtsein kommt. M.

P. LUDWIG LERCHER S. J. †

In der Nacht auf den 5. August 1937 hat im Canisianum zu Innsbruck P. Ludwig Lercher S. J. sein stilles, arbeitsreiches Leben im Dienst des Priestertums und der katholischen Wissenschaft beschlossen.

Geboren am 30. Juni 1864 in Hall i. T., besuchte er daselbst das Gymnasium der PP. Franziskaner, denen er zeitlebens dankbare Erinnerung bewahrte. Seine priesterliche Ausbildung erhielt er im Priesterhaus zu Salzburg und war dann einige Jahre als Weltpriester in der genannten Erzdiözese tätig. Am 23. Juli 1891 trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Nach Vollendung des Noviziats und der Ordensstudien wurde er zunächst Lektor der Mathematik am philosophischen Institut des Ordens in Preßburg (1896). Seit Herbst 1899 gehörte er dem Lehrkörper der Theologischen Fakultät in Innsbruck an. Zuerst lehrte er philosophische Propädeutik, dann von 1918 bis Sommer 1935 Dogmatik. 1907–1910 war er auch Spiritual im Theologischen Konvikt. September 1901 bis Februar 1903 und dann wieder August 1905 bis April 1907 leitete er die Zeitschrift für katholische Theologie, in der er, abgesehen von verschiedenen Rezensionen, folgende Abhandlungen veröffentlicht hat: „Über die Gewißheit der natürlichen Gotteserkenntnis" 22 (1898) 89–108; 193–211. „Über eine Form des Gottesbeweises aus der sittlichen Verpflichtung" 24 (1900) 463–481. „Zur Frage über die Objektivität der sinnlichen Erfahrung" 25 (1901) 472–497; 678–703. „Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie" 42 (1918) 1–45. „Die hl. Eucharistie als notwendiges Mittel zur Bewahrung des Gnadenstandes" 55 (1931) 287–293.

1910 erschien, von P. Lercher bearbeitet und herausgegeben, das Lebensbild des P. Josef Kleutgen S. J. von Johann Hertkens; vgl. ZkTh 34 (1910) 732 f.

Tiefgläubige Innerlichkeit, kompromißlose Entschiedenheit im *sentire cum Ecclesia*, die Gabe, schwierigste Dinge in so schlichter Klarheit darzulegen, daß die Wahrheit wirklich durch sich selber leuchtet, zeichneten die Persönlichkeit des Heimgegangenen aus. Diese hohen Vorzüge offenbaren sich auch in seinen Büchern: „Das himmlische Vaterhaus" (1910); „Konferenzen über das innerliche Leben" (1915); namentlich in dem fünfbändigen Betrachtungsbuch „Erhebungen des Geistes zu Gott" (3. Aufl. 1919–1923) und in der reifen Frucht seiner akademischen Lehrtätigkeit, den vier Bänden „Institutiones Theologiae dogmaticae" (2. Aufl. 1934/35).

F. Dander S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck u. der Ordensobern

REGISTER ZUM JAHRGANG 61 (1937)

Abkürzungen:

Abh. = Abhandlung
Kl. B. = Kleinerer Beitrag
Rez. = Rezension
Neuersch. = Neuerscheinungen
r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder sonst (unter Neuerscheinungen usw.) besprochen.

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt

Acta Pont. Academiae S. Thom., r 143
Advent und Voradvent, Abh. *J. A. Jungmann* 341
Aichinger F., Neuersch.: Philosophie 127. 131. 134, 139
Alès A. d', r 473
Alfonzo P., r 648
Alkofer A., r 312
Altes Testament, Neuersch. 291
Annuario di Studi Ebraici, r 294
Anselm v. C., r 629
Aristoteles r 129
Arnold F., r 636
Arnou R., r 298
Aszetik und Mystik, Neuersch. 309

Bainvel J. V., r 317
Bardy G., r 472
Barion J., r 130
Bauhofer O., r 313
Baur B., r 319
Baur J., r 135
Berdiajew N., r 314
Bernhardt J., r 312
Bichlmair G., Neuersch.: Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft 148
Bieler L., r 312
Blondel M., r 108
Bochenek J., r 305
Bohnenstädt E., r 131
Bonaventura S., r 131. 297
Bopp L., r 655
Bremond H., r 317
Browe P., Rez.: *A. L. Williams* 124; Neuersch.: Liturgik 621. — r 160
Buccellato M., r 472
Budde F., r 127
Bünger F., r 475

Caietanus, Card. Th. de Vio r 145
Campana E., r 630
Cappello F. M., r 637
Chevalier C., r 630
Christenfibel, r 308
Ciprotti P., r 645
Clercq, C. de, r 641
Clérissac H., r 147
Codrington H. W., r 648
Condamin A., r 292
Conte a Coronata M., r 637
Corsanego C., r 640
Cremona, R. von, r 302
Crone G., r 472
Cues, N. v., r 131

Dander F., Neuersch.: Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft 146; Dogmatik und Dogmengeschichte 632
Dausend H., r 649
Dauvillier J., r 641
Deinhardt W., r 475
Dialektik der Papstgeschichte, Kl. B. *H. Rahner* 99. 275
Desgrippes G., r 145
Dessoir M., r 127
Deussen J., r 135
Distinctio formalis bei den Serviten und Karmeliten des 17. Jahrh., Kl. B. *B. Jansen* 595
Dogmatik und Dogmengeschichte. Neuersch. 298. 629
Dumont P., r. 304
Dunin Borkowski, St. v. r 132
Dwelshauvers G., r 139

Eckhart, Werke, r 441
Edelmenschentum und Gnade, Abh. *D. Thalhammer* 483
Egenter R., Kl. B.: Um den Begriff der Ehre 602; r 315
Ehre, Um den Begriff der, Kl. B., *R. Egenter* 602
Esmein A., r 642
Ewig E., r 478

Fanfani L. J., r 639
Fellerer K. G., r 651
Festa N., r. 130
Feuerer G., r 314
Filthaut E., r 302
Fischer A., r 136
Flade G., r 474
Fournier E., r 637
Friethoff C., r 629
Fundamentaltheologie u. Religionswissenschaft, Neuersch. 143

Gächter P., Rez.: *G. Hartmann* 279.—Neuersch.: Neues Testament 464
Gastoué A., r 651
Gatterer M., Neuersch.: Moral- und Pastoraltheologie 155. 161
Gaudentius Brix., r 474
Gebetbuch in der Zeit der kath. Restauration, Das, Abh. *A. Schrott* 1. 211
Gedenkschrift zum 400. Todestag des Erasmus v. Rotterdam, r 479
Geiselmann J. R., r 300
Gerster Th., r 297. 306
Giacchi O., r 635
Glueck A., r 474
Gnade und Seelenleben, Abh. *D. Thalhammer* 163
Gössmann F., r 146
Göttliches Vorherwissen: Die Lehre des hl. Thomas vom göttlichen V. der freien Willensakte der Geschöpfe, Abh. *J. Stufler* 323

Gottlob Th., r 638
Graber R., 322
Grabmann M., r 301
Gräf R., r 320
Graf Th., r 305
Groos K., r 140
Grosche R., r 307

Haahs R., r 481
Hagen A., r 639
Haimerl X., r 651
Halkin F., r 309
Hartmann G., r 279
Haugg D., r 320
Hausherr I., r 311
Hegel heute, r 134
Heinzel G., Neuersch.: Moral- und Pastoraltheologie 149. 151. 153. 159
Hendrikx E., r 309
Henn A., r 315
Herrigel E., r 133
Hessen J., r 615
Héyret M., r 481
Hilbert C., r. 140
Hock K., r 316
Hofbauer J., Neuersch.: Altes Testament 291. 293. 297
Hohenlohe C., r 634
Holzhey K., r 296
Holzmeister Cl., r 156
Holzmeister U., Neuersch.: Neues Testament 467
Hove, A. van, r 638

Ignatius v. A., r 472
Ignatius de Loyola, Constitutiones S. J., r 479

Jansen B., Kl. B.: Die distinctio formalis bei den Serviten und Karmeliten des 17. Jh.s 595
Jepsen A., r 293
Jone H., r 151
Jorio, Card. D., r 155
Jungmann J. A. Abh.: Advent und Voradvent 340; Kl. B.: „Quos pretioso sanguine redemisti" 105; Rez.: *L. A. Veit* 625; Neuersch.: Moral- und Pastoraltheologie 156; Liturgik 647. 651. 653

Käppeli Th., r 476
Kastner F., r 318
Keilbach W., r 147
Kirche als corpus Christi mystic., Die, beim jungen Luther, Abh. *W. Wagner* 29
Kirchengeschichte, Neuersch. 472
Kirchenrecht, Neuersch. 634
Kleinhappl J., Rez.: *F. Frodl* 447; Neuersch.: Philosophie 456. 463
Kortleitner F., r 295
Kraenzlin G., r 288
Kramer H. G., r 153
Kuttner St., r 644

Lacau L., r 161
Lakner F., Rez.: *J. Pohle* 436; Neuersch.: Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft 145
Landgraf A., Abh.: Die frühscholast. Streitfrage vom Wiederaufleben der Sünden 509
Lercher L. † 656
Lieber A., r 133
Liener J., r 148
Linder J., Neuerch.: Altes Testament 291. 296. 298
Lindworsky J., r 142
Liturgik, Neuersch.: 647
Lohmann W., r 643
Lotz J. B., Neuersch.: Philosophie 452

Maaß E., Neuersch.: Moral-u. Pastoraltheologie 156. 157. 160; Aszetik und Mystik 316. 319. 321: Liturgik 653. 654
Machen J. G., r 148
Madoz J., r 144
Mäder R., r 654
Mariani B., r 127
Maritain J., r 139. 148
Marsili S., r 310
Mathyssek Th., r 154
Matronola M., r 300
Mauriac F., r 321
Meersseman G., r 476
Meid P., r 640
Mersch E., r 300
Messalianisch. Fragment über die Taufe, Ein, Kl. B. *K. Rahner* 258
Michels Th., r 632
Middendorf H., r 296
Miller A., r 652
Mitzka F., Rez.: *H. J. Storff*; Neuersch.: Dogmatik und Dogmengeschichte 629
Mönch W., r 131
Moral- und Pastoraltheologie, Neuersch. 149
Müller G. E., r 138
„Mysterion" von Paulus bis Origenes, Kl. B. *K. Prümm* 391

Naumann V., Neuersch.: Philosophie 135. 137. 140; Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft 147; Aszetik und Mystik 312. 320; Liturgik 654
Nestle W., r 129
Neues Testament, Neuersch. 464
Niedermeyer A., r 159
Nissen B. M., r 158
Nohe A., r 292
Nüdling G., r 134

Officium Divinum, r 653
Oppenheim Ph., r 647
Ottaviano C., r 134

Pangerl F. † 161
Papst- und kirchengeschichtliche Dialektik, Kl. B. *J. Schmidlin-H. Rahner* 272
Pascal, r 459
Peillaube E., r 141
Peters N., r 298
Peuler W., r 653
Pfeiffer J., r 136
Philosophen-Lexikon, r 451
Pieper J., r 308
Philosophie, Neuersch. 126. 450
Plöchl W., r 641
Pohley O., Neuersch.: Philosophie 127. 135. 138. 140. 143; 450. 453. 458
Pour l'action catholique, r 159
Prado J., r 291
Prestige G. L., r 298
Prümm K, Kl. B.: „Mysterion" von Paulus bis Origenes 391

Quasten J., r 647
„Quos pretioso sanguine redemisti" Kl. B.: *J. A. Jungmann* 105

Rabeneck J., r 629
Rahner Hugo, Kl.B.: Dialektik der Papstgesch. 99.275; Neuersch.: Dogmatik u. Dogmengesch. 298; Aszetik u. Mystik 309.312; Kirchengesch. 472; Rez.: *Meister Eckhart* 441
Rahner Karl, Kl. B.: Ein messalianisches Fragment über d. Taufe 258; Rez.: *Ch. M. Schröder* 282; *J. Hessen* 615; Neuersch.: Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft 143. 145. 148; Dogmatik u. Dogmengeschichte 308; Aszetik und Mystik 310
Raskop H., r 308
Reinartz H., r 321
Rensing Th., r 476
Rintelen F. M., r 308
Rocholl N., r 160
Roth B., r 478
Rubatscher M. V., r 317
Ruland L., r 153
Rüsche F., r 130
Ryan E., A., r 480

Santeler J., Rez.: *G. Kraenzlin* 288, *J. de Vries* 444; Neuersch.: Philosophie 136. 450. 456. 458. 461
Santini P., r 145
Scharnagl A., r 642
Scheeben M. J., r 631
Scheller J. M., r 654
Scherer R., Rez.: *M. Blondel* 108
Schilling O., r 150
Schmidlin J., Papst- und kirchengeschichtliche Dialektik (Antw.) 272
Schmidt-Pauli, E. v., r 321
Schmitt P., Neuersch.: Moral- und Pastoraltheologie 150. 153. 159
Schmitt F., r 629
Schöllig O., r 154
Schönegger A., Neuersch.: Kirchenrecht 634
Schreiber G., r 481. 654
Schröder C. M., r 282
Schröder H. J., r 634
Schrott A., Abh.: Das Gebetbuch in der Zeit der kath. Restauration 1. 211
Schubert F., r 650
Seiler J., Kl. B.: Objektives und Subjektives beim sinnl. Erkennen 426
Seiterich E., r 140
Serouya G., r 138
Sieber W., r 475
Sinnliches Erkennen, Objektives u. Subjektives beim s. E., Kl.B. *J. Seiler* 426
Stakemeier E., r 631
Stapper R., r 650
Staudinger J., r 320
Steinbüchel Th., r 137
Steinmüller J. E., r 294
Stolz A., r 119
Storff H. J., r 624
Straubinger H., r 143
Stufler J., Abh.: Die Lehre des hl. Thomas v. göttl. Vorherwissen d. freien Willensakte d. Geschöpfe 323; Neuersch.: Dogmatik und Dogmengeschichte 298. 301. 631
Stummer F., r 295
Synode v. Gurk, Die zweite r 155

Thalhammer D., Abh.: Gnade und Seelenleben 163; Edelmenschentum und Gnade 483; Rez.: *A. Stolz* 119; Neuersch.: Aszetik und Mystik 312. 313, 317. 321
Theresia v. Jesus, r 312
Theresia Renata d.Sp.S., r 321
Thomas v. Aquin, r 303. 629
Torre J., r. 643
Tromp S., r 158
Tummolo R., r 151
Tyciak J., r 633
Tymczak A., r 306

Väterlesungen des Breviers, Die, r 652
Veit L. A., r 625
Vellico A., 143
Vinzenz von Lerin, r 144
Violardo G., r 635
Vleeschauwer, H. J. de, r 132
Vonier A., r 146
Vries, J. de, Neuersch.: Philosophie 462; r 444
Vroye, E. de, r 319

Wagner F., r 149
Wagner W., Abh.: Die Kirche als corpus Christi mysticum beim jungen Luther 29
Wagnon H., r 646
Waitz, Fürsterzbisch. S., r 156
Wasner F., r 638
Weber H., Neuersch.: Philosophie 142
Weiger J., r 631
Weisweiler H., r 302
Wenner J., r 643
Wiederaufleben der Sünden, Die frühscholast. Streitfrage vom, Abh. *A. Landgraf* 509
Williams A. L. r 124
Windelband W., r 128
Winter E., r 134
Wolf P., r 315

Zimmermann F., r 157

CORRIGENDA

S. 61 Z. 24 tilge „zu".
S. 135 Z. 24 lies „Baur".
S. 612 Z. 2 lies „Wesensanalogie".

Sonderabdrucke aus der Zeitschrift für katholische Theologie

Lorenz Fuetscher SJ.

Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bei Kant und in der Scholastik . . . . . 25 S. (1930) S —.75, RM —.50

Paul Gächter SJ.

Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu 54 S. (1934) S 1.50, RM 1.—

Die Form der eucharistischen Rede Jesu 23 S. (1935) S —.90, RM —.60

Strophen im Johannesevangelium . 48 S. (1936) S 1.20, RM —.80

Urban Holzmeister SJ.

Der Tag der Himmelfahrt des Herrn 38 S. (1932) S 1.50, RM 1.—

Bernhard Jansen SJ.

Deutsche Jesuiten-Philosophen des 18. Jahrhunderts in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung . 27 S. (1933) S —.90, RM —.60

Josef Andreas Jungmann SJ.

Advent und Voradvent. Überreste des gallischen Advents in der römischen Liturgie . . . . . 52 S. (1937) S 1.50, RM —.90

Johann B. Lotz SJ.

Sein und Wert. Das Grundproblem der Wertphilosophie 50 S. (1933) S 1.50, RM 1.—

Wertphilosophie und Wertpädagogik 43 S. (1933) S 1.50, RM 1.—

Josef Miller SJ.

Die marianischen Kongregationen im 16. und 17. Jahrhundert 27 S. (1936) S —.90, RM —.60

Franz Mitzka SJ.

Der philosophische Beweis für die moralische Unveränderlichkeit Gottes . . . . . 16 S. (1935) S —.75, RM —.50

Hugo Rahner SJ.

Die Gottesgeburt . . . . . 86 S. (1936) S 1.80, RM 1.20

Pompa diaboli. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes πομπή - pompa in der urchristlichen Taufliturgie 34 S. (1932) S —.90, RM —.60

Josef Santeler SJ.

Die Lehre von der Analogie des Seins 43 S. (1931) S —.90, RM —.60

Ist die individuelle Wesenheit des Menschen unerkennbar? 24 S. (1935) S —.75, RM —.50

Ist das Kausalprinzip ein bloßes Postulat? 24 S. (1936) S —.85. RM —.50

Alois Schrott SJ.

Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Restauration 75 S. (1937) S 1.50, RM —.90

Wilhelm Wagner

Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther 72 S. (1937) S1.70, RM 1.—

Auf die Schillingpreise kommt die gesetzl. Abgabe. Durch jede Buchhandlung zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG

LITERARISCHER ANZEIGER

DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 229 INNSBRUCK 20. DEZEMBER 1936

Bei der Redaktion*) sind seit 10. September 1936 eingelaufen:

Albrecht J., O. S. B., „Ignis ardens". Pius X. und das christliche Leben. 8° (156 S.) Turin 1936, Marietti. M 1.50

Alfonzo P., O. S. B., I responsori biblici dell'ufficio romano (Lateranum, Nova Series II, 1). gr. 8° (XI u. 190 S.) Roma 1936, Facultas theologica Pont. Athenaei Seminarii Romani. L 16.—

Algermissen K., Die Jesuiten. Wer sind sie? Was wollen sie? 12° (40 S.) Leutesdorf a. Rh. 1936, Johannesbund. M —.20

Aristoteles, Hauptwerke. Ausgewählt und eingeleitet von *W. Nestle* (Kroners Taschenausgabe 129). kl. 8° (XLIX u. 410 S.) Leipzig 1934, Kröner. M 4.—

Bamberger F., Das System des Maimonides. Eine Analyse des More Newuchim vom Gottesbegriff aus. 8° (137 S.) Berlin 1935, Schocken. M 6.—, geb. M 7.20

Barion J., Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem (Neue deutsche Forschungen, Abtlg. Philosophie, hrsg. von *H. Günther*, 5). gr. 8° (174 S.) Berlin 1935, Junker u. Dünnhaupt. M 6.—

Bauch B., Geschichte der Philosophie V: Immanuel Kant (Sammlung Göschen 536). 12° (209 S.) Berlin 1933, W. de Gruyter. M 1.62

Bischof E., In Gethsemani. Drei Betrachtungen zur Heiligen Stunde. 12° (64 S.) Innsbruck 1936, Rauch. S 1.—

Bochenek J., Stanislawa Hozjusza nauka o eucharystji (Warszwaskie Studja teol. 13). gr. 8° (XXI u. 163 S.) Warschau 1936, Universität

Boehringer R., Das Antlitz des Genius Platon. 4° (25 S.) Breslau 1935, Hirt. M 2.50

Bogsrucker A., S. J., Der Schutzengel Frau. 12° (65 S.) Wien (XVIII., Sternwartestraße 9) 1936, Verein Volksbildung. S —.50

Bremond H., Das wesentliche Gebet (La métaphysique des saints). Ins Deutsche übertragen von *H. Michel*. gr. 8° (291 S.) Regensburg 1936, Pustet. M 5.80, geb. M 6.80

Browe P., S. J., Zur Geschichte der Entmannung. Eine religions- und rechtsgeschichtliche Studie (Breslauer Studien zur histor. Theologie, N. F. 1). gr. 8° (125 S.) Breslau 1936, Müller u. Seiffert

Budde F., Einführung in die Philosophie. Zum Selbststudium, für Schüler höherer Lehranstalten und Volkshochschulen. Bd. I—III. 8° (zus. 304 S.) Münster 1927/33, Aschendorff. Zus. M 3.41

Burger L., Das Gnadenbrünnlein. 8° (120 S.) Donauwörth o. J., Auer. M 1.95

Canaletti Gaudenti A., De statistico officio in ecclesiae usum constituendo. (S.-A. aus „Apollinaris" 9 [1936] 85—111). gr. 8° (29 S.) Roma (Piazza S. Apollinare 49) 1936, Apollinaris

Capelle W., Geschichte der Philosophie II/2: Die griechische Philosopie 3: Vom Tode Platons bis zum Eklektizismus im 1. Jahrh. (Sammlung Göschen 859). 12° (158 S.) Berlin 1934, Gruyter. M 1.62

Chrysologus. Blätter für Kanzelberedsamkeit. Hrsg. von Priestern der Gesellschaft Jesu im Ignatiuskolleg zu Valkenburg 77 (1937), Heft 1. 2. 8° (zus. 148 S.) Paderborn 1937, Schöningh. Jährlich 12 Hefte. M 7.—

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der einrelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Chwala A., O. M. I., Schriftenreihe zur Förderung des christl. Lebens 1.—12. 12° (je 16 S.) Dülmen 1936, Laumann. Je M —.15

Claret de la Touche L., Au service de Jésus-Prêtre. Notes intimes tirées des écrits III: Les oeuvres de Dieu. kl. 8° (XX u. 419 S.) Turin 1936, Marietti. F 12.—

Considine-Welzel S. J., Froher Umgang mit Gott. 12° (38 S.) Basel 1936, Verl. Nazareth. S 1.20

Conte de Coronata M., O. M. Cap., Le Tiers-Ordre Franciscain. Législation canonique. Trad. franç. par *A. de Molières O. M. Cap.* 8° (VII u. 484 S.) Turin 1936. Marietti. F 20.—

Coppens J., Pour mieux comprendre et mieux enseigner l'histoire sainte de l'Ancien Testament. 8° (81 S.) Paris 1936, Desclée de Brouwer

Crone G., Ignatius von Antiochien. Briefe erläutert (Aschendorffs Lesehefte). 8° (39 S.) Münster 1936, Aschendorff. Auslandspreis M —.60

Cues, N. von, Der Laie über die Weisheit. Von *E. Bohnenstädt.* (Nik. von Cues in deutscher Übersetzung hrsg. von *E. Hoffmann* 1). Leipzig 1936, Meiner. M 3.50, geb. M 4.50

D'Alès A., S. J., Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IVe siècle. 8° (188 S.) Paris 1936, Beauchesne. F 12.—

Dauvillier J.-De Clercq C., Le mariage en droit canonique oriental. 8° (XI u. 238 S.) Paris 1936, Recueil Sirey.

Dessoir M., Einleitung in die Philosophie. 8° (XI u. 248 S.) Stuttgart 1936, Enke. M 5.40

Deussen J., Klages' Kritik des Geistes (Studien u. Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, hrsg. von *W. Schingnitz*, 5). gr. 8° (XVI u. 169 u. 30 S.) Leipzig 1934, Hirzel. M 4.80

Dobri Pastir (ukrainisch) 6 (1936) Heft 2—3. gr. 8° (S. 93—232). Stanislau 1936. Jährlich 4 Hefte. Zl. 10.—

Drechsler J., Die erkenntnistheoretischen Grundlagen und Prinzipien der aristotelischen Didaktik (Neue Deutsche Forschungen, Abteilung Philosophie 4). gr. 8° (172 S.) Berlin 1935, Junker u. Dünnhaupt. M 6.—

Driesch H., Die Überwindung des Materialismus (Bibliothek für idealistische Philosophie. hrsg. von *E. Harms*). 8° (136 S.) Zürich 1935, Rascher

Eckhart, Meister, Die deutschen und lateinischen Werke. Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Die lateinischen Werke V: Collatio in Libros Sententiarum. Quaestiones Parisienses. Sermo de b. Augustino Parisius habitus. Tractatus super oratione dominica. Lfg. 1/2. 4° (128 S.) Stuttgart 1936, Kohlhammer. Subskriptionspreis M 2.—

Eckle Ch., Der platonische Bildungsgedanke im 19. Jahrh. (Erziehungsgesch. Untersuchungen, hrsg. von *A. Fischer*, 3). gr. 8° (120 S.) Leipzig 1935, Meiner. M 5.—

Egenter R., Wagnis in Christo. Maria Ward und die Idee der christlichen Selbständigkeit. 8° (208 S.) Regensburg 1936, Habbel. M 2.—, geb. M 3.—

Ehrhard A., Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und der Völker I: Die Kirche im Bereich der alten Völker 1. Teil: Urkirche und Frühkatholizismus. gr. 8° (328 S.) Bonn 1935, Buchgemeinde. Geb. M 5.40

Eine heilige Kirche. Hrsg. von *F. Heiler* 18 (1936) Heft 7/8: Sonderheft: Religion des Blutes. Zur Auseinandersetzung mit der Deutschen Glaubensbewegung. 8° (S. 210—284). München 1936, Reinhardt. Jährlich 12 Hefte. M 8.—

Emonds J., Glaube und Symbol. 8° (272 S.) Regensburg 1936, Pustet. M 4.75, geb. M 5.75

Erasmi Roterdami Compendium vitae. Ex recensione *P. S. Allen.* Übersetzung und Nachwort von *E. Schulz.* 8° (26 S.) Basel 1934, Braus-Riggenbach. Schw. Fr 3.—

Ewig E., Die Anschauungen des Kartäusers Dionysius von Roermond über den christlichen Ordo in Staat und Kirche. 8° (80 S.) Bonn 1936, Leopold

Fanfani L., O. P., De jure parochorum ad normam C. J. C. Ed. altera revisa. 8° (XXIV u. 559 S.) Turin 1936, Marietti. L 20.—

Feine P., Einleitung in das Neue Testament. 8., völlig neubearb. Aufl. von *J. Behm*. 8° (XII u. 326 S.) Leipzig 1936, Quelle & Meyer. Geb. M 7.80

Fels H., Johann Nepomuk von Ringseis. Ein Arzt (Kath. Männergestalten. Laien, die zu Christus führen, hrsg. von *P. P. Neyer O. S. F.*). 8° (XV u. 292 S.) Dülmen 1936, Laumann. M 3.50, geb. M 4.20

Festa N., I frammenti degli stoici antichi, ordinati, tradotti e annotati I: Zenone (Filosofi antichi e medievali). 8° (VIII u. 128 S.) Bari 1932, Laterza. L 15.—

Fischer A., Die Existenzphilosophie Martin Heideggers. Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken. gr. 8° (XV u. 134 S.) Leipzig 1935, Meiner. M 7.50

Flade G., Vom Einfluß des Christentums auf die Germanen (Forschungen zur Kirchen- u. Geistesgeschichte hrsg. von *E. Seeberg*, 10). gr. 8° (XII u. 125 S.) Stuttgart 1936, Kohlhammer. M 6.—

Friethoff C., O. P., De alma socia Christi mediatoris. gr. 8° (VIII u. 229 S.) Romae 1936, Angelicum

Fromme, Kalender für den katholischen Klerus, redigiert von *St. Matzinger*, 59 (1937), 12 (264 S.) Wien 1936, Fromme. S 4.20

Gartner-Tällerstorff A., Severin (anno 1260). Aus der „Liebestrilogie im Salzburgischen" I. 8° (56 S.) Innsbruck 1936, Rauch. S 1.40

Gatz J., Kinder reden mit Gott und seinen Heiligen. Eine Schule des freien Gebetes. 8° (116 S.) Düsseldorf 1936, Schwann

Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam. Hrsg. von der Histor. und Antiquar. Gesellschaft zu Basel. gr. 8° (325 S.) Basel 1936, Braus-Riggenbach

Gerbert G., Der Geist des Felix. Der deutschen Jugend erzählt. 8° (261 S.) Dülmen 1936, Laumann. M 2.10, geb. M 2.85

Gerstner F., Die Predigt der Gegenwart. Weisungen und Vorbilder für den Prediger. 8° (170 S.) Rottenburg a. N. 1937, Bader. M 3.50, geb. M 4.50

Gmelch J., Seelenbrot. Predigten, Ansprachen und Vorträge IV. 8° (167 S.) Rottenburg a. N. 1936, Bader. M 3.20, geb. M 4.40

Gohlke P., Die Entstehung der aristotelischen Logik (Neue Deutsche Forschungen, Abteilung Philosophie 14). gr. 8° (128 S.) Berlin 1936, Junker & Dünnhaupt. M 5.50

Gößmann F., O. E. S. A., Der Kirchenbegriff bei Wladimir Solovjeff (Das östliche Christentum, hrsg. von *G. Wunderle*, 1). 8° (120 S.) Würzburg 1936, Rita-Verlag. M 4.50

Grabmann M., Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νους ποιητικος nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchung u. Textausgabe (Sitz.-Ber. der Bayer. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Abtl. 1936/4). 8° (106 S.) München 1936, Akad. d. Wiss.

Gräf R., C. S. Sp., Ja Vater. Alltag in Gott. kl. 8° (293 S.) Regensburg 1936, Pustet. M 3.80

Groos K., Die Unsterblichkeitsfrage (Neue Deutsche Forschungen, Abtl. Philosophie, hrsg. von *H. Günther*, 15). gr. 8° (105 S.) Berlin 1936, Junker u. Dünnhaupt. M 4.80

Haaß R., Johann Arnold de Reux, Generalvikar von Köln (1704—1730). Eine Studie zur kirchlichen Verwaltung des Erzbistums Köln (Veröffentlichungen des Histor. Vereins für den Niederrhein 6). gr. 8° (XI u. 226 S.) Düsseldorf 1936, Schwann. M 5.—

Hammerle K., Von Ockham zu Milton. 8° (61 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. S 4.60

Hartmann G., S. J., Der Aufbau des Markusevangeliums mit einem Anhang: Untersuchungen zur Echtheit des Markusschlusses (Neutestamentl. Abhandlun-

gen XVII, 2—3). gr. 8° (XV u. 275 S.) Münster 1936, Aschendorff. Auslandpreis M 10.32

Hartmann M., Analyse, Synthese und Ganzheit in der Biologie (S.-A. aus Sitzungsber. der Preuß. Akad. d. Wissenschaft, phys.-mathem. Kl. 1935/XX). gr. 8° (30 S.) Berlin 1935, Akad. d. Wiss.

Hauret Ch., Comment le „Defenseur de Nicée" a-t-il compris le dogme de Nicée? Thèse de doctorat. gr. 8° (VII u. 103 S.) Bruges 1936, Beyaert. F 22.50

Hegel heute. Eine Auswahl aus Hegels politischer Gedankenwelt. 8° (86 S.) Leipzig 1934, Meiner. M 1.50

Heiler F., Urkirche und Ostkirche (Die kathol. Kirche des Ostens und Westens I)., gr. 8° (XX u. 607 S.) München 1937, Reinhardt. M 11.— geb. M 13.—

Hendrikx E., O. E. S. A., Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung (Cassiciacum, hrsg. von *A. Kunzelmann* und *F. Lang*). 8° (204 S.) Würzburg 1936, Rita-Verlag. M 5.—

Hennig R., Das Geburts- und Todesjahr Christi. Eine wissenschaftliche Prüfung der überlieferten Unterlagen. gr. 8° (62 S.) Essen (Ruhr) 1936, Fürstenau

Herrigel E., Die metaphysische Form. Eine Auseinandersetzung mit Kant I. Halbband: De mundus sensibilis. gr. 8° (VIII u. 190 S.) Tübingen 1929, Mohr.

Heschel A., Die Prophetie (Polska Akademja Umiejetności, Mémoires de la Commission orientaliste 22). gr. 8° (VI u. 194 S.) Krakau 1936, Poln. Akad. d. Wiss.

Hilbert C., Die Philosophie der geistigen Schöpfung. 8° (53 S.) München 1930, Reinhardt. M 1.80

Hofmann G., S. J., Documenta concilii Florentini de unione Orientalium III: De unione Coptorum, Syrorum ... (Textus et Documenta, Series theologica 22). 8° (57 S.) Romae 1936, Univ. Gregor.

Holzhey K., Jahve, der Gott Israels. Sein Kampf gegen die fremden Götter von Mose bis Christus (Alttest. Abhandlg. XII, 4). gr. 8° (IX u. 183 S.) Münster 1936, Aschendorff. Auslandpreis M 6.90

Hudal A., Kurze Einleitung in die hl. Bücher des Alten Testamentes. 4. u. 5. neubearb. Aufl. von *J. Ziegler*. gr. 8° (XII u. 234 S.) Graz 1936, Styria. S 7.50, geb. S 9.50

Hutter K., Wie Kaspar Priester geworden. 2., verb. und verm. Aufl. 8° (303 S.) Innsbruck 1936, Rauch. S 5.60, geb. S 7.—

Jahrbuch für katholische Erziehung in Österreich. Hrsg. von *B. Reetz* O. S. B. 3 (1935/36). 8° (XIII u. 271 S.) Abtei Seckau 1936. S 6.50

Jaspers K., Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. gr. 8° (VIII u. 437 S.) Berlin 1936, W. de Gruyter. M 7.—, geb. M 8.—

Jaspers L., Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von K. Jaspers (Abhandlungen zur Philosophie u. Psychologie der Religion. 37). gr. 8° (93 S.) Würzburg 1936, Becker. M 3.—

Jeiler L., Weg und Leben. P. I. Jeilers Normalbuch für den Dritten Orden des hl. Franziskus. Neubearb. von *A. Wagner O. F. M.* 12° (672 S.) Dülmen 1936, Laumann. M 2.85

Jone H., Katholische Moraltheologie. Unter besonderer Berücksichtigung des C. I. C. sowie des deutschen, österreichischen u. schweizerischen Rechtes kurz zusammengestellt. 8. Aufl. 12° (688 S.) Paderborn 1935, Schöningh. M 6.—, geb. M 7.50

Jorio D., Die Krankenkommunion. Praktische Winke zur Sakramentenverwaltung. Deutsch von *B. van Acken S. J.* 12° (128 S.) Paderborn 1936, Schöningh

Jugie M., De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum orientales dissidentes (Lateranum, Nova Series A. II. Nr. 3—4). gr. 8° (XI u. 418 S.) Romae 1936, Seminarium Romanum. L 40.—

Jung C., Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. 8° (207 S.) Zürich 1935, Rascher

Jürgensmeier F., Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. 6. Aufl. gr. 8° (346 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 5.—, geb. M 6.80

Kein O., Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling (Neue Deutsche Forschungen, Abteilung Philosophie 6). gr. 8° (131 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. M 5.50

Ketter P., Das Neue Testament. Stuttgarter Kepplerbibel. Neu bearb. u. mit Erläuterungen versehen. 12° (518 S.) Stuttgart 1936, Kepplerhaus. M 1.—

König L., S. J., Neuntägige Andacht zum ehrw. P. Philipp Jeningen S. J. 16° (24 S.) Dülmen 1936, Laumann. M —.15

— —, P. Philipp Jeningen S. J. Ein deutscher Volksmann und Priester. Lebensbild mit Novene. 12° (71 S.) Dülmen 1936, Laumann. M —.45

Kosnetter J., Die Taufe Jesu. Exegetische und religionsgeschichtliche Studien (Theologische Studien der österr. Leogesellschaft 35). gr. 8° (XXVII u. 316 S.) Wien 1936, Mayer

Kötter E., Erziehung durch christliche Lebensgestaltung. 8° (56 S.) Dülmen 1936, Laumann. M —.65

Lajeie L., C. J. M., Au seuil de l'éternité (Exercices de préparation à bien mourir). 2. éd. kl. 8° (X u. 86 S.) Paris 1936, Téqui

Lang H., O. S. B., Der Engel des Herrn. Neun Betrachtungen über das Geheimnis der Menschwerdung des Herrn. 8° (107 S.) München 1936, Kösel & Pustet. M 2.20, geb. M 3.40

Laros M., Evangelium hier und heute. Frage und Antwort I. 8° (247 S.) Regensburg 1936, Pustet. M 3.60, geb. M 4.60

— — Neue Zeit und alter Glaube. Eine Schriftenreihe über die religiösen Fragen der Zeit. 8° (XII u. 266 S.) Freiburg 1936, Herder. M 2.80, geb. M 4.—

Lauck W., Aus Bibel und Leben. 8° (VIII u. 347 S.) Freiburg 1936, Herder. M 3.30, geb. M 4.50

Lexikon für Theologie und Kirche. In Verbindung mit K. Hofmann hrsg. von Bischof *M. Buchberger*. VIII: Patron bis Rudolf. Lex. 8° (VIII S. u. 1040 Sp., 8 Tafeln, 11 Kartenskizzen u. 171 Textabbild.). Freiburg 1936, Herder. Lwd. M 30.—, Halbfranz M 34.—

Liebert A., Die Krise des Idealismus (Bibliothek für idealistische Philosophie, hrsg. von *E. Harms*). 8° (238 S.) Zürich 1936, Rascher

Litt Th., Philosophie und Zeitgeist (Wisschenschaft und Zeitgeist I). 8° (61 S.) Leipzig 1935, Meiner. M 1.50

Lösch St., Diatagma Kaisaros. Die Inschrift von Nazareth und das Neue Testament. Eine Untersuchung zur neutest. Zeitgeschichte. gr. 8° (XIII u. 99 S.) Freiburg 1936. Herder

Lossky N., Intellectual intuition and ideal being (Bulletin de l'Association Russe pour les recherches scientifiques à Prague, vol. I. Section des sciences philos. Nr. 1). gr. 8° (53 S.) Prag 1934, Ruské Svobodné Université

— — Intuitivism (Bulletin de l'Association Russe pour les recherches scientifiques à Prague, vol. III. Section des sciences philos. Nr. 12). gr. 8° (32 S.) Prag 1934, Ruské Svobodné Université

Löwith K., Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen. gr. 8° (183 S.) Berlin (N 24, Am Kupfergraben 6 A) 1935, Die Runde. Geb. M 7.50

Lusseau-Collomb, Manuel d'études bibliques III/1: Les Livres Didactiques. 8° (360 S.) Paris 1936, Téqui. F 25.—

Mach K., O. S. B., P. Paul Křižkovský und der kirchliche Knabengesang. 8° (35 S.) Brünn 1936, Selbstverlag

Mack F., Christus, das Gewissen unserer Zeit. Christkönigsvorträge. 8° (122 S.) Basel 1936, Verlag Nazareth. S 3.90

Mader J., Viereiniges Evangelium oder Evangelienharmonie. Nach Ort und Zeit geordnet. 2., umgearb. Aufl. 8° (68 S.) Münster 1936, Aschendorff. Auslandpreis M 2.10

Mai R., Katholische Kolonialmission. Hrsg. von *E. C. Scherer*. gr. 8° (95 S.) Berlin (NW 7, Neue Wilhelmstr. 1) 1936, Reichsverb. f. d. kath. Auslanddeutschen

Mann und Christ! Gedanken zum Nachdenken für kath. Männer. Nach dem Ital. des *D. G. N. Borghino* von einem Priester der Wiener Erzdiözese. 12° (188 S.) Wien 1936, Tyrolia. S 2.16

Marchand Chan., Une troublante figure. Calvin. 8° (62 S.) Paris 1936, Téqui. F 3.50

Maritain J., Religion und Kultur. Aus dem Französ. übertr. von *J. Niederehe*. kl. 8° (104 S.) Freiburg 1936, Herder. M 1.30, kart. M 1.60

Martin A., Weihnacht. Ein Kunstbuch für religiöse Menschen. 3. Aufl. gr. 8° (148 S., 74 teils farbige Weihnachtsbilder) Regensburg 1936, Habbel. M 2.50, geb. M 4.—

Mauriac F., Leben Jesu. Übersetzt von *R. Scherer*. 8° (XV u. 281 S.) Freiburg 1936, Herder. M 2.60

Mein schönster Tag. Blätter für die lieben Kommunionkinder, hrsg. von Pf. *Renkel*. 36 (1937) Nr. 1—6. 8°. Kempen 1936, Thomasdruck. Jährlich 12 Nummern zu je 8 Seiten. M —.45

Merkelbach H., O. P., Quaestiones de poenitentiae ministro (Merkelbach, Quaestiones pastorales 4). Editio altera aucta et emend. gr. 8° (140 S.) Liège 1935, La Pensée cath.

Messe, Die heilige, Ordo missae. Für den gemeinsamen Gebrauch eingerichtet. 12° (48 S.) Dülmen 1936, Laumann. M —.20

Mitterer A., Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Körperwelt. Mit 22 Abbild. (Wandel des Weltbildes von Thomas bis heute. Schriftenreihe, hrsg. von *A. Mitterer*, 2). gr. 8° (227 S.) Bressanone 1936, Weger

Mönch W., Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur- und Geistesgeschichte (1450—1550) (Romanische Studien, hrsg. von *E. Ebering*, 40). gr. 8° (XXIV u. 399 S.) Berlin 1936, Ebering. M 16.—

Müller A., Das östliche Fenster. Roman. 8° (218 S.) München 1936, Kösel & Pustet. M 4.20

Müller G., Amerikanische Philosophie (Frommanns Klassiker der Philosophie 31). 8° (VIII u. 303 S.) Stuttgart 1936, Frommann. M 6.80, geb. M 7.80

Natalini V., S. Pietro Parenzo. La leggenda scritta dal maestro *Giovanni* canonico *di Orvieto*. gr. 8° (XIX u. 211 S.) (Lateranum, Nova Series, II, 2). Roma 1936, Facultas theologica Pont. Athenaei Seminarii Romani. L 20.—

Nepp J., Stimmen aus der Höhe. Bausteine zu Predigten für das Landvolk. gr. 8° (157 S.) Warnsdorf 1935, Opitz

Noack U., Katholizität und Geistesfreiheit. Nach den Schriften von *J. Dalberg-Acton* 1834—1902. gr. 8° (377 S.) Frankfurt a. M. 1936, Schulte-Bulmke

Nohl H., Einführung in die Philosophie. gr. 8° (116 S.) Frankfurt a. M. 1935, Schulte-Bulmke

Olgiati F.-Orestano F., Il realismo. 8° (IX u. 148 S.) Milano 1936, „Vita e Pensiero". L 5.—

Pachomius, S., Vitae graecae edid. hagiographi Bollandiani ex recensione *F. Halkin S. J.* (Subsidia hagiographica 19). gr. 8° (111 u. 474 S.) Bruxelles 1932, Société des Bollandistes

Pascal B., Briefe. Übersetzt von *W. Rüttenauer*. 8° (152 S.) Leipzig 1935, Hegner. M 4.50

Pavinis J., de, Rede auf den hl. Leopold. Lateinisch und deutsch. Kritisch hrsg. und übersetzt von *L. Bieler*. gr. 8° (45 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. S 2.50

Petermann M., Illuminare. Transparente. gr. 8° (44 S.) München 1936, Kösel & Pustet. M 4.—

Pfeiffer J., Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers. 8° (64 S.) Leipzig 1933, Meiner. M 2.50

Pfeil H., Der Psychologismus im englischen Empirismus (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. von *H. Meyer*, 5). Paderborn 1934, Schöningh. M 4.80

Pirotta A., O. P., Summa philosophiae aristotelico-thomisticae II: Philosophia naturalis generalis et specialis. 8° (XXXI u. 819 S.) Turin 1936, Marietti. L 35.—

Prestige G., God in patristic thought. gr. 8° (XXXIII u. 318 S.) London (99 Great Russell Street) 1936, Heinmann. sh. 12/6

Priesterkonferenzblatt. Zeitschrift für den Seelsorgsklerus. Red. von *J. Steger*. 48 (1936) Heft 1—10. 8° (220 S.) Bressanone 1936, Weger. S 6.—

Programma praelectionum in Gr.-Cath. Academia Theolog. anno acad. 1936/37. 8° (32 S.) Lemberg 1936, Gr.-Cath. Acad. theol.

Pürner M., Deutscher Einheitsmeßtext mit Bildern und Zeichen aus „Lobet den Herrn" im hl. Opfer. 12° (40 S.) Dülmen 1936, Laumann. M —.25

Pustet G., Geh' mit! Ein Weihnachtsbüchlein. Scherenschnitte von Schwester *Maria Angelita*. 2. Aufl. kl. 8° (28 S.) Innsbruck 1939, Rauch. S 2.—

Quasten J., Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, pars 5. 6. (Florilegium patristicum VII, 5—6). gr. 8° (S. 235—328.) Bonn 1936/37, Hanstein. Zus. M 3.70

Rensing G., Kirchengeschichtliche Unterrichtsbilder. Hilfsbuch zur Kirchengeschichte für die kathol. Volksschulen. 7., völlig neu gestaltete Aufl. 8° (190 S.) Düsseldorf 1936, Schwann. M 3.60

Rensing Th., Das Dortmunder Dominikanerkloster (1309—1816). Mit 56 Abbild. gr. 8° (VII u. 288 S. u. 36 Taf.). Münster 1936, Aschendorff. Auslandpreis M 6.60, geb. M 8.10

Ressel F., S. J., Kennst du, liebst du deine hl. Kirche? 8° (85 S.) Innsbruck 1936, Rauch. S 1.70

Rocholl N., Die Ehe als geweihtes Leben. 8° (142 S.) Dülmen 1936, Laumann. M 1.50

Rovighi S., L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII (Pubblic. della Univ. Catt. del S. Cuore, Serie I. vol. XXIII). gr. 8° (VII u. 385 S.) Milano 1936, „Vita e Pensiero". L 25.—

Rubatscher M., Die Schmerzensreiche von Capriana. 8° (138 S.) Innsbruck 1936, Rauch. S 2.90

Rupperath H., Um Freiheit und Ehre. Eine Warnung vor dem Gefängnis und Zuchthaus. 12° (56 S.) Leutesdorf a. R. 1936, Johannesbund. M —.25

Rüsche F., Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, hrsg. von *E. Drerup*, XVIII, 3). gr. 8° (84 S.) Paderborn 1933, Schöningh

Santini P., Il primato e l'infallibilità del Romano Pontefice in s. Leone Magno e gli scrittori greco-russi. gr. 8° (XIX u. 112 S.) Grottaferrata 1936, Scuola tipogr. Italo-Orientale. L 9.—

Schmidt J., Studien zur Stilistik der alttest. Spruchliteratur (Alttest. Abhandl. XIII/1). gr. 8° (X u. 76 S.) Münster 1936, Aschendorff. Auslandpreis M 3.08

Scheeben M., Maria, Schutzherrin der Kirche. Hrsg. von *J. Schmitz*. 8° (104 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 2.50

Scheliha R., von, Dion. Die platonische Staatsgründung in Sizilien. Mit Münztafel u. Karte (Das Erbe der Alten. Schriften über Wesen und Wirkung der Antike, II. Reihe, hrsg. von *O. Immisch*, 25). 8° (VIII und 166 S.) Leipzig 1934, Dietrich. M 5.50, geb. M 6.50

Schneider F., Bildungskräfte im Katholizismus der Welt seit dem Ende des Krieges. gr. 8° (XXII u. 403 S.) Freiburg 1936, Herder. M 6.80, geb. M 8.20

Schneider H., Heilige Ehe, glückliche Ehe. 2. erw. Aufl. 12° (55 S.) Dülmen 1936, Laumann. M —.50

Schöllig O., Die Verwaltung der hl. Sakramente unter pastoralen Gesichtspunkten. gr. 8° (X u. 445 S.) Freiburg 1936, Herder. M 5.80, Lwd. M 7.—

Schröder Ch., Rasse und Religion. Eine rassen- und religionswissenschaftliche Untersuchung. 8° (XV u. 312 S.) München 1937, Reinhardt. M 8 —, geb. M 9.50

— —, Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung (Christentum und Fremdreligionen, hrsg. von *F. Heiler*, 4). gr. 8° (84 S.) München 1936, Reinhardt. M 3.—

Schröteler J., S. J., Das Elternrecht in der katholisch-theologischen Auseinandersetzung. Auf Grund ungedruckter und gedruckter Quellen dargestellt. gr. 8° (XXIV u. 434 S.) München 1936, Neuer Filser-Verlag. M 12.—

Schulte Ch., O. M. Cap., Was der Seelsorger von nervösen Seelenleiden wissen muß. 2., überarb. Aufl. 8° (366 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 3.—, geb. M 4.50

Schütz A., Gott in der Geschichte. Eine Geschichtsmetaphysik und Theologie. 8° (292 S.) Salzburg 1936, Pustet

Sendschreiben katholischer Deutscher an ihre Volks- und Glaubensgenossen. 2., unveränd. Aufl. 8° (110 S.) Münster 1936, Aschendorff. Auslandspreis M 1.50

Seppelt F., Geschichte des Papsttums V: Das Papsttum in der neueren Zeit. Geschichte der Päpste vom Regierungsantritt Pauls III. bis zur französischen Revolution (1534—1789). gr. 8° (534 S.) Leipzig 1936, Hegner

Séroux H., Initiation à la philosophie contemporaine. 8° (312 S.) Paris (XIV, 94, rue d'Alésia) 1933, La Renaissance du Livre. F 15.—

Sieber W., Das frühgermanische Christentum. Ein Rundblick über seine Wesensart und seine Leistungen. 8° (384 S.) Innsbruck 1936, Rauch. S 7.80, geb. S 10.50

Smoroński O., C. SS. R., Katka Boska w swietle Pisma św. Starego Testamentu. Referat wygloszony na VIII Zjeździe Zwiazku Zak. Teolog. na Jasnej Górze (Odbitka z „Homo Dei"). 8° (36 S.) Tuchów 1936, W. Duchownej

Sonntagsmeßbuch der kath. Kirche, hrsg. von den Benediktinern zu Ilbenstadt. 12° (XVI u. 541 S.) Dülmen 1936, Laumann. Kunstleder, Rotschnitt M 3.40

Stolz A., O. S. B., Theologie der Mystik. 8° (251 S.) Regensburg 1936, Pustet. M 4.—, geb. M 4.80

Straubinger J. - **Bärtle J.**, Praktisches Bibelhandbuch in Verbindung mit Männern der Wissenschaft und der Praxis im Auftrage der Kath. Bibelbewegung hrsg. gr. 8° (IX u. 432 S. u. 20 S. mit Karten u. Bildern). Stuttgart 1936, Kepplerhaus. M 12.—

Ström A., Der Hirt des Hermas. Allegorie oder Wirklichkeit? (Arbeiten und Mitteilungen aus den neutest. Seminar zu Uppsala, hrsg. von *A. Fridrichsen*, III). gr. 8° (44 S.) Uppsala 1936, Wretman

Synoptica. Commentarii trimestres a P. Vannutelli sacerdote editi. 1 (1936) Nr. 2—3. gr. 8° (XCIV u. 48 S.) Romae 1936, Institutum Graphicum Tiberinum. Jährlich 4 Hefte. L 16.—, Ausland L 32.—

Taschenkalender und Kirchlich-Statistisches Jahrbuch für den kathol. Klerus Deutschlands 59 (1937). kl. 8° (296 S.) München 1936, Manz. M —.75

— Liturgischer, (Direktorium) für das Kirchenjahr 1937. 12° (343 S.) Klosterneuburg 1936, Volksliturg. Apostolat. S 2.50

Ter Haar F., C. SS. R., Casus conscientiae de praecipuis huius aetatis vitiis eorumque remediis. 8° (VII u. 201 S.) Turin 1936, Marietti. L 10.—

Tiedemann L., Vom ewigen Du. Ein Liebesroman. 8° (396 S.) Regensburg 1936, Habbel. M 4.80

Tönnies F., Geist der Neuzeit. gr. 8° (VIII u. 214 S.) Leipzig 1935, Buske. Geb. M 6.—

Tonquédec J., de, Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Blondel. 3. éd. augmentée. 8° (CXI u. 315 S.) Paris 1933, Beauchesne

Tschurtschenthaler P., Das Christkindl auf Reisen. Tiroler Weihnachtsgeschichten. Illustriert von *M. Innerebner*. 8° (47 S.) Innsbruck 1936, Rauch. S 4.50

Tyciak J., Christus und die Kirche. 8° (149 S.) Regensburg 1936, Pustet. M 2.50, geb. M 3.20

Vanyó T., O. S. B., De exsecutione decretorum concilii Tridentini in Hungaria 1600—1850 (Publicationes Collegii Hungaricorum Romani). 8° (16 S.) Pannonhalma 1933, Schola sup. archiabbatialis O. S. B.

— —, A trienti zsinat határozatainak végrehajtása Magyarországon. A magyarországi r. kath. egyházfegyelem alakulása 1600—1850. 8° (79 S.) Pannonhalma 1933, Schola superioris archiabbatialis O. S. B.

— —, A bécsi nunciusok jelentései Magyarországról 1666—1683 (A Pannonhalmi Főiskola Könyvei 3). 8° (108 S.) Pannonhalma 1935, Schola superioris archiabbatialis O. S. B.

Veit L., Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter. Ein Durchblick. Mit 12 Bildtafeln. gr. 8° (XXIV u. 251 S.) Freiburg 1936, Herder. M 5.—, geb. M 6.20

Vellico A., O. F. M., La rivelazione e le sue fonti nel „De praescriptione haereticorum" di Tertulliano. gr. 8° (XXIII u. 223 S.) (Lateranum, Nova series I, 4). Romae 1935, Facultas theologica Pont. Athenaei Seminarii Romani. L 20.—

Verbum Domini, Commentarii menstrui de re biblica omnibus sacerdotibus accommodati curante Pont. Instituto Biblico 16 (1936) Heft 1—12. 8° (382 S.) Roma 1936, Institutum Bibl. L 24.—

Vering C., Platons Dialoge in freier Darstellung. Reihe I—III. gr. 8° (231, 248 u. 181 S.) Berlin 1929/35, W. de Gruyter. Zus. M 16.50

Vozniak M., De Marciani Šaškevyč „Zorja" occasione primi centenarii peracti (1834 - 1934) I. II. (ukrainisch), (Opera Societatis theologicae Ucrainorum 9/10). gr. 8° (zus. 324 S.) Lemberg 1935/36. Facultas graecocathol.

Waß V., O. M. C., Maria, die Schmerzensmutter. Ein Büchlein für alle Leidenden, besonders für Mütter. 8° (70 S.) Innsbruck 1936, Rauch. S 1.50

Weidauer F., Die Wahrung der Ehre und die sittliche Tat. gr. 8° (108 S.) Leipzig 1936, Hirzel. M 4.50

Weingartner J., Kurze Katechismuspredigten III: Gnade und Gnadenmittel (Sakramente). 8° (114 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. S 3.60

Welzel B., S. J., Eucharistie und mystischer Leib Christi. kl. 8° (86 S.) Basel 1936, Verl. Nazareth. S 3.10

Werner A., Die psychologisch-erkenntnistheoretischen Grundlagen der Metaphysik Franz Brentanos. gr. 8° (170 S.) Hildesheim 1931, Borgmayer. M 7.—, geb. M 10.—

Windelband W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Billige Ausgabe. Mit einem Schlußkapitel: Die Philosophie im 20. Jahrh., hrsg. von *H. Heimsoeth*. gr. 8° (XXXIX u. 642 S.) Tübingen 1935, Mohr. M 9.60

Winzen B., O. F. M., Heiliges Priestertum. Das Rundschreiben des Papstes Pius XI. über das kathol. Priestertum. Text u. erläuternde Lesungen. 12° (193 S.) M.-Gladbach 1936, Kühlen. M 1.95, geb. M 2.70

Wirtz K., Von der Erziehung unserer Kleinsten. 8° (47 S.) Dülmen 1936, Laumann. M —.65

Wochenkalender, Volksliturgischer, 1937. Format 19·5×28·5 cm. (208 S.) Klosterneuburg bei Wien 1936, Volksliturg. Apostolat. S 2.30

Woditschka K., S. J., Hans, der Christuskämpfer. 8° (60 S.) Innsbruck 1936, Rauch. S 1.50

Wunderle G., Die gestaltende Kraft der Religion im Seelenleben des Menschen. Ein Beitrag zur religiösen Anthropologie (Abhandl. zur Philos. u. Psychol. der Religion 40). gr. 8° (36 S.) Würzburg 1936, Becker. M 1.—

Der folgende Anzeigenteil steht außerhalb der Verantwortung der Redaktion.

Neue Werke zur alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Jahve, der Gott Israels, sein Kampf gegen die fremden Götter von Mose bis Christus

Von Dr. theol. Karl Holzhey, Hochschulprofessor (Alttestamentliche Abhandlungen, begonnen von J. Nikel, hrsg. von Alfons Schulz. Band 12, Heft 4). 1936. XII u. 183 Seiten. Mk. 9.20.

Nach einleitenden Kapiteln über das Land und die Stämme Palästinas in der Zeit vor den Hebräern behandelt der Verf. den durch Moses vermittelten Bund des Volkes Israel mit Jahve, daran schließt sich der durch die Jahrhunderte fortdauernde Kampf einer bundestreuen Minderheit gegen den Abfall der großen Menge zu den Vielgöttern der Ägypter, Kanaanäer und Griechen, alles mit den Worten des bibl. Berichtes sorgfältig belegt.

Studien zur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur

Von Dr. theol. et phil. Johannes Schmidt (Alttestamentliche Abhandlungen, Band XIII. Heft 1). 1936. XII u. 76 Seiten. Mk. 4.10.

Diese Studien zeigen in klarer und überzeugender Weise den eigenen Stil der alttestamentlichen Spruchliteratur und füllen damit eine große Lücke aus. Sie dürften sich bei der Behandlung und Darstellung der alttestamentlichen Spruchliteratur, des Stiles des A. T. wie auch der gesamten orientalischen Weisheitsliteratur als notwendige und wertvolle Hilfe erweisen.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen!

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Neuerscheinung!

DIE PREDIGT DER GEGENWART

Weisungen und Vorbilder für den Prediger

Von Franz X. Gerstner

8°. 176 Seiten. Kart. Mk. 3.50, geb. Mk. 4.50

Dieses Buch ist ein Wegweiser durch die Predigtliteratur der Gegenwart. Es gibt einen Überblick über die Fülle der in den letzten Jahren erschienenen homiletischen Literatur. Aber nicht nur das. Indem es die seelischen Bedürfnisse unserer Zeit aufzeigt und den Kanzelredner anleitet, durch Schulung an den großen Predigern unserer Tage diesen Bedürfnissen in Inhalt und Form der Predigt gerecht zu werden, will es dem Seelsorger zeigen, wie er ein wirklich moderner Prediger werden kann. Ernst und klar in der Sache, in der Form aber anziehend und spannend hat es allen Predigern etwas zu geben. Die treffenden Analysen der großen Vorbilder werden alle, die jungen wie die erfahrenen, erfreuen, die grundsätzlichen Erörterungen den Suchenden und Lernenden reichen Gewinn bringen.

»Es ist ein kleines, aber nützliches und anregendes Handbüchlein moderner Homiletik«. (Bonifaz Wöhrmüller).

SEELENBROT

Predigten, Ansprachen und Vorträge

Von Prof. Dr. Josef Gmelch

IV. Band. 8°. 168 Seiten. Brosch. Mk. 3.20, kart. Mk. 3.80, geb. Mk. 4.40

Gmelch ist heute als einer der bedeutendsten Kanzelredner anerkannt. Harmonie und Logik sind die hervortretenden und überaus empfehlenden Eigenschaften aller seiner Werke. Dazu gesellt sich eine sorgfältige Form und ein auch stofflich reicher Inhalt. Zeit- und volksnahe Themen in der angedeuteten Ausführung machen auch das neue Bändchen, das hauptsächlich ausgewählte Sonn- und Festtagspredigten enthält, zu einer wertvollen homiletischen Gabe.

Bader'sche Verlagsbuchhandlung (Adolf Bader), Rottenburg a. N.

HASERT-KATANN

DAS WUNDER DER WELTORDNUNG

Antworten der Natur auf die Fragen nach dem Ursprung und Sinn der Welt, des Lebens, des Menschen und seiner Seele.

8., gänzlich umgearb. Auflage. Unter Mitwirkung von A. Figlhuber, M. G. Koganowski, V. Lebzelter und A. Striegl. 452 Seiten. Viele Textillustrationen. Kart. S 10.—, Leinen S 12.—

Mit diesem Buch wurde die moderne Apologetik geschaffen, die gerade heute von besonderem Werte ist. Wo sich viele Hunderttausende von überlebten Philosophemen abwenden und einer geistigen Heimatlosigkeit zu verfallen drohen, ist der Hinweis auf dieses Buch, das die Spuren Gottes in der Schöpfung nach den neuesten wissenschaftlichen Ergebnissen aufzeigt, von ganz besonderer Bedeutung.

VERLAG STYRIA, GRAZ / LEIPZIG / WIEN

Stimme eines Rufenden

Kettenreime von BRUDER WILLRAM

104 Seiten. Kart. S 2.50, RM 1.50, Pappband S 3.40, RM 2.—

Wie Fanfarenstöße, die zum letzten Entscheidungskampfe rufen, wie Notschreie, die aus dem Dunkel der Verzweiflung gellen, geben sich diese Zeitsonetten, die in ihrer Wucht manchmal wie der Donner Gottes dahingrollen, oder wie flammendes Wetterleuchten am Horizont Schmach und Schmutz, Frevel und Irrwahn der Gegenwart jäh aufleuchten lassen. Aber auch sanftere Töne findet der Autor, wenn er um die verlorene Heimat weint oder in Gleichnissen redet, in denen sich uns wie hinter durchsichtigen Schleiern das Antlitz der Zeit und Ewigkeit offenbart. Visionäres Gestalten bietet sich dem Leser in vollendeter Form. *Dr. K. M.*

Auf die Schillingpreise kommen noch 8% gesetzl. Abgaben
Durch jede Buchhandlung zu beziehen!

Verlag Felizian Rauch Innsbruck / Leipzig

In 4. und 5. verbesserter Auflage erscheint soeben:

Kurze Einleitung in die Heiligen Bücher des Alten Testaments

234 Seiten.
Kart. S 7.50, Leinen S 9.50.

Von Dr. Alois Hudal, Rektor der Anima in Rom, bearbeitet von Dr. Josef Ziegler, Dozent a. d. Universität Würzburg

Die beliebte Einleitung ist vornehmlich als Handbuch für Studenten gedacht. Wenn auch die neuen wissenschaftlichen Ergebnisse Erwähnung finden, so vermittelt die wesentlich umgearbeitete Neuauflage doch die gefestigte, kirchlich-traditionelle Lehre.

Verlag Styria, Graz / Leipzig / Wien

DER IRRTUM IN DER PHILOSOPHIE

Untersuchungen über das Wesen, die Formen und die psychologische Genese des Irrtums im Bereiche der Philosophie mit einem Überblick über die Geschichte der Irrtumsproblematik in der abendländischen Philosophie

Von Dr. Balduin Schwarz

Privatdozent der Philosophie an der Universität Freiburg (Schweiz)

1934. VIII u. 300 Seiten. Geheftet Mk. 12.—, geb. Mk. 13.75

A. Rohner O. P. in der Zeitschrift „Divus Thomas" 1935, Nr. 2: „Schwarz darf den Ruhm für sich beanspruchen, das Beste und Gründlichste über das Problem des Irrtums und seine Geschichte geschrieben zu haben."

F. Sawicki in der „Theologischen Revue" 1935, Heft 6: „Das bedeutsame Werk von B. Schwarz beruht auf eingehenden historischen Studien und einem gründlichen Durchdenken der Probleme, das in die Tiefe dringt und seine Ergebnisse klar und übersichtlich zu gestalten weiß."

J. Fröbes S. J. in der „Scholastik" 1935, Heft 4: „Die Arbeit als Ganzes ist eine bedeutende Leistung, besonders dadurch, daß sie die Frage des Irrtums von allen Seiten beleuchtet."

J. de Vries S. J. in den „Stimmen der Zeit" 1935, S. 346: „Da ist nirgends apriorische Konstruktion. Man ist immer wieder überrascht über die umfassende Kenntnis der vorgekommenen und vorkommenden Irrgänge..., über das feine psychologische Verständnis, über das sichere Urteil und so manche treffende Einzelbemerkung."

Nicolai Hartmann in den „Blättern für deutsche Philosophie", Band X, Heft 3: „...ein sehr interessanter Beitrag zur Kritik des philosophischen Relativismus."

R. Herbertz in „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", Band 29, Heft 3/4: „Die verschiedenen möglichen Irrtumsformen werden klar aufgewiesen und mit sehr glücklich gewählten Beispielen einsichtig gemacht. Was ferner über das Emotionale als Irrtumsquelle geschrieben ist, gehört zum Besten, was wir zu diesem Teil der Irrtumsgenese je gelesen haben. Geradezu hinreißend ist ferner das, was im Anschluß an Schelers Begriff der *Ordo amoris* ausgeführt wird."

Revue néoscolastique 1935, Nr. 3: „L'exposé de M. S. est remarquablement clair."

M. A. G. in der Zeitschrift „The journal of philosophy" march 1935: „Schwarz book is an excellent... piece of work."

Durch jede Buchhandlung zu beziehen!

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Zur Vollendung des Lebenswerkes von

† STANISLAUS v. DUNIN BORKOWSKI S. J.

SPINOZA

Der Aufbau des Werkes

Band I: *Der junge De Spinoza.* Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Zweite Auflage, mit einem Anhang über die neue Forschung. 1933. (1. Aufl. 1910). Mit 2 Vierfarbendrucken, 15 Autotypien und 7 Faksimiles. XXIV, 634 Seiten. Geh. Mk. 20.—, Leinenbd. Mk. 22.—.

Band II: *Aus den Tagen Spinozas.* Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt. Erstes Buch: *Das Entscheidungsjahr 1657.* 1933. IV, 495 Seiten. Geheftet Mk. 20.—, Leinenband Mk. 22.—.

Band III: *Aus den Tagen Spinozas.* Zweites Buch: *Das neue Leben.* 1935. VI, 444 Seiten. Geheftet Mk. 22.—, Leinenband Mk. 24.—.

Band IV: *Aus den Tagen Spinozas.* Drittes Buch: *Das Lebenswerk.* 1936. VI, 587 Seiten. Geheftet Mk. 28.—, Leinenband Mk. 30.—.

Bei Abnahme des ganzen Werkes 15 v. H. Preisermäßigung; also geheftet Mk. 76.50 statt Mk. 90.—; gebunden Mk. 83,30 statt Mk. 98.—.
Die deutschen Bücherpreise sind für das Ausland um 25 Prozent ermäßigt.

Einige Leitsätze aus den Beurteilungen der internationalen Fachwelt:

Hans Hartmann in den „Literarischen Berichten aus dem Gebiete der Philosophie": „Wir haben hier eines der hervorragendsten Standardwerke der Spinozaforschung und -interpretation." — *H. Robbers in der Zeitschrift „Studiën":* „Sein Lebenswerk hat unendlichen Wert." *(Aus dem Holländischen übersetzt.)* — *Léon Brunschwicg in der Zeitschrift „Revue de métaphysique et de morale":* „...cette rare réussite de mener de pair le commentaire idéologique profond et la description pittoresque la plus détaillée." — *Alexandre Koyré in der Zeitschrift „Recherches philosophiques":* „...il connaît la vie hollandaise du XVII siècle comme s'il l'avait vécue lui-même." — *„Ciencia Tomista":* „Si no ha agotado la materia, por lo menos ha dejado poco que hacer a los futuros investigadores." — *Frederic Pollock in der Zeitschrift „English historical review".* „...his account appears to be exhaustive." — *Alexander Litman in der Zeitschrift „Journal of philosophy":* „...the most important contribution to the literature on Spinoza."

Ein 12seitiges Werbeblatt bringt Ausschnitte aus den Kritiken der bedeutendsten Spinozaforscher der Gegenwart. — Jede Buchhandlung liefert.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

GESCHENKBÜCHER

VON BLEIBENDEM WERT

Laumann-Meßbuch der Ilbenstädter Benediktiner

Ausgabe I: **Das vollständige Meßbuch der katholischen Kirche.** 1376 Seiten, 28 Vollbilder, Choralanhang, Kunstleder Rotschnitt Mk. 9.—.

Ausgabe II: **Das Meßbuch der katholischen Kirche.** 1264 Seiten, 28 Vollbilder, Choralanhang, Kunstleder Rotschnitt Mk. 5.—

Das Sonntagsmeßbuch der katholischen Kirche. 558 Seiten, 8 Vollbilder, Choralanhang, Kunstleder Rotschnitt Mk. 3.40

„Ich habe das Meßbuch selbst gebraucht, um den heiligen Zeremonien zu folgen, und dabei festgestellt, was für ein wertvolles Hilfsmittel in diesem Buche allen Christen in die Hand gegeben wird, die sich danach sehnen, mit Verstand und Gemüt in die heiligen Mysterien sich zu vertiefen. Mit diesem Buche in der Hand ist es wirklich leicht, die Liturgie der Kirche mitzufeiern." Maximilian, Bischof von Ermland.

Wiedergeboren in Christus

Ein Büchlein vom Gnadenleben. Herausgegeben von der Abtei St. Joseph, Gerleve. Text von Th. Wolff. Buchschmuck von Else Bircks. 90 Seiten kart. Mk. 1.40, geb. Mk. 1.90.

In jeder Familie sollte dieses Buch eine Heimat finden und als ein Kleinod betrachtet werden, das ihr hilft, von Generation zu Generation mehr in Christus hineinzuwachsen.

Von den Kindern des Lichtes

Etwas von den Wundern des übernatürlichen Lebens, angedeutet in Wort und Bild. Von Johanna Engelmann. 86 Seiten kart. Mk. 1.75.

Ein kleines Jubellied über das beseligende Geheimnis der Gotteskindschaft.

Die Ehe als geweihtes Leben

Von Norbert Rocholl. 142 Seiten kart. Mk. 1.50.

Das Buch von Rocholl ist eine große Bereicherung. Es zeichnet sich durch klare Gedankenführung, durch tiefe und gute theologische Begründung und eine edle Sprache aus. Dr. Henn.

Ich erziehe mein Kind

Von Pfarrektor G. Gerbert. 292 Seiten kart. Mk. 1.85, geb. Mk. 2.45.

Das Buch ist das praktische Ergebnis von zahlreichen Erziehungskursen. Es ist für Eltern und Seelsorger ein wertvoller Ratgeber bei ihrer verantwortungsvollen Erzieherarbeit.

Der Geist des Felix

Von Pfarrektor G. Gerbert. Mit vielen Zeichnungen von P. Würth. 260 Seiten kart. Mk. 2.10, geb. Mk. 2.85.

Ein Katechismus für die Jugend in Erzählungsform! Kinder und Erwachsene werden die Erzählung gern lesen.

Freundschaft

Von Dr. Alois Henn. 102 Seiten kart. Mk. —.90, geb. Mk. 1.50.

„In klarer und allseitiger Betrachtung wird das Wesen der Freundschaft gedeutet und in gewinnender, feinsinniger Art zur Verwirklichung dieses so hohen und edlen Gutes aufgerufen." Dr. H. Neuheuser.

Johann Nepomuk von Ringseis

Von Dr. Heinrich Fels. 308 Seiten kart. Mk. 3.50, geb. Mk. 4.20.

August Reichensperger

Von Dr. Leo Schwering. 288 Seiten kart. Mk. 3.50, geb. Mk. 4.20.

VERLAG LAUMANN / DÜLMEN IN WESTFALEN

LITERARISCHER ANZEIGER

DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 230 INNSBRUCK 15. MÄRZ 1937

Bei der Redaktion*) sind seit 20. Dezember 1936 eingelaufen:

Allo E., O. P., Saint Paul. Seconde épitre aux Corinthiens. gr. 8° (LXXV u. 387 S.) Paris 1937, Lecoffre

Arnold F., Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther. Ein Beitrag zum Problem der natürlichen Theologie auf reformatorischer Grundlage. gr. 8° (VIII u. 133 S.) München 1937, Hueber. M 6.80

Bardy G., Recherches sur s. Lucien d'Antioche et son école. gr. 8° (VIII u. 378 S.) Paris 1936, Beauchesne. F 60.—

Bauhofer O., Die Heimholung der Welt. Von der sakramentalen Lebensordnung. 8° (X u. 271 S.) Freiburg 1937, Herder. M 4.—

Baur B., O. S. B., Werde Licht! Liturgische Betrachtungen an Sonn- und Wochentagen des Kirchenjahres II: Osterfestkreis. kl. 8° (XI u. 507 S.) Freiburg 1937, Herder. M 3.20. geb. M 4.80

Benz E., Volkstümliche Einführung in das Verständnis der Hl. Schrift. 2. Aufl. Hrsg. von der kath. Bibelbewegung Stuttgart. 8° (87 S.) Stuttgart 1937, Kepplerhaus-Verlag. M 1.50

Bernhart J., Der stumme Jubel. Ein mystischer Chor. 8° (386 S.) Salzburg 1936, Pustet. S 8.42, geb. S 10.58

Bierbaum A., O. F. M., Die Bergpredigt. 20 Abhandlungen für Exerzitien und Monatskonferenzen vor Ordensleuten. kl. 8° (270 S.) Werl i. W. 1936, Franziskusdruck. M 2.70

— Kurz und faßlich. Predigten auf die Sonntage des Jahres, 2. bearb. Aufl. kl. 8° (VIII u. 365 S.) Werl i. W. 1936, Franziskusdruck. M 2.80

— Die Lauretanische Litanei geschichtlich, biblisch, aszetisch in 52 Betrachtungen dargestellt. kl. 8° (272 S.) Werl i. W. 1936, Franziskusdruck. M 2.60

— Pusillum. Bündige Priesterbetrachtungen für Reise und Haus. 4. durchges. Aufl. I—IV. kl. 8° (zus. 718 S.) Werl i. W. 1935, Franziskusdruck. M 12.—

Bonaventura, Die Psalmen der allersel. Jungfrau Maria nach dem hl. Bonaventura. Übertragen von *P. Rießler*. 8° (88 S.) Werl i. W. 1935, Franziskusdruck. M 1.20

Borgmann P., O. F. M., Der unvollendete Zustand der aristotelisch-scholastischen Metaphysik (S.-A. aus „Franzisk. Studien" 23/1936, Heft 4). gr. 8° (S. 404—425) Paderborn 1936, Franziskusdruck.

Braun F., O. P., La sépulture de Jésus. A propos de trois livres récents. gr. 8° (82 S.) Paris 1937, Lecoffre

Brenninkmeyer A., Dennoch. Roman. 8° (234 S.) Innsbruck 1937, Rauch. S 5.—, geb. S 7.—

Buccellato M., Papias di Hierapoli. Frammenti e testimonianze nel testo greco. Traduzione e commento critico (Studi biblici diretti da *G. Petralia* 3). kl. 8° (178 S.) Milano 1936, Editrice Tradizione. L 12.—

Capelle B.-Inguanez M.-Thum B., S. Beda Venerabilis (Studia Anselmiana 6). gr. 8° (71 S.) Roma 1936, Herder

Casotti M., La pedagogia di Antonio Rosmini e le sue basi filosofiche (Pubblicazioni della Università catt. del S. Cuore, Scienze filos. 24). gr. 8° (VII u. 190 S.) Milano 1937, Vita e Pensiero. L 12.

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der einvelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Condurier, Vie de la bh. Lidwine. vierge, modèle des malades et des infirmes. Nouv. éd 8° (322 S.) Paris 1936, Téqui. F 12.—

Deinhardt W., Dedicationes Bambergenses. Weihenotizen und -Urkunden aus dem mittelalterlichen Bistum Bamberg. Mit einer geschichtlichen Einleitung hrsg. (Beiträge zur Kirchengeschichte Deutschlands, hrsg. von *W. Deinhardt*, 1). gr. 8° (XV u. 133 S.) Freiburg 1936, Herder

Delahaye K., Die „memoria interior"-Lehre des hl. Augustinus und der Begriff der „transzendentalen Apperzeption" Kants (Abhandl. zur Philos. u. Psychol. der Religion 38/39). gr. 8° (XV u. 166 S.) Würzburg 1936, Becker. M 4.50

Denissoff E., L'Eglise russe devant le thomisme. 8° (69 S.) Paris 1936, Vrin. F 15.—

Die Hl. Schrift für das Leben erklärt. Hrsg. von *E. Kalt* u. *W. Lauck* XIV: Der Römerbrief übersetzt und erklärt von *E. Kalt*, die beiden Korintherbriefe von *P. Ketter*. gr. 8° (XIII u. 459 S.) Freiburg 1937, Herder. Subskriptionspreis M 9.50, geb. M 12.—

Dobri Pastir (ukrainisch) 6 (1936), Heft 4. gr. 8° (S. 233—336). Stanislau 1936. Jährlich 4 Hefte. Zl. 10.—

Dold R., Kirche und Vaterland. Zwei Fragen: Was gibt die Kirche dem Vaterlande? Was gibt das Vaterland der Kirche? 12° (32 S.) Leutesdorf a. Rh. 1936, Johannesbund. M —.15

Eckhart, Meister, Die deutschen und lateinischen Werke. Hrsg. im Auftrage der deutschen Forschungsgemeinschaft. Die lateinischen Werke I: Prologi in Opus tripartitum. Expositio Libri Genesis secundum recensionem Cod. Ampl. Fol. 181 (E). 1. Lfg. 4° (80 S.) Stuttgart 1937, Kohlhammer. Subskriptionspreis M 1.—

— Die deutschen Werke I: Meister Eckharts Predigten. 2. Lfg. 4° (S. 97—176). Stuttgart 1937, Kohlhammer. Subskriptionspreis M 1.—

Eine heilige Kirche. Hrsg. von *F. Heiler*. 18 (1936), Heft 8/10 Sonderheft: Die Heiligenverehrung der christlichen Kirchen. (S. 285—380); 19 (1937), Heft 1/3: Die Gegenwartslage d. christlichen Kirchen. 8° (112 S.) München 1936/37, Reinhardt. Jährlich 12 Hefte. RM 8.—

Erstkommunionandenken von Kunstmaler *W. Sommer*. Kempen 1937, Thomasdruck. 100 Stück M 23.—

Felder H., O. M. Cap., Jesus von Nazareth. Ein Christusbuch. 8° (VIII u. 392 S.) Paderborn 1937, Schöningh. M 5.—, geb. M 6.80

Feuling D., O. S. B., Hauptfragen der Metaphysik. Einführung in das philosophische Leben. kl. 8° (XIX u. 572 S.) Salzburg 1936, Pustet. S 15.—, geb. S 18.—

Frodl F., S. J., Gesellschaftslehre. gr. 8° (450 S.) Wien 1936, Hegner.

Gaudentius, S. Gaudentii episcopi Brixiensis tractatus. Ad fidem codicum rec. *A. Glueck* (Corp. Script. Eccl. Lat. 68). 8° (XLVI u. 275 S.) Lipsiae 1936, Akad. Verlagsgesellschaft. M 20.—

Geiselmann J., Bernold von St. Blasien. Sein neuentdecktes Werk über die Eucharistie. gr. 8° (108 S.) München 1936, Heuber. M 5.20

Gfall A., Die christliche Familie in der Pfarrgemeinschaft. Im Auftrage der Kathol. Aktion hrsg. gr. 8° (118 S.) Innsbruck 1937, Tyrolia. S 4.—

Gilson E.-Böhner Ph., O. F. M., Die Geschichte der christlichen Philosophie. Lfg. II: Die Geschichte der Frühscholastik. gr. 8° (S. 241—368). Paderborn 1937, Schöningh. M 2.40

Gröber C., Gott, die Ur-Tatsache, der Ur-Grund, das Ur-Geheimnis. kl. 8° (70 S.) Freiburg 1937, Herder. M —.60

Guardini R., Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament. 8° (126 S.) Würzburg 1936, Werkbund-Verlag. M 3.20

Hardt F., Katholisches Beten. Zeitnahe Gebetslehren für die katholische Christenwelt. 16° (312 S.) Dülmen 1936, Laumann. M 2.—

Hardy L., La doctrine de la rédemption chez s. Thomas. kl. 8° (271 S.) Paris 1936, Desclée de Brouwer. F 12.—

Haring J., Kommentar zur österreichischen Eheinstruktion. 8° (87 S.) Innsbruck 1937, Tyrolia. S 3.50

Haugg D., Die kathol. Bibelstunde. Leitfaden für Bibelkursleiter und private Bibellesung. 2. verm. u. verb. Aufl. 8° (80 S.) Stuttgart 1937, Kepplerhaus-Verlag. M 1.50

Heiler J., Gottgeheimnis im Sein und Werden. 8° (43 S.) München 1936, Kösel u. Pustet. M 1.40

Heiliges Reich. Die deutschen Heiligen in Geschichte, Legende, Liturgie und Kunst. Eine Schriftenreihe hrsg. von der Abtei Maria Laach. Bisher 6 Bände. kl. 8° (zus. 834 S.) Paderborn 1935/37, Schöningh. Je Band M 1.80

Henne E., O. M. Cap., Der Prophet Isaias. Aus dem Grundtext übersetzt und erläutert (Einzelausgaben des A. und N. Testamentes für Bibellesung und Bibelstunden). kl. 8° (156 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M —.60

Herwegen I., O. S. B., Vätersprüch und Mönchsregel. 8° (46 S.) Münster 1937, Aschendorff. Auslandspreis M —.75

Hessen J., Die Geistesströmungen der Gegenwart. kl. 8° (185 S.) Freiburg 1937, Herder. M 2.20, geb. 2.80

Héyret M., P. Marcus von Aviano O. M. Cap. (131—1699). Einführung in seine Korrespondenz I: Hohe kirchliche Würdenträger, Priester und Ordensleute. München 1937, Kösel u. Pustet. Geb. M 10.—

Hiemer A., S. J., Weg frei zum Tisch des Herrn! Die Bedingungen zur hl. Kommunion (Sendboten-Flugschriften 18). kl. 8° (23 S.) Innsbruck 1937, Rauch. S —.25

Hock K., Der Wandel in Gottes heiliger Gegenwart. Bd. 1—3. 12° (zus. 614 S.) Vechta i. O. 1936, Albertus-Magnus-Verlag. M 4.50

Hohenlohe C., Einfluß des Christentums auf das Corpus juris civilis. Eine rechtshistorische Studie zum Verständnis der sozialen Frage. gr. 8° (X u. 225 S.) Wien 1937, Hölder-Pichler-Tempsky. S 28.—

Hünermann W., Pater Hofbauer, der Fährich Gottes. 8° (330 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. S 8.—

Jahrbuch der katholischen auslanddeutschen Mission. Bearb. von *R. Mai*. Hrsg. von *E. C. Scherer*. 7 (1936/37). gr. 8° (XII u. 358 S.) Kevelaer 1937, Butzon u. Bercker. M 7.—, geb. M 7.80

Ich lebe und ihr lebet. Vom Strom des Lebens in der Kirche. Hrsg. im Namen der Akad. Bonifatius-Einigung von *F. M. Rintelen*. gr. 8° (218 S.) Paderborn 1937, Bonifatiusdruck. M 4.50, geb. M 5.70

Jesulein, komm herein. Blätter für Beicht- u. Kommunionkinder. Hrsg. von *Th. Dümpelmann*. 1936/37, Nr. 1—12. gr. 8° (96 S.) Dülmen 1937, Laumann. M —.60

Ignatius de Loyola, S. J., Constitutiones Societatis Jesu II: Textus Hispanus (Monumenta historica S. J. Monumenta Ignatiana series III). gr. 8° (CCLXXII u. 826 S.) Roma (113, Borgo S. Spirito 5). 1936, Monumenta historica S. J. L 90.—

Junglas J., Die Lehre der Kirche. Eine Laiendogmatik. gr. 8° (XIV u. 375 S.) Bonn 1936, Verlag der Buchgemeinde. M 5.80

Käppeli Th., O. P. Le procès contre Thomas Waleys O. P. Etudes et documents (Institutum historicum FF. Praed. Romae ad S. Sabinae, Dissertationes historicae 6). gr. 8° (254 S.) Roma (S. Sabina Aventino) 1936, Istituto storico Dominicano

Karthaus H., O. S. C., Nach der Väter Art. Katholisches Gebetbuch aus dem Andachtsbuch des deutschen Mittelalters. Mit 9 Kunstdruckbildern. 16° (494 S.) Dülmen 1936, Laumann. M 2.25

Kinderfreund im Sakrament, Der. Zeitschrift für Kommunionkinder. Hrsg. von *A. Wibbelt*. 1937, Heft 1—12 (96 S.) Essen 1937, Fredebeul u. Koenen. M —.60, geb. M 1.—

Klotz A., Dr. Aemilian Schöpfer, Priester und Volksmann. 8° (322 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. S 10.—

Konkordat zwischen dem Hl. Stuhle und dem Deutschen Reiche. 12° (15 S.) Leutesdorf a. Rh. 1937, Johannesbund. M —.05

Krüger P., Das syrisch-monophytische Mönchtum im Tur-Ab(h)din von seinen Anfängen bis zur Mitte des 12. Jahrh. Inaugural-Dissertation. 8° (79 S.) Münster 1937, Greve

Kuß O., Die Theologie des Neuen Testamentes. Eine Einführung. 8° (412 S.) Regensburg 1937, Pustet

La Cava F., „Nequando convertantur". Lettera al R. P. Lagrange sullo scopo delle parabole. Pubblicata nella „Revue biblique" del 1° Luglio 1935. Con un appendice. kl. 8° (38 S.) Roma 1935, Marietti. L 2.—

La Vergne L., De, Madame Elisabeth de France (D'après les documents inédits). 8° (373 S.) Paris 1936, Téqui. F 12.—

Lechleitner H., Alte, neuere und neueste Meßerklärungen. Geschichtliches und Grundsätzliches. Reformvorschläge. 8° (76 S.) Innsbruck 1936, Rauch. S 2.—

Leeuwen A., van, S. J., L'analogie de l'être (S.-A. aus „Revue néoscol. de Philosophie" 39 [1936], S. 293—320 u. 469—496). gr. 8°. Louvain (Place Card. Mercier 2) 1936, Revue néosc. de Philos.

Maas O., O. F. M., Hl. Stunden an hl. Stätten. Erlebnisse namhafter Palästinawallfahrer (Aus allen Zonen 23). kl. 8° (120 S.) Werl i. W. 1936, Franziskusdruck. M —.80

Machens J., Klare Begriffe. 12° (31 S.) Leutesdorf a. Rh. 1937, Johannesbund. M —.15

Marsili S., O. S. B., Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione (Studia Anselmiana 5). gr. 8° (XIII u. 171 S.) Roma 1936, Herder

Martindale C., S. J. Der fortlebende Christus. Fünf Predigtzyklen. Ins Deutsche übertragen von Schw. *M. Mechtildis* von Grießenbeck v. d. H. M. 8° (221 S.) Würzburg 1936, Rita-Verlag. M 2.80, geb. M 3.70

Meersseman G., O. P., Laurentii Pignon Catalogi et Chronica. Accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis scriptorum O. P. (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica VIII). gr. 8° (XXII u. 134 S.) Roma 1936, Instit. FF. Praed. ad S. Sabinae

Meid P., Das Pfarrzusatzgehalt als Verpflichtung der bürgerlichen Gemeinden im linksrheinischen Teile der Rheinprovinz mit besonderer Berücksichtigung der Diözese Trier. gr. 8° (179 S.) Trier 1936, Paulinusdruck. M 3.80

Menz L., O. S. B., Der leidende Heiland. 7 Fastenpredigten. kl. 8° (69 S.) Rottenburg 1937, Bader. M 1.30

Merkelbach B., O. P., Summa theologiae moralis III: De sacramentis. ed. 2. 8° (1024 S.) Paris 1936, Desclée de Brouwer

Mlekuz M., O. S. B., Um unsere Zukunft. Ein Büchlein vom Kind als Gottesgabe. 8° (63 S.) Seckau 1936, Benediktinerabtei. S —.80

Moock W., Aufbau der Kulturen. gr. 8° (VIII u. 339 S.) Paderborn 1937, Bonifatiusdruck. M 6.30, geb. M 7.80

Neunheuser B., O. S. B., Der Ordensstand (S.-A. aus Ich lebe und ihr lebet, hrsg. von *F. M. Rintelen*). gr. 8° (22 S.) Paderborn 1937, Bonifatiusdruck. M —.60

Noppel C., S. J., Aedificatio Corporis Christi. Aufriß der Pastoral. (XII u. 210 S.) Freiburg 1937, Herder. M 2.60, geb. M 3.80

Osterkommunion- und Osterbeichtzettel in zweifarbiger Ausführung von *W. Sommer*. Kempen 1937, Thomasdruck. 1000 Stück M 6.90

Pelland L., S. J., S. Prosperi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica. De eius in Augustinismum influxu (Studia Collegii Maximi Immac. Conceptionis 3). gr. 8° (VIII u. 192 S.) Montreal (4260, rue de Bordeaux) 1936, Administration. $ 1.50

Penido T., La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations (Cours et documents de philosophie). 8° (VI u. 250 S.) Paris 1936, Téqui

Perrella G., C. M., Il decreto di Eugenio IV pro Armenis relativo al sacramento dell' Ordine (Extractum ex „Divus Thomas Plac." 39 [1936] Nr. 5—6). gr. 8° (39 S.) Piacenza 1936, Divus Thomas

Peters B., O. F. M. Christi letzte Worte. Fastenpredigten. 12° (112 S.) Werl 1937. Franziskusdruck. M 1.—

Pfliegler M., Vor der Entscheidung. Überlegungen zur seelischen Bedrohtheit des heutigen Menschen. 8° (147 S.) Salzburg 1937, Pustet. S 3.90, geb. S 4.90

Philosophen-Lexikon. Bearbeitet v. *E. Hauer, W. Ziegenfuß, G. Jung.* Lfg. 1. 2. Lex.-8° (IV u. 160 S.) Berlin 1937, Mittler u. Sohn. Vorbestellpreis pro Lfg. M 2.50

Pochner K.-Stadler J., Lateinische Berufsbezeichnungen in Pfarrmatrikeln und sonstigen orts- und familiengeschichtlichen Quellen (Südostbayer. Heimatstudien 14). 2. erweit. u. verb. Aufl. 8° (41 S.) Hirschenhausen, Post Jetzendorf (Obby.) 1936, Südostbayer. Heimatstudien. M —.90

Ressel F., S. J. In den Fußstapfen des leidenden Heilandes. Fastenvorträge. kl. 8° (78 S.) Warnsdorf 1936, Opitz. Kč 8.—

— Näher zu Gott! Exerzitien für gebildete Laien. kl. 8° (181 S.) Warnsdorf 1936, Opitz

Rid L., O. S. B., Des Herrn Vermächtnis. Besinnliche Gedanken für unsere Zeit. 8° (135 S.) München 1937, Kösel & Pustet. M 2.60, geb. M 3.60

Ročenka Husovy Faculty v Praze. 8° (1935/36). gr. 8° (38 S.) Prag 1937, Faculty

Roth B., O. F. M., Franz von Mayronis O. F. M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott (Franziskan. Forschungen 3). gr. 8° (XVI u. 592 S.) Werl i. W. 1936, Franziskusdruck. M 16.—

Salayka A., Nauka východních odloučených theologů zvláště ruských, o Kristově vykoupení. gr. 8° (VIII u. 172 S.) Hiezu Résumé 16 S. Prag 1936, Akademie Velehradské. Kč 32.—

Schmitt F., O. S. B., Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury (Beiträge zur Gesch. der Philos. u. Theol. des M.-A. XXXIII, 3). gr. 8° (48 S.) Münster 1936, Aschendorff. Auslandpreis M 2.25

Schmitz P., S. V. D., Am reinen Quell des Lebens. Eine Anleitung zur geschlechtlichen Aufklärung der Kinder für die christlichen Mütter. 2. Aufl. 8° (32 S.) Mödling 1937, Missionsdruckerei St. Gabriel. S —.80

Schnell F., Christus. Knechte und Jünger. Zwei Fastenpredigten mit je einer Karfreitags- und einer Osterpredigt. 8° (124 S.) Rottenburg 1937, Bader. M 2.40

Schoeps H., Jüdisch-christliches Religionsgespräch in 19 Jahrhunderten. Geschichte einer theologischen Auseinandersetzung. 8° (159 S.) Berlin 1937, Vortrupp-Verlag. M 3.90

Schöllgen W., Vererbung und sittliche Freiheit. 8° (95 S.) Düsseldorf 1936, Schwann. M 2.85

Schwering L., August Reichensperger (Kathol. Männergestalten. Laien, die zu Christus führen, hrsg. von *P. Neyer O. S. F.*). 8° (271 S.) Dülmen 1936, Laumann. M 3.50, geb. M 4.20

Sierp W., S. J., Hochschule der Gottesliebe. Die Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola. Erklärt und besonders für den Gebrauch bei Einzelexerzitien vorgelegt II. 8° (654 S.) Warendorf i. W. 1937, Schnell. M 8.—

Sondergeld P., O. F. M., Maria, aller Gnaden Vermittlerin. Gebetbüchlein für die Verehrer der lieben Mutter Gottes unter diesem Titel. 12° (272 S.) Dülmen 1936, Laumann. M 1.30

Špitkovskij I., Rid i gerb Šeptickih I (Vidannja Bogoslovii c. 23). gr. 8° (128 S. u. 9 Taf.). Lemberg 1936, „Bohoslovia"

Stettinger G., Fest im Herrn (Phil. 3, 17—4, 1). 8° (19 S.) Graz 1937, Styria. S 2.—

Synoptica. Commentarii trimestres a *P. Vannutelli* sacerdote editi I (1936), Heft 4. gr. 8° (S. XCII—CXXVI u. 49—64). Romae 1936, Institutum graphic. Tiberinum. Jährlich L 32.—

Theresia von Jesu. Sämtliche Schriften III: Briefe. Neue deutsche Ausgabe übersetzt nach der spanischen Ausgabe des *P. Silverio de s. Teresa C. D.* von *P. Aloysius ab Immac. Concept. O. Carm.* 8° (639 S.) München 1936, Kösel u. Pustet, M 11.50, Subskriptionspreis M 10.—

Tillmann F., Handbuch der kathol. Sittenlehre IV 2: Die kathol. Sittenlehre. Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten. gr. 8° (496 S.) Düsseldorf 1936, Schwann. M 15.—, geb. M 17.—

Torre J., Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum a S. Congregatione de disciplina sacramentorum edita. gr. 8° (149 S.) Napoli 1937, D'Auria. L 15.—, geb. L 20.—

Vosté J., O. P., De passione et morte Jesu Christi (Studia theologiae biblicae N. T. 3). gr. 8° (VIII u. 396 S.) Romae 1937, Collegio Angelico. L 32.50

Weber J., Anleitung zur Abfassung einer Pfarrgeschichte I (Südostbayer. Heimatstudien, hrsg. von *J. Weber*, 12). 8° (IV u. 36 S.) Hirschenhausen, Post Jetzendorf (Obby.) 1935, Verl. der Südostbayer. Heimatstudien. M —.90

Weiger J., Mutter des neuen und ewigen Bundes. Über die heilsgeschichtliche und persönliche Größe der Mutter Jesu. 8° (XI u. 288 S.) Würzburg 1936, Werkbund-Verlag. M 4.80

Weingartner J., Festtagspredigten. 8° (198 S.) Innsbruck 1937, Tyrolia. S 4.50

Weisweiler H., S. J., Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (Beiträge z. Gesch. der Philos. u. Theol. des M.-A. XXXIII, 1/2). gr. 8° (XII u. 415 S.) Münster 1936, Aschendorff. Auslandspreis M 14.10

Ziegler J., Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel (Alttest. Abhandlungen XIII, 2). gr. 8° (VIII u. 107 S.) Münster 1937, Aschendorff. Auslandpreis M 4.39

Zimmermann F., Männliche Frömmigkeit. 2. verb. Aufl. 8° (159 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. S 4.50

Die Anbetung des Lammes

Ein Büchlein von der Reinheit des Lebens,
niedergeschrieben von Leo Weismantel

112 Seiten mit Illustrationen. Kart. S 3.60, RM 2.20, in Leinen S 5.20, RM 3.20

Dies Bändchen ist als Geschenkbüchlein für Erstkommunionkinder geschrieben, aber auch für den katholischen Religionsunterricht bei der Vorbereitung zur Beichte, als Geschenk zur Firmung und bei anderen religiösen Festen vorzüglich zu gebrauchen. In seinem Inhalt bringt es drei Briefe des Dichters an sein Töchterchen, — Briefe, die umfassende religiöse Unterweisungen enthalten. Der erste Brief bringt Legenden zur Abendmahldarstellung von Lionardo da Vinci, ferner gibt er Anleitung zum Bau einer „Abendmahlkrippe" in der Familie oder in der Schule. Der zweite Brief bringt eine Tugend- und Sündenlehre. Der dritte Brief eine Unterweisung in die Geheimnisse des Credo. Obwohl für Kinder zuerst geschaffen, sollen auch Erwachsene religiöse Unterweisung und Erbauung aus dem Büchlein gewinnen.

Auf die Schillingpreise kommen noch die gesetzl. vorgeschriebenen Abgaben.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Neuigkeiten und Neuauflagen

Studien zur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur

Von Dr. theol. et phil. Johannes Schmidt. (Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von A. Schulz, Band XIII, Heft 1.) XII u. 76 S. RM 4.10.

Dulcedo Dei.

Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel. Von Dr. Joseph Ziegler, Professor d. r alttestamentl. Exegese an der Staatl. Akademie Braunsberg (Ostpr.). (Alttest. Abhandlungen, herausgegeben von A. Schulz, Band XIII, Heft 2.) VIII u. 107 S. RM 5.85.

Viereiniges Evangelium oder Evangelienharmonie,

nach Ort und Zeit geordnet. Von Dr. theol. Johann Mader, weil. Professor der Theologie in Chur. 2., umgearbeitete Auflage. 68 S. RM 2.80.

Untersuchungen zur theol. Briefliteratur der Frühscholastik

unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises. Von Dr. Ludwig Ott, Professor der Theologie an der Bischöflichen Philosophisch-Theologischen Hochschule in Eichstätt. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, begründet von Clemens Baeumker, herausgegeben von Martin Grabmann. Band XXXIV.) XX u. 675 S. RM 30.50.

S. Thomae de Aquino De generatione verbi et processione Spiritus Sancti

ex libro IV Summae Contra Gentiles edidit Iohannes Rabeneck S. J., professor theologiae in Collegio S. Ignatii Valkenburgensi (Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster S. J., Fasc. XIX.) 71 p. RM 1.20.

Die spätmittelalterliche Handschriftengeschichte der Benediktinerinnenabtei St. Walburg, Eichstätt (Bay.).

Von Professor Dr. Joseph Lechner, Eichstätt. (Eichstätter Studien, herausgegeben von der Bischöfl. Philosophisch-Theologischen Hochschule, II.) Mit 1 Tafel. VII u. 103 S. RM 5.25.

The Liturgy of Saint Peter.

By H. W. Codrington with a Preface and Introduction by Dom Placid de Meester O. S. B., Professor of Byzantine Liturgy at the Pontifical Greec College, Rome. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, herausgegeben von Dr. P. Kunibert Mohlberg, Benediktiner der Abtei Maria-Laach, und Dr. Adolf Rücker, Professor an der Universität Münster, Heft 30.) VIII u. 224 S. RM 12.—.

Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken.

Ein Beitrag zur Verbreitung der ältesten scholastischen Schule in deutschen Landen. Von P. Heinrich Weisweiler S. J., Professor der Theologie am Ignatiuskolleg in Valkenburg. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, begründet von Clemens Baeumker, herausgegeben von Martin Grabmann, Band XXXIII, Heft 1/2.) XII u. 415 S. RM 18.80.

Quaestiones de universalibus magistrorum Crathorn O. P., anonymi O. F. M., Ioannis canonici O. F. M.

ad fidem manuscriptorum edidit Dr. Johannes Kraus, professor in seminario Moguntino (Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster S. J., Fasc. XVIII.) 63 p. RM 1.10.

Spinoza.

Band IV. Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt. III. Teil: **Das Lebenswerk.** Von † P. Stanislaus von Dunin Borkowski S. J. VI u. 587 S. Geheftet RM 28.—, Leinenband RM 30.—.

Psychologie des Gottesglaubens

auf Grund literarischer Selbstzeugnisse. Von DDr. Georg Siegmund. VII u. 256 S. Kartoniert RM 4.50, gebunden RM 5.50.

Die deutschen Bücherpreise sind für das Ausland (außer Palästina) um 25 v. H. ermäßigt.

Werbeblätter oder Buchkarten kostenlos auch unmittelbar vom Verlag.

„Schönere Zukunft"

Wochenschrift für Religion und Kultur, Soziologie und Volkswirtschaft

Aus dem Inhalt der neuesten Nummern. Univ. Prof. Dr. Goetz Briefs: «Zur Wiedergeburt des Abendlandes.» / Dr. Georg Uhlhorn: «Macht der Jenseitsglaube lebensuntüchtig?» / Dr. Josef Eberle: «Stift und Kloster im Zeitensturm.» † P. Alexander Baumgartner SJ.: «Was verdankt die Weltliteratur dem katholischen Christentum?» / Hugo Graf Lerchenfeld: «Streiflichter auf die Weltlage.» / Dr. Leopold Sprenger: «Bundespräsident Motta — ein katholischer Staatsmann.» / Dr. A. Wiedemann: «Aufgewärmte Freidenkerei.» / Hubert Prinz zu Hohenlohe-Schillingsfürst: «Das Traditionsgut des Adels im Wiederaufbau Österreichs.» / Dr. theol. et jur. Erwin v. Kienitz: «Nationalkirchen im Lichte der Geschichte.» / Kardinal-Erzbischof Dr. Michael v. Faulhaber: «Leidenskraft und Tatkraft in christlicher Lebensanschauung.» / Univ.-Prof. Dr. Anton Schütz: «Der gottbeschützte Gang der Kirche durch die Jahrhunderte.» / Prof. Dr. Albrecht Exelberger: «Um die Fortführung des österreichischen Aufbauwerkes.» / Prof. Dr. Staffelbach: «Bethlehems Bedeutung gegenüber den Kulturstädten der Alten und Neuen Welt.» / Dr. Adalbert Prinz von Bayern: «Spanien von gestern.» / Die allgemein bekannte große Weltrundschau in jeder Nummer des Blattes beinhaltet die reichhaltigste Sammlung von Dokumenten zu den Thematen: Religion, Wissenschaft, Literatur, Kunst, Politik, Soziologie, Volkswirtschaft. — Um ernsten Interessenten ein näheres Kennenlernen der kulturellen Wochenschrift «Schönere Zukunft» zu ermöglichen, wird dieselbe auf Verlangen kostenlos zugesandt.

Bestellung an den Verlag «Schönere Zukunft», Wien XIX./1, Nußwaldgasse 14

BERUFSETHOS. «Ich habe dieses Buch gelesen und wieder gelesen. Es ist geboren aus der Zeit, in der wir leben. Es ist getragen vom tiefsten Verantwortungsbewußtsein. Im Aufbau ein Musterbeispiel von straffer und klarer Logik, dem Inhalt nach auf höchstem wissenschaftlichen Niveau, berufen, ein Führer für Mediziner und Ärzte zu werden.» Dr. med. R. Höfer, Wien. — «Die meisten Ärzte haben sich mit solchen Fragen noch nicht beschäftigt. Es ist dies sicher ein Mangel in der medizinischen Ausbildung; denn alle diese Dinge machen das Buch zu einer wirklich wichtigen Angelegenheit.» Dr. med. C. Kruchen, Köln. — «Noch als Handschrift lag das Buch Medizinern, Theologen, Psychologen und Literaten zur Begutachtung vor. Einstimmig bezeichneten sie es als Novum von großem, drängendem Bedürfnis.» Prof. Dr. Alois Mager, Salzburg.

C. ZAWISCH, Privatdozent

WERDEN DES CHRISTLICHEN ARZTES

Karton. Fr. 2.90, gebd. Fr. 4.20.

BENZIGER VERLAG EINSIEDELN

Noch ist Gelegenheit zur verbilligten Subskription

auf das einzigartige und umfassende **Handbuch der katholischen Sittenlehre**

Unter Mitarbeit von *Professor Dr. Th. Steinbüchel* und *Professor Dr. Th. Müncker* herausgegeben von *Professor Dr. Fritz Tillmann*

Das Werk umfaßt folgende Bände:

Band I: *Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre.* Bearbeitet von Professor Dr. Th. Steinbüchel. *Erscheint im Herbst 1937*

Band II: *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre.* Bearbeitet von Professor Dr. Th. Münker. Umfang 340 Seiten. Broschiert RM 10.80, Ganzleinenband RM 12.80

Band III: *Die Idee der Nachfolge Christi.* Bearbeitet von Professor Dr. Fritz Tillmann. Umfang 300 Seiten. Broschiert RM 9.50, Ganzleinenband RM 11.50

Band IV, 1. Teil: *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen Gott.* Bearbeitet von Professor Dr. Fritz Tillmann. Umfang 316 Seiten. Broschiert RM 10.—, Ganzleinenband RM 12.—

Band IV, 2. Teil: *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten.* Bearbeitet von Professor Dr. Fritz Tillmann. Umfang 496 Seiten. Broschiert RM 15.—, Ganzleinen RM 17.—

Jeder Band ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich

Subskribenten auf die sämtlichen Bände erhalten einen Preisnachlaß von 10 Prozent. — Die Subskriptionsfrist läuft ab mit dem Erscheinen des Bandes I im Herbst 1937.

Kathol. Kirchenzeitung, Salzburg: „Es ist in der Tat ein Werk von grundlegender Bedeutung."

Korrespondenzblatt für den kath. Klerus, Wien: „Sprache und Durchführung ist überall vorzüglich zu nennen. Es ist bei aller wissenschaftlichen Gründlichkeit ein wahres Werk für die tätige Seelsorge."

Zu beziehen durch jede Buchhandlung

VERLAG L. SCHWANN • DÜSSELDORF

DER NEUE TYP RELIGIÖSER KLEINSCHRIFTEN

DR. JOSEF BEEKING

Kleinschriften zur religiösen Vertiefung

Herausgegeben vom Institut für die Actio Catholica Salzburg

Bisher sind erschienen:

1. **Religiöse Vertiefung.** *Eine Wegbereitung zum inneren Reichtum gläubigen Lebens.*
2. **Erzieherische Beichte.** *Ein Büchlein vom Sakrament des Friedens und der Freude.*
3. **Eucharistische Lebensgestaltung.** *Ein Büchlein vom gnadenvollen Einssein mit Christus.*
4. **Geheiligte Ehe.** *Ein Büchlein von der Weihe und Verantwortung christlicher Ehen.*
5. **Gegenwärtig vor Gott.** *Ein Büchlein vom betrachtenden Beten.*
6. **Bereitschaft vor Gott.** *Ein Büchlein von den Voraussetzungen wirksamer Exerzitien.*

DER NEUE TYP RELIGIÖSER KLEINSCHRIFTEN

vereinigt in sich vier bedeutsame Vorzüge.

Die Schriften bieten:

1. *wirklich gediegenen dogmatischen und aszetischen Gehalt,*
2. *ausgezeichnet übersichtliche Druckanordnung,*
3. *äußerst ansprechende, künstlerisch hochwertige Aufmachung,*
4. *ausgesprochene Preiswürdigkeit.*

Die Heftchen orientieren in ebenso gründlicher wie knapper Form über wesentliche Fragen der religiösen Lebenswirklichkeit und Lebenshaltung. Ihr gediegener Inhalt, ihre frische Lebensnähe, ihre vornehme Ausstattung werden ihnen gewiß bald in weitesten Kreisen Einlaß verschaffen. Für religiöse Vorträge und Einkehrtage bedeuten sie eine wertvolle Hilfe, zumal sie wegen des geringen Preises auch weniger Bemittelten zugänglich sind.

Die Kleinschriften sind darum hervorragend für Geschenkzwecke geeignet, sowie zur Massenverbreitung durch kirchliche Vereinigungen u. Bücherstände.

Für Geschenkzwecke sind die ersten sechs Heftchen zusammen in vornehmer Geschenkhülle zu haben, wie auch als besonders künstlerisch ausgestattetes Bändchen, kartoniert und in Leinen gebunden.

Jede Broschüre hat einen Umfang von 20 Seiten. In zweifarbig bedrucktem Umschlag geheftet pro Expl. S —.35, RM —.20.

Bei Abnahme von 50 Exemplaren 10 Prozent, bei 100 Exemplaren 15 Prozent Rabatt.

Alle 6 Hefte zusammen in vornehmer Geschenkhülle S 2.60, RM 1.50. Alle 6 Hefte zusammen in künstlerischem Einband, kart. S 2.40, RM 1.40, in Leinen S 3.40, RM 2.—.

Weitere Kleinschriften sind in Vorbereitung

Weg frei zum Tisch des Herrn!

Von P. A. HIEMER SJ. 24 Seiten. S —.25. RM —.15.

Bei Abnahme von 50 Exemplaren 10 Prozent, bei 100 Exemplaren 15 Prozent Rabatt.

Auf die Schillingpreise kommen noch die gesetzlich vorgeschriebenen Abgaben.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG

„...Dieses Buch darf kein Priester, der um Vollendung seiner seelsorglichen Tätigkeit ringt, an sich vorübergehen lassen."
Sanctificatio Nostra, Münster i. W.

A. D. Sertillanges O. P.

Verkünder des Wortes

Vorwort von P. Gillet O. P.

363 Seiten, Leinen RM 7.20, S 12.—;
broschiert RM 6.—, S 10.—

„Was uns der greise Künstlerphilosoph und feinsinnige Predigermönch hier bietet, ist eine wahre Weisheitslehre des Predigens, nicht eine langweilige und trockene Homiletik. Dieses Werk, das nicht nur den Geistlichen, sondern jeden Geistesmenschen überhaupt in seinen Bann zu ziehen vermag, weil es von vorn bis hinten aufs höchste anregend und interessant geschrieben ist und eine Fundgrube tiefsinniger Einsichten in sich birgt, faßt die Verkündigung des Wortes Gottes von seiner dynamischen Seite, wodurch es möglich wird, selbst die kleinsten Einzelheiten der Predigttechnik in die erhabene theologische Gesamtschau einzuordnen. Dieses neue Werk von Sertillanges zeichnet sich durch die Verbindung natürlicher Weisheit, ungemein reichen Wissens und religiöser Innigkeit aus." *Oberrhein. Pastoralblatt, St. Peter i. Schw.*

„...Ein Meister, wie Sertillanges, teilt aus seiner Erfahrung mit. Er scheint zu plaudern und schüttet eine Fülle von Witz und Lebensweisheit, von geistigen und geistlichen Anregungen hin — und schreibt dabei, wir merken es kaum, ein richtiges Lehrbuch, überlegt und gediegen, erschöpfend und klar disponiert und vor allem praktisch wie kaum eines. Man möchte es allen Theologiestudenten und Seelsorgern wünschen, und auch denkenden Laien, die irgendwie öffentlich zu reden haben, werden Wertvolles daraus schöpfen." *Vaterland, Luzern.*

Schillingpreise für Österreich zuzüglich Wust.
Verlangen Sie ausführlichen Prospekt.

Verlag Anton Pustet, Salzburg-Leipzig

DR. FRANZ SCHUBERT

Pastoraltheologie Dritte, umgearbeitete Auflage.

1. Teil: Homiletik. IX/97 Seiten. Kartoniert S 5.—, Leinen S 6.50
2. Teil: Liturgik. XIII/270 Seiten. Kartoniert S 9.—, Leinen S 11.—
3. Teil: Theorie der Seelsorge. (Pastorale Hodegetik)
IX/206 Seiten. Kartoniert S 7.50, Leinen S 9.—

. . . Die Erfahrung hat längst diesen Typ eines akademischen Lehrbuches anerkannt und ihm einen wohlverdienten Erfolg bereitet. Die Einschränkung des Lernstoffes wird allseits als eine große Wohltat empfunden werden. Das Buch sei bestens empfohlen.
Prof. P. M. Kurz im Korrespondenzblatt für den kath. Klerus, Wien.

KONSTANTIN HASERT

Das Wunder der Weltordnung

476 Seiten. Illustriert. Kartoniert S 10.—, Leinen S 12.—

Achte, gänzlich umgearbeitete Auflage der „Antworten der Natur auf die Fragen nach dem Ursprung und Sinn der Welt, des Lebens, des Menschen und seiner Seele" unter Mitwirkung von A. Figlhuber, M. G. Koganowsky, V. Lebzelter und A. Striegl, herausgegeben von Oskar Katann.

DR. ALOIS HUDAL **Kurze Einleitung in die Heiligen Bücher des Alten Testamentes**

Vierte und fünfte Auflage, neubearbeitet von Dr. Joseph Ziegler.
234 Seiten. Kartoniert S 7.50, Leinen S 9.50

Ein kurzgefaßtes und billiges Handbuch, vornehmlich als Handbuch für Studenten gedacht, jedenfalls aber auch von den Seelsorgegeistlichen, die eine übersichtliche Darstellung zu rascher Orientierung wünschen, dankbar begrüßt . . . Möge das instruktive Lehrbuch viele Freunde finden! *Amtsblatt der Diözese Bamberg.*

DR. ROBERT KLIMSCH

Leben die Toten? Sind Verstorbene zurückgekommen?

339 Seiten. Kartoniert S 4.50, Leinen S 6.50

Nach eidlichen Aussagen in Seligkeitsprozessen und auf Grund sonstiger gut bezeugter Berichte. Siebte, verbesserte und erweiterte Auflage, bearbeitet von Bruno Grabinski.

In jeder Buchhandlung zu haben!

VERLAG STYRIA, GRAZ - LEIPZIG - WIEN

NEUERSCHEINUNG

DDR. GEORG SIEGMUND

Psychologie des Gottesglaubens

auf Grund literarischer Selbstzeugnisse

VIII u. 256 Seiten. Kartoniert RM 4.50, gebunden RM 5.50

Die vorliegende Untersuchung will eine „Psychologie des Gottesglaubens" auf Grund von literarischen Selbstzeugnissen bieten. Zugrunde gelegt sind die Selbstbekenntnisse von Augustinus, Hermann Bahr, Illemo Camelli, Max Dauthendey, Joseph August Lux, Jacques Rivière, Madeleine Sémer, August Strindberg, Graf L. N. Tolstoi, Oscar Wilde und von anderen Gottsuchern. Nach Lösung von methodisch-kritischen Vorfragen wird die „Unruhe zu Gott", das Finden Gottes und die weitere Frage untersucht, ob sich der Mensch frei für oder wider Gott entscheidet oder nicht. Das letzte Kapitel schneidet das heute oft erörterte Problem „Gottesglauben und seelische Gesundheit" an. Die Ergebnisse sind für die existentielle Entscheidung des Gegenwartsmenschen von Bedeutung.

Die deutschen Bücherpreise sind für das Ausland (außer Palästina) um 25 v. H. ermäßigt.

Werbeblatt kostenlos.

VERLAG ASCHENDORFF, MÜNSTER I. W.

Soeben erscheint die dritte, vollständig überarbeitete Auflage von

Dr. theol. Ferdinand Kastner

Marianische Christusgestaltung der Welt

324 Seiten. / Mk. 3.80, gebunden Mk. 4.80

Das Buch wurde unter Wahrung seines Aufbaues und wesentlichen Inhaltes in den Einzelheiten für einen breiteren Leserkreis völlig umgearbeitet.

Das lebensstarke und gedankenklare Buch darf nicht bloß als Katechismus der Lebensführung und Geisteshaltung der „Schönstatter Bewegung" angesprochen werden. Es hat Allgemeingültigkeit, wie der Titel „Marianische Christusgestaltung der Welt" besagt und mit jedem Teilbegriff betont. Wer einmal die Exerzitien durch P. Kentenich oder den H. Verfasser in die dogmatische Begriffswelt eingeführt wurde, weiß, daß dogmatische Formeln oder Termini keine leblosen Petrefakten sind, sondern eine geistvolle und lebensnahe Wirklichkeit bergen und schenken. Mitteilungen Wttbgs.

Maria, Schutzherrin der Kirche

104 Seiten. / Kart. Mk. 1.50. geb. Mk. 2.50

Ein Kleinod Marianischer Theologie in neuem Gewande. Dem Büchlein kommt in unseren Tagen eine erhöhte Bedeutung zu für die Schärfung des kirchlichen Sinnes und der katholischen Instinktsicherheit, für das rechte Verständnis der heute so machtvoll durch Gottes Gnadenfügung aufblühenden katholischen Marienverehrung und für die wirksame Rekatholisierung unseres Denkens und Lebens.

Durch jede Buchhandlung

Verlag Ferdinand Schöningh / Paderborn

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

Begründet von † Clemens Baeumker, in Verbindung mit † Franz Kardinal Ehrle SJ., † Matthias Baumgartner, Ludwig Baur, Bernhard Geyer, Joseph Geyser, Franz Pelster SJ. und Michael Schmaus herausgegeben von Martin Grabmann.

NEUE HEFTE

Band 33, Heft 1/2: *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelm von Champeaux in deutschen Bibliotheken.* Ein Beitrag zur Verbreitung der ältesten scholastischen Schule in deutschen Landen. Von P. Heinrich Weisweiler SJ., Professor der Theologie am Ignatiuskolleg in Valkenburg. 1936. XII u. 415 S. RM 18.80.

Das Ergebnis jahrelangen Forschens des Verfassers ist die überraschende Tatsache, daß in deutschen Bibliotheken nicht weniger als 59 Quellenschriften der ersten scholastischen Schule an Stelle der 15 bisher bekannten gefunden wurden. Der Verfasser geht den Wegen nach, wie aus diesen Schriften das neue systematisch-christliche Weltbild wurde und öffnet damit zugleich einen ganz neuen Einblick in das Werden der Scholastik überhaupt, auch in den anderen Ländern.

Band 33, Heft 3: *Ein neues unvollendetes Werk des heiligen Anselms von Canterbury.* Herausgegeben und untersucht von P. Franciscus Salesius Schmitt OSB. 1937. V und 48 Seiten. RM 3.—.

Ein unvollendet gebliebenes Werk des heiligen Anselm, von dessen Vorhandensein man bisher nichts wußte, wird hier bekanntgemacht. Der Text, eine systematische Behandlung wichtiger Begriffe, ist vom Herausgeber in dem Anhang zu dem großen Briefregister von Canterbury, Cod. Lambeth. 59, aufgefunden worden.

Band 33, Heft 4/5: *Heinrich Totting von Oyta.* Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik. Von Dr. Albert Lang, Professor an der Universität München. 1937. XII u. 256 S. RM 11.50.

Die monographische Bearbeitung eines um die Gestaltung der ersten deutschen Universitäten und um die theologische Problemgeschichte gleich verdienten Gelehrten. Mit seltener Vollständigkeit wird das Leben Heinrich Tottings von Oyta, sein vielseitiges Schrifttum und das reiche handschriftliche Material dazu und seine Lehrrichtung gezeichnet. Für die Geschichte der Frühzeit der Prager und Wiener Universität und für die Beurteilung des Ringens zwischen scholastischer Tradition und nominalistischen Neuerungen weist die Arbeit neue Wege.

Band 34: *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik* unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises von Dr. theol. Ludwig Ott, Professor der Theologie an der Bischöfl. Philosophisch-Theologischen Hochschule in Eichstätt. 1937. XX und 675 Seiten. RM 30.50.

Auf der Grundlage streng historischer Forschung würdigt der Verfasser die bedeutendsten Erzeugnisse der für die Frühscholastik charakteristischen Literaturgattung der theologischen Briefe. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen die beiden leuchtenden Gestalten der theologischen Schule von St. Viktor in Paris, Hugo und Richard von St. Viktor, und der Hugo nahestehende Theologe Walter von Mortagne. Die Mannigfaltigkeit der behandelten Probleme und die Vielheit der zur Sprache kommenden Autoren vermitteln einen lebendigen Einblick in die geistige Werkstätte der werdenden Scholastik.

Die deutschen Bücherpreise sind für das Ausland (außer Palästina) um 25 v. H. ermäßigt.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Soeben erscheint in sechster verbesserter Auflage

Dr. Ignatius Klug

Der katholische Glaube

in seinen grundlegenden Wahrheiten

581 Seiten, geb. Mk. 5.80

Die ideale katholische Laiendogmatik in neuer Bearbeitung und klarer, übersichtlicher Anordnung, wie wir sie heute brauchen. Sie gehört genau so in die katholische Familie, wenigstens der gebildeten Kreise, wie der „Rösch" — denn Neues Testament und katholischer Glaubensinhalt gehören wesentlich zusammen und schließen sich gegenseitig ein. Darüber hinaus aber kann das Buch Theologiestudierenden und Seelsorgern nicht genug empfohlen werden, die ein wissenschaftlich gediegenes und doch lebensnah geschriebenes dogmatisches „Handbuch" suchen. Nicht zuletzt gerade wegen seiner formvollendeten Sprache und fesselnden Darstellung besitzt es auch als Predigtquelle hervorragenden Wert. Das dem Buche beigegebene, gut durchgearbeitete alphabetische Sachregister ist ein wertvoller Behelf. Theologiestudierenden, die ihr Dogmatik-Studium gern durch ein lebensnah geschriebenes Werk vertiefen und ergänzen wollen, wird Klug's „Glaubensinhalt" auf dogmatischem Gebiet die gleichen wertvollen Dienste leisten wie Jone's „Katholische Moraltheologie" in der Moral.

Durch jede Buchhandlung

Verlag Ferdinand Schöningh · Paderborn

ZWEI WICHTIGE NEUERSCHEINUNGEN

DANIEL FEULING

Hauptfragen der Metaphysik Einführung in das philosophische Leben

590 Seiten. Broschiert S 15.—, RM 8.50. Leinen S 18.—, RM 9.80

„. . . . Dieses Buch ist die einzige wirklich und restlos brauchbare Einführung in das Philosophieren von Heute eines modernen Menschen im Geiste des heiligen Thomas . . . Zusammenfassend scheinen mir die „Hauptfragen der Metaphysik" ein ungewöhnlich tiefes und selbständiges Buch zu sein, das letzte Gedankentiefe mit einer lebensnahen, aller bloßen Abstraktheit feindlichen, gefüllten Anschaulichkeit verbindet und wirklich geeignet ist, in strenger und schlichter Weise in das Philosophieren selbst einzuführen. Es ist eines der wenigen Bücher, wo es mir als wirklicher Schaden erschiene, wenn der Druck unterbleiben würde." *(Dr. M. M., Freiburg i. Br.)*

PETER WUST

Ungewißheit und Wagnis

310 Seiten. Broschiert S 9.60, RM 5.70, Leinen S 11.60, RM 6.80

Nach längerer Schaffenspause legt Peter Wust, der bedeutende katholische Philosoph, der Metaphysiker der menschlichen Daseinsunruhe, ein neues Werk vor. Er versucht darin, das Problem der menschlichen „Ungewißheit" prinzipiell aufzuweisen, und kommt zu dem Ziel, daß die „Ungeborgenheit" des Menschen im Grunde nur eine spezifische Form der Geborgenheit ist. In der menschlichen Not der „Ungewißheit" offenbart sich letzten Endes die unergründliche Weisheit der Vorsehung, die dem Menschen und der Menschheit in allem Erdendunkel immer am nächsten ist.

Verlangen Sie ausführliche Prospekte · Preise für Österreich zuzüglich Wust.

VERLAG ANTON PUSTET, SALZBURG-LEIPZIG

LITERARISCHER ANZEIGER

DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 231 INNSBRUCK 15. JUNI 1937

Bei der Redaktion*) sind seit 15. März 1937 eingelaufen:

Acta secundi congressus Thomistici internationalis invitante Academia R. S. Thomae Aq., Romae a die 23 ad 28 Novembris 1936 celebrati (Acta Pont. Academiae R. S. Thomae Aq. et Religionis catholicae, Nova Series, vol. III.). gr. 8° (585 S.) Torino 1937, Marietti. L 25.—

Adam K., Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte und Theologie der Gegenwart. Hrsg. von *F. Hofmann*. gr. 8° (419 S.) Augsburg 1936, Haas. M 6.50

Adrian J., Weltweisheit und Gottesweisheit im Laufe der Jahrtausende. kl. 8° (311 S. u. 15 Tafeln). Limburg a. L. 1937, Steffen. M 2.85, geb. M 3.50

Altmann O., O. F. M., Zeit für Gott. Vom Leben und Wirken des dreieinigen Gottes in uns. 8° (214 S.) Innsbruck 1937, Tyrolia. S 4.20, geb. S 5.80

Appel O., Die deutschen Volksstämme in Vergangenheit und Gegenwart. Eine deutsche Stammeskunde (Bildung und Wissen. Volkstümliche Schriftenreihe, hrsg. von *O. Appel*, 1/2). kl. 8° (141 S.) Limburg a. L. 1937, Steffen. M 1.—, geb. M 1.25

Bange W., Meister Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein. Dargestellt mit besonderer Berücksichtigung der lateinischen Schriften. gr. 8° (XIX u. 283 S.) Limburg 1937, Pallottiner-Verlag. M 7.—, geb. M 7.80

Batzill H., O. S. B., Decisiones Sanctae Sedis de usu et abusu matrimonii. 8° (39 S.) Taurini 1937, Marietti. L 4.—

Baur B., O. S. B., Werde Licht! Liturgische Betrachtungen an den Sonn- und Wochentagen des Kirchenjahres III: Osterfestkreis. Die Nachpfingstzeit. 12° (XV u. 687 S.) Freiburg 1937, Herder. M 4.20, geb. M 5.60

Beeking J., Kleinschriften zur religiösen Vertiefung. Hrsg. vom Institut für die Actio catholica Salzburg. 12°. Heft 1—6. (je 18 S.) Innsbruck 1937, Rauch. Je S —.35

Bihlmeyer K., Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von *F. X. Funk*, neubearb. von *K. Bihlmeyer* III: Die Neuzeit und die neueste Zeit. 8. u. 9. Aufl. gr. 8° (XII u. 479 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 9.20, geb. M 11.—

Calcagno F., S. J., Ascetica Ignaziana. Bd. I, II/1, II/2. 8° (VIII u. 478, VIII u. 648, 392 S.) Torino 1936, Marietti. Zus. L 37.—

Carbone C., Circulus philosophicus seu obiectionum cumulata collectio juxta methodum scholasticam III: Cosmologia. 8° (VII u. 624 S.) Taurini 1937, Marietti. L 20.—

Chevalier C., S. J., La mariologie de s. Jean Damascène (Orientalia Christiana Analecta 109). gr. 8° (262 S.) Roma 1936, Pont. Instit. Orient. Stud.

Codrington H., The liturgy of Saint Peter (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 30). gr. 8° (VIII u. 223 S.) Münster 1936, Aschendorff. Auslandpreis M 9.—

Cusanus N., Cusanus-Texte. I. Predigten. 2./5. Vier Predigten im Geiste Eckharts. Latein. und deutsch, mit einer literarhistorischen Einleitung und Erläuterungen hrsg. von *J. Koch* (Sitz.-Ber. der Heidelberger Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl., Jg. 1936/37, 2. Abt.) gr. 8° (210 S.) Heidelberg 1937, Winter. M 9.50

---

* Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Deubig G., Das Gotteskind. Meß- und Gebetbüchlein für die Kinder der drei unteren Grundschulklassen. 16°. (149 S.) Limburg a. L. 1936, Steffen. M 1.—

— Mein Meßbüchlein. Meß- und Gebetbüchlein für die Grundschule vom 4. Schuljahr an. 16° (269 S.) Limburg a. L. 1936, Steffen. M 1.50

Dreux, J. de, O. M. Cap., Kurze Betrachtungen für alle Tage des Jahres. Sinngemäß übertragen von P. *Thomas Villanova Gerster O. M. Cap.* 12 (467 S.) Innsbruck 1937, Rauch. Geb. S 9.50

Dunin Borkowski St., S. J., Spinoza IV: Aus den Tagen Spinozas. 3. Teil: Das Lebenswerk. gr. 8° (587 S.) Münster 1936, Aschendorff. Auslandpreis M 21.—, geb. M 22.50

Eklund H., Theologie der Entscheidung. Zur Analyse und Kritik der „existenziellen" Denkweise (Uppsala Universitets Arsskrift 1937, 1). gr. 8° (XXI u. 216 S.) Uppsala 1937, Lundequistska Bokhandeln. K 7.50

Everhard W., Bauschäden im Hause Gottes. Die irdischen Gebrechen der Kirche. 2. Aufl. 8° (260 S.) Wiesbaden 1937, Matthias-Grünewald-Verlag. M 3.75, geb. M 4.75

Gillen O., Maria am Spinnrad. Legenden. Illustriert von *M. Zangerle*. 8° (115 S.) Innsbruck 1937, Rauch. S 4.90, geb. S 6.60

Glogner G., Der mittelhochdeutsche Lucidarius. Eine mittelalterliche Summa (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung, hrsg. von *J. Schwietering* 8). gr. 8° (74 S.) Münster 1937, Aschendorff. Auslandspreis M 2.10

Göbels H., Ludger und Gertrud. Eine Kommuniongeschichte mit Bildern von *L. Wellnitz*. 8° (136 S.) Dülmen 1937, Laumann. M 2.70

Goodier A., Jesus Christus als Opferlamm unter den Menschen. Seine Selbstoffenbarung vor und in der Leidenswoche. Deutsche Bearbeitung von *I. Rollenmüller O. S. B.* gr. 8° (525 S.) Innsbruck 1937, Tyrolia. S 14.—

Grabmann M., Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI. († 1277) (Sitz.-Ber. der Bayer. Akad. der Wiss., philos.-histor. Abtlg. 1936, Heft 9). gr. 8° (136 S.) München 1936, Akademie der Wiss.

Gredt J., O. S. B., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Vol. I. II. Ed. VII. recognita. gr. 8° (XXII u. 501, XVI u. 470 S.) Friburgi 1937, Herder. M 12.80, geb. M 16.—

Grill S., Nikolaus Vischel von Heiligenkreuz. Ein österreichischer Scholastiker c. 1250—1330 (Heiligenkreuzer Studien Nr. 6). (S.-A. aus der Cisterzienser-Chronik, 49. Jg., Nr. 578.) gr. 8° (15 S.) Wien 1937, Mayer

Grimaud Ch., Lui et nous: un seul Christ. 8° (324 S.) Paris 1937, Téqui. F 12.—

Haimerl X., Das Prozessionswesen des Bistums Bamberg im Mittelalter (Münchener Studien zur historischen Theologie 14). gr. 8° (XV u. 193 S.) München 1937, Kösel-Pustet. M 4.—

Heiler J., Unser Glaube an den Auferstandenen. Eine geschichtsmethodische Darlegung. kl. 8° (106 S.) Freiburg 1937, Herder. M 2.40

Hengstenberg H., Von der Ehre, sofern sie den Christen angeht. 12° (32 S.) Dülmen 1937, Laumann. M —.35

Herzog P., S. J., Herrlichkeit Gottes. Grundgedanken kathol. Frömmigkeit. 8° (270 S.) Paderborn 1937, Schöningh. M 3.20, geb. M 4.20

Heynck V., O. F. M., Zur Lehre von der unvollkommenen Reue in der Skotistenschule des ausgehenden 15. Jahrh.s (S.-A. aus „Franzisk. Studien" 24 [1937] S. 18—58). 8° Münster 1937, Aschendorff

Hippel E., Die Krieger Gottes. Die Regel Benedikts als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung (Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, geisteswissenschaftliche Klasse 13. Jg. Heft 1). gr. 8° (90 S.) Halle a. S. 1936, Niemeyer. M 6.80

Höck M., Denn Dein ist das Reich. Sieben Rufe in die Zeit. 8° (187 S.) München 1937, Kösel-Pustet. M 3.80

Hofmann G., S. J., Die Konzilsarbeit in Ferrara (S.-A. aus Orientalia Christiana Periodica III. Nr. 1—2). gr 8° (S. 110—140). Roma 1937, Institutum Orientalium Studiorum

Kallen G., Nikolaus von Cues als politischer Erzieher (Wissenschaft und Zeitgeist 5). 8° (47 S.) Leipzig 1937, Meiner. M 2.—

Kastner F., P. S. M., Marianische Christusgestaltung der Welt. 3., vollständig überarb. Aufl. 8° (324 S.) Paderborn 1937, Schöningh. M 3.30, geb. M 4.80

Kliman A., Jesus von Nazareth in Kunde und Urkunde. 8° (208 S.) Wiesbaden 1936, Matthias-Grünewald-Verlag. M 3.50, geb. M 4.50

Kösters L., S. J., Unser Christusglaube. Das Heilandsbild der kathol. Theologie. 8° (XIV u. 340 S.) Freiburg 1937, Herder. M 5.—, geb. M 6.50

Kraus J., Quaestiones de universalibus magistrorum Crathorn O. P., Anonymi O. F. M., Joannis Canonici O. F. M. (Opuscula et Textus, Series schol. 18). kl. 8° (62 S.) Münster 1937, Aschendorff. Auslandspreis M —.83

Krebs E., Kirche und Glaube (Bildung und Wissen 3). kl. 8° (43 S.) Limburg a. L. 1937, Steffen. M —.50, geb. M —.75

Kretschmar F., Der Heimweg zur Kirche. kl. 8° (74 S.) Limburg a. L. 1937, Steffen. M 1.50

Kroneberger E., Die Familie vor Gott. kl. 8° (76 S.) Dülmen 1936, Laumann. M 1.—

Lang A., Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik (Beiträge zur Gesch. der Philos. u. Theol. des M.-A., hrsg. von *C. Baeumker* XXXIII, 4—5). gr. 8° (XII u. 256 S.) Münster 1937, Aschendorff. Auslandspreis M 8.63

Laros M., Volk im Hl. Geiste. Anruf zur Erneuerung der Firmgnade. 8° (84 S.) Regensburg 1937, Pustet. M 1.—

Lattanzi U., Il primato universale di Cristo secondo le s. Scritture (Lateranum, Nova Series, anno III N. 1). gr. 8° (VIII u. 146 S.) Roma 1937, Facultas theol. Pont. Athenaei Seminarii Romani. L 15.—

Légaut M., La condition chrétienne devant les croissances et les crises modernes. 8° (XIV u. 255 S.) Paris 1937, Grasset. F 16.50

Leimbach K., Die biblische Urgeschichte. Genesis 1, 1—11, 9, Übersetzt und kurz erklärt (Biblische Volksbücher. Ausgew. Teile des A. T., 14). 8° (XV u. 198 S.) Fulda 1937, Aktiendruck.

Lippert P., S. J., Die sieben Worte Jesu am Kreuze. kl. 8° (36 S.) Freiburg 1937, Herder. M 2.20

Liturgie und Seelsorge. Zur religiösen Formung des Christen von heute. Referate der 6. Wiener Seelsorgstagung vom 27.—30. Dez. 1936, hrsg. von *L. Rudolf*. gr. 8° (139 S.) Wien 1937, Seelsorger-Verlag. S 3.—

Löbmann H., Pflegt das deutsche Kirchenlied. Mit einem Anhang: Vom schönen Singen. 8° (78 S.) Wien 1937, Tyrolia. S 1.80

Mäder R., Zurück zur Messe. 8° (139 S.) Basel 1937, Verlag Nazareth. F 2.50, geb. F 3.75

Maier C., Dorfseelsorge. 8° (XVI u. 222 S.) Freiburg 1937, Herder. M 2.50, geb. M 3.80.

Maréchal J., S. J., Etudes sur la psychologie des mystiques II (Museum Lessianum Section philosophique 19). gr. 8° (XI u. 556 S.) Bruxelles (53, rue royale) 1937 L'Edition Universelle. F 50.—

Martin Ch., Fragments palimpsestes d'un discours sur la Pâque attribué à saint Hippolyte de Rome (Crypt. B. a. LV). (Extrait de l'Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves 4 [1936]). gr. 8° (S. 321—363). Bruxelles (1, Boulevard St, Michel) 1936, Secrétariat des éditions de l'Institut

Martin Ch., Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople (Extrait de la Revue d'Histoire ecclésiastique 33 [1937] 255—276). gr. 8°. Louvain 1937, Bureaux (40, rue de Namur)

— L'organisation militaire des croisés en Terre-Sainte (Extrait de la Nouvelle Revue théologique, mars 1937). 8° (11 S.) Paris 1937, Casterman

Merkelbach B., O. P., Quaestiones pastorales IIbis: Quaestiones de embryologia et de sterilisatione quas in utilitatem cleri resolvit *B. Merkelbach O. P.* B. Series altera. 8° (110 S.) Liége 1937, La Pensée catholique

Mersch E., S. J. Morale et corps mystique (Museum Lessianum. Section théologique 34). gr. 8° (276 S.) Paris 1937, Desclée de Brouwer. F 25.—

Müller A., Maria zu lieben. Marienpredigten. 8° (213 S.) Rottenburg a. N. 1937, Bader. M 3.80, geb. M 5.10

Niebecker E., Das allgemeine Priestertum der Gläubigen. 8° (173 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 2.50, geb. M 3.60

Niebecker H., Wer mich findet, findet das Leben. Eine kirchliche Marienfeier. 12° (16 S.) Dülmen 1936, Laumann. M —.23

Nissen M., Langbehn-Briefe an Bischof Keppler. 8° (VII u. 61 S.) Freiburg 1937, Herder. M 1.50.

Nohl H., Die ästhetische Wirklichkeit. Eine Einführung. 8° (216 S.) Frankfurt a. M. 1935, Schulte-Bulmke. M 8.50

Oberhammer J., Du und Dein Gott. 8° (76 S.) Innsbruck 1937, Rauch. S 2.80, geb. S 4.50

Oppenheim Ph., O. S. B., Introductio in literaturam liturgicam. Conspectus historicus literaturae. 8° (VII u. 103 S.) Taurini 1937, Marietti. L 8.—

Ordo divini officii recitandi missaeque celebrandae juxta kalendarium ecclesiae universalis pro a. D. 1938. 12° (90 u. 133 S.) Napoli 1937, D'Auria. L 2.25

Ott L., Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises (Beiträge zur Gesch. der Philos. u. Theol. des M.-A., hrsg. von *C. Baeumker* 36). gr. 8° (XX u. 675 S.) Münster 1937, Aschendorff. Auslandspreis M 22.88

Où en est l'enseignement religieux? Livres et méthodes de divers pays. 8° (XVI u. 499 S.) Paris 1937, Casterman

Philosophen-Lexikon. Bearbeitet von E. Hauer, W. Ziegenfuß, G. Jung. Lfg. 3. 4. 5 Lex.-8° (S. 161—400). Berlin 1937, Mittler u. Sohn. Vorbestellpreis pro Lfg. M 2.50

Pius XI., Rundschreiben über den atheistischen Kommunismus. Authentische deutsche Übersetzung. 8° (32 S.) Berlin 1937, Germania. M —.20

Quasten J., Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Collegit notis et prolegomenis instruxit. Pars VII (Florilegium patristicum VII). gr. 8°. (S. 329—376). Bonnae 1937, Hanstein. M 2.—

Quiskamp R., Der Gottesbegriff bei Tolstoi. 8° (149 S.) Emsdetten (Westf.) 1937, Lechte

Rademacher A., Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. 8° (VI u. 149 S.) Bonn 1937, Hanstein. M 3.80, geb. M 4.—

Regattieri Th., O. P. T., L'évangile eucharistique. Exhortations pour les heures d'adoration. 8° (XI u. 216 S.) Turin 1936, Marietti. F 5.—

Renner O., Briefe an Otto von der Freundschaft. 8° (94 S.) Innsbruck 1937, Rauch. S 3.20, geb. S 4.90

Revue, Theologische, hrsg. von *F. Diekamp* u. *A. Struker*. 36 (1937) Heft 5. 4° (S. 178—215). Münster 1937, Aschendorff. Jährlich 12 Hefte. M 16.—

Rintelen F., Albert der Deutsche und wir (Wissenschaft und Zeitgeist 4). 8° (45 S.) Leipzig 1935, Meiner. M 1.50

Rousselot P., S. J., Quaestiones de conscientia quas praefatione instruxit *J. Huby S. J.* (Museum Lessianum, Sectio theol. 35). gr. 8° (81 S.) Bruxelles (53, rue royale) 1937, L'Edition Universelle. F 15.—

Sanc F., S. J., Utrum admittenda sit distinctio inter physicam et metaphysicam materiam et formam? (Excerptum ex „Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et religionis catholicae" Nova Series, vol. III, a. 1936). Torino 1937, Marietti

Schäfer K., Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter den Päpsten Urban V. und Gregor XI. (1362—1378) nebst Nachträgen und einem Glossar für alle drei Ausgabenbände (Vatikanische Studien 6). gr. 8° (XXIV u. 880 S.) Paderborn 1937, Schöningh. M 40.—

Schingnitz W., Mensch und Begriff. Beitrag zur Theorie der logischen Bewältigung der Welt durch den Menschen. gr. 8° (XXXIV u. 632 u. 44 S.) Leipzig 1935, Hirzel. M 18.—

Schmitz P., S. V. D., Heilig ist euer Leib. Eine Lehre vom Leib des Menschen für den Christen von heute. 8° (102 S.) Wien 1936, Tyrolia. S 2.40

Schneider O., Vom Priestertum der Frau. 2. Aufl. 8° (138 S.) Wien 1937, Tyrolia. S 2.80

Schönsteiner F., Grundriß des kirchlichen Eherechts. 2., vermehrte u. verb. Aufl. gr. 8° (XXXII u. 1028 S.) Wien 1937, Auer. S 21.—

Schreiber G., Deutsche Bauernfrömmigkeit in volkskundlicher Sicht (Forschungen zur Volkskunde hrsg. von *G. Schreiber* 29). gr. 8° (92 S.) M 4.—

Schroeder H., O. P., Disciplinary decrees of the general councils. Text, translation and commentary. gr. 8° (VIII u. 669 S.) St. Louis 1937, Herder. $ 6.—

Seitz J., Der Traktat des „unbekannten deutschen Mystikers" bei Greith. Ein Beitrag zur Eckhart-Forschung. gr. 8° (VII u. 118 S.) Leipzig 1936, Meiner. M 5.50

Silva-Tarouca A., Totale Philosophie und Wirklichkeit. 8° (VII u. 207 S.) Freiburg 1937, Herder. M 3.80 geb. M 4.80

Siwek P., S. J., Spinoza et le panthéisme religieux. 8° (XXXI u. 293 S.) Paris 1937, Desclée de Brouwer. F 20.—

Söhngen G., Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie 4). gr. 8° (101 S.) Bonn 1937, Hanstein. M 3.20

Spáčil T., S. J., Septimus congressus unionisticus Velehradii. — Universitas Tyrnaviensis in Slovachia et catholici ritus orientalis (S.-A. aus „Orientalia Christiana Periodica" 3 [1937] 287—291 u. 275—278). gr. 8°. Roma 1937, Pont. Instit. Orient. Stud.

— Fides catholica s. Joannis Chrysostomi et recens quoddam opus auctoris orthodoxi (S.-A. aus „Gregorianum" 17 [1936] 176—194). gr. 8°. Roma 1936, Universitas Gregoriana

Stabel J., Wir gehen auf Fahrt. Ein „Fahrten"-Büchlein für junge Menschen nach der Schulentlassung bis zu 20 Jahren. 12° (64 S.) Limburg a. L. 1937, Steffen. M —.40

Storpf H., O. F. M., De natura transsubstantiationis juxta I. Duns Scotum. 8° (XI u. 234 S.) Firenze-Quaracchi 1936, Collegium S. Bonav.

Stufler J., Why God created the world or the purpose of the Creator and of creatures. A study in the teaching of St. Thomas Aquinas. Transl. by *E. F. Sutcliffe S. J.* 8° (III u. 71 S.) Stanbrook 1937, Abbey Press. Sh 2/6

Tandetzki A., Der Rosenkranz Unserer Lieben Frau. Briefe an moderne Menschen. Mit Bildern von *R. Schaumann.* 8° (299 S.) Graz 1936, Styria. S 7.50, geb. S 9.50

Thomas Aquin., De generatione Verbi et processione Spiritus Sancti. Ex libro IV Summae contra Gentiles ed. *J. Rabeneck S. J.* (Opuscula et Textus, Series scholastica 19). kl. 8° (71 S.) Münster 1937, Aschendorff, Auslandspreis M —.90

Thomas v. Kempen, Das Rosengärtlein. Von guten Worten. Briefe. Geistliche Lieder. Übertragen von *F. Braun*. 8° (107 S.) Graz 1937, Styria. S 5.—

Vallet A., Mes conférences sur les guérisons miraculeuses de Lourdes. 8° (XIII u. 268 S.) Paris 1937, Téqui. F 15.—

Verbum Domini. Commentarii menstrui de re biblica curante Pontificio Instituto Biblico. Indices vol. 1—14. gr. 8° (IV u. 209 S.) Romae 1936, Institutum Bibl. L 30.—

Violardo G., Il pensiero giuridico di san Girolamo (Pubblicazioni della Università cattolica del S. Cuore, serie seconda: scienze giuridiche 55). gr. 8° (VI u. 244 S.) Milano 1937, Vita e Pensiero. L 16.—

Vonier A., Der Sieg Christi. Berechtigte deutsche Bearbeitung von *F. Schmal*. 8° (180 S.) Graz 1937, Styria. S 7.50

Vries J., de, S. J., Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie (Mensch, Welt, Gott. Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen hrsg. vom Berchmans-Kolleg in Pullach, 2). gr. 8° (X u. 304 S.) Freiburg 1937, Herder. M 4.40, geb. M 5.60

Waltershausen B., Paracelsus am Eingang der deutschen Bildungsgeschichte (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und Pädagogik 16). gr. 8° (VII u. 216 S.) Leipzig 1936, Meiner. M 8.—

Waszink J., Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini recensuit prolegominis commentario indicibus instruxit (Florilegium patristicum, Suppl. I). gr. 8° (VI u. 184 S.) Bonn 1937, Hanstein. M 7.—

Wenzl A., Wissenschaft und Weltanschauung. Natur und Geist als Probleme der Metaphysik. gr. 8° (XI u. 374 S.) Leipzig 1936, Meiner. M 15.—, geb. M 18.—

Wey A., van der, Jakob Anton von Zallinger zum Thurn und seine Kantschrift von 1799 (Geschichtliche Forschungen zur Philosophie der Neuzeit, hrsg. von *A. Dyroff* 5). gr. 8° (161 S.) Paderborn 1936, Schöningh. M 8.80

Wildt J., Passionsbüchlein. Fastenandachten für die 40 Tage der Fastenzeit. Neu hrsg. von *G. Gerbert*. kl. 8° (96 S.) Dülmen 1937, Laumann. M —.50

Wirtz K., Reifende Jugend. Eine Handreichung für die Eltern. kl. 8° (32 S.) Dülmen 1936, Laumann. M —.55

Witsch A., Die Apostelgeschichte. Vom historischen Christus über den eucharistischen Christus zum mystischen Christus (Die Bibelstunde. Gliederung, Erläuterung und Auswertung von Büchern der Hl. Schrift für die Bibelstunde, 1). gr. 8° (XIX u. 312 S.) Mainz 1937, Matthias-Grünewald-Verlag. M 6.50, geb. M 7.80

Wolff P., Die Viktoriner. Mystische Schriften. Ausgewählt, übertragen aus dem Lateinischen und eingeleitet von *P. Wolff*. 8° (342 S.) Wien 1936, Thomas-Verlag J. Hegner

Zangerl R., O. F. M., Mit Maria auf dem Kalvarienberg. Kreuzwegandacht. 12° (16 S.) Innsbruck 1937, Rauch

Der folgende Anzeigenteil steht außerhalb der Verantwortung der Redaktion.

Neuerscheinung!

DR. ILDEFONS HERWEGEN
Abt von Maria Laach

Väterspruch und Mönchsregel

1937. 46 Seiten. Inlandspreis: Kartoniert RM 1.-. Auslandspreis RM 0.75

In erweiterter Form wird hier ein Vortrag veröffentlicht, der bei der Görrestagung in Hildesheim größtes Interesse fand. Im wesentlichen wird der pneumatische Charakter des benediktinischen Mönchstums aufgezeigt, woraus erhellt, daß die Regel für die abendländischen Mönche nicht nur eine strenge, rechtliche Lebensform aufweist, daß vielmehr die Seele dieser Gesetzgebung das Wehen des Heiligen Geistes ist. Für unsere religiös so stark bewegte Zeit eine hochbedeutsame Schrift.

Vom gleichen Verfasser sind bei uns erschienen:

Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter. 1928. 3./4. Aufl. 40 S. RM 0.90

Christliche Kunst und Mysterium
1929. 40 Seiten. RM 0.90

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Verlag Aschendorff, Münster i. W.

Maria Veronika Rubatscher

Monica Mond

Ein kleines Buch von einer großen Frau. 32. Tausend der Gesamtausgabe. 112 S. mit fünf Tiefdruckbildern.

Kartoniert S 2.80, RM 1.70, in Leinen S 4.—, RM 2.30.

Ein überaus spannendes Lebensbild, modern dargestellt, mit dramatischer Behandlung der packendsten Momente. Im ersten Jahre des Erscheinens hat sich dieses Buch gewissermaßen die Welt und in allen Weltteilen zahlreiche Freunde erobert. Es ist der Fassungskraft der Jugend wie der Reife des Alters angepaßt. Es gewährt seelische Erhebung, religiöse Erbauung, Anspornung zur Tat und Hingabe, ästhetischen Genuß. ... Ein kleines Buch, aber von großer Gewalt durch das darin erzählte Schicksal, dabei so lebendig, so anziehend, so einfach, daß uns die zahlreichen Übersetzungen in verschiedene Sprachen nicht wundern....
Kölner Volkszeitung.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen.

Verlag Felizian Rauch Innsbruck

Sehr zeitgemäß. **WILHELM SIEBER** *Höchst aktuell!*

Das frühgermanische Christentum

Ein Rundblick über seine Wesensart und seine Leistungen.
384 Seiten. Kartoniert S 7.80, RM 4.60; in Ganzleinen gebunden S 10.50, RM 6.—
Ein äußerst brauchbares Buch für Seelsorger und Katecheten.

Kard. Dr. Innitzer, Erzbischof von Wien: „Ein wirklich gediegenes, prächtiges Buch, eine einzige Apologie der Tatsachen, doppelt aktuell in unserer Zeit."

Bischof Dr. Josef Kumpfmüller von Augsburg: „Ein überaus zeitgemäßes Buch. Wir wünschen dieser prächtigen Apologie des Christentums weiteste Verbreitung."

Bischof Dr. Wilhelm Berning, Osnabrück: „Das Buch bietet eine Fülle von Stoff und ist geeignet, manche irrige Auffassungen unserer Zeit zu zerstreuen."

Universitätsprofessor Dr. Rahner, Innsbruck: „Aus der Struktur des Buches ergibt sich seine unmittelbare Brauchbarkeit für alle, die sich heute mit solchen Fragen der Frühgeschichte zu beschäftigen haben und die sich umschauen nach einem zuverlässigen Führer und einem handlich zusammengetragenen reichen Quellenmaterial."

Studienrat Klein in Duderstadt: „In seiner Souveränität der Schau und seiner Abgeklärtheit des Urteils ist dieses Werk von W. Sieber eine erstmalige bahnbrechende Leistung. Dieses Buch ist eine Fundgrube für alle, welche die innerliche geschichtliche Größe unseres heiligen Glaubens in die Waagschale zu werfen berufen sind. Jeder Geistliche und insbesondere Religionslehrer wird sich seiner fortan in ausgiebigster und segensvollster Weise bedienen können."

Das Amtsblatt für die Erzdiözese Bamberg: „Dieses äußerst interessante Buch dürfte Katecheten und Predigern eine reiche Fundgrube sein, die reiches Material zur Belebung der Vorträge bietet."

Das Diözesanblatt Würzburg: „Was in den letzten Jahren in vielen Einzelarbeiten auf diesem Gebiete dargeboten wurde, finden wir hier in einem Bande auf Grund erster Quellen zusammenfassend dargestellt."

Das Linzer Volksblatt: „Sieber ist ein sehr guter Lehrbehelf und ein fesselndes kulturgeschichtliches Lesebuch."

Zu den Schillingpreisen kommen in Österreich noch die gesetzlichen Abgaben.
Durch jede Buchhandlung zu beziehen.

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK-LEIPZIG

BEACHTENSWERTE WERKE

aus dem

Verlag Felizian Rauch Innsbruck-Leipzig

Gott, der erste Beweger aller Dinge

Von DR. JOHANN STUFLER, SJ. 187 Seiten. Kartoniert S 10.20, RM 6.—. 3./4. Heft von Band VI der Sammlung Philosophie und Grenzwissenschaften.

Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin.

Der Zweck in der Philosophie des Franz Suarez

Von DR. JULIUS SEILER. 120 Seiten. Kartoniert S 7.20, RM 4.20. 5. Heft von Band VI der Sammlung Philosophie und Grenzwissenschaften.

Brentano und die Scholastik

Von DR. H. WINDISCHER. 64 Seiten. Kartoniert S 3.40, RM 2.—. 6. Heft von Band VI der Sammlung Philosophie und Grenzwissenschaften.

Habsburg und Rom in den Jahren 1708-1709

Von DR. HANS KRAMER. 136 Seiten. Kartoniert S 8.—, RM 5.—. III. Band der Publikationen des Österreichischen Historischen Institutes in Rom. Herausgegeben von Prof. Dr. I. P. Dengel, Rom.

Das Buch behandelt den letzten kriegerischen Zusammenstoß zwischen einem deutschen Kaiser und einem Papst, zwischen Josef I. und Klemens XI.

Kenntnis und Pflege des Körpers bei Clemens von Alexandria

Von DR. P. AEGIDIUS DECKER OSB. 82 Seiten. Kartoniert S 5.—, RM 3.—.

Die geheime Offenbarung des hl. Johannes

Von DR. S. SEBASTIANO. 142 Seiten. S 4.—, RM 2.40. (Kommissionsverlag).

Auf die Schillingpreise kommen noch die gesetzlichen Abgaben.

Von nachstehenden Sammlungen

Philosophie und Grenzwissenschaften

Schriftenreihe, herausgegeben vom „Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie" und

Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens

herausgegeben von Dr. Franz Pangerl SJ.

in denen ein Teil der vorstehenden Werke Aufnahme fand, stehen Separat-Prospekte kostenlos zur Verfügung.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen!

SOEBEN ERSCHIENEN!

WILHELM SIEBER

Fragen an die Kirche

Groß-Oktav. 448 Seiten. Kartoniert RM 3.45, in Ganzleinen RM 4.90

Wohl keine Zeit der deutschen Kirchengeschichte, die Reformation nicht ausgenommen, hat so viele und so schwierige Fragen an die Kirche gestellt als die unmittelbare Gegenwart. Das ist ja immer so, daß auch die Richtungen und Blickpunkte sich ändern, von denen aus der neue Mensch das Überkommene anschaut. Die neuen Menschen wollen neue Ansichten und neue Urteile und neue Verhaltensregeln gewinnen und sind oft genug geneigt, ein abwertendes oder gar ein umwerfendes Urteil schon deswegen zu sprechen, weil etwas alt, weil es aus der überwundenen Vergangenheit überkommen ist.

Das ist auch in unseren Tagen so. Zumal gegenüber dem Christentum und der Kirche. Die Menschen der neuen Zeit schauen den alten Felsendom der Kirche mit anderen Augen und mit anderem Herzen an als die der alten Zeit und sehen dabei vieles Andere und vieles ganz anders. So stellt die Zeit Fragen an die Kirche und es ist nicht immer leicht, auch nicht für den, der seine Kirche kennt, auf diese Fragen die richtige Antwort zu finden. Auch dann nicht, wenn sich einer Mühe und Möglichkeit gibt, aus den apologetischen Frage- und Antwort-Büchern der verflossenen Jahre die Antwort herauszusuchen. Es sind eben andere Dinge, die gefragt werden. Vieles ist in Frage gestellt, was bisher niemand fraglich erschien. Und es sind auch andere, anders ausgerichtete Menschen, die fragen.

Wilhelm Sieber hat es unternommen, auf diese neuen Fragen an die Kirche die neuen Antworten zu geben. Man kann glückwünschend sagen, das Unternehmen ist geglückt. Sieber behandelt diese Fragen mit außerordentlichem Geschick und mit einer ganz tiefschürfenden Gründlichkeit, dabei die Form so knapp und im Inhalt doch so exakt und weit, daß wohl den lautesten und ernstesten Fragen die richtige Antwort wird. Besonders freue ich mich über die Knappheit, Übersichtlichkeit, mit welcher in wohlgeordnetem, bis auf den neuesten Stand der Wissenschaft heraufgeführten Wissen die religions- und kirchengeschichtlichen Fragen behandelt werden. Denn es ist ja viel leichter ein Buch zu schreiben, als einen Artikel, der ein Buch voll ersetzen soll. Und wieviele Fragepunkte sind es nicht, über die ein Buch geschrieben werden könnte und sollte! Ein Überblick über das Inhaltsverzeichnis läßt das sofort erkennen:

I. Jesus Christus, Kirche, Papsttum: Jesus Christus, Die Evangelien als Quellen religiöser Geschichte, Christus-Mythen, Kirche und Weltreligion, Das Papsttum, Schlechte Päpste, Der etruskische Haruspex.

II. Germanen, Christianisierung, Staatenbildung: Gott bei den Germanen, Die christliche Frühzeit der germanischen Völker, Wege zur Christianisierung Deutschlands, Christliche Kultformen und germanisches Brauchtum, Bonifatius und das Deutschtum, Karl der Franke und Widukind der Sachse.

III. Kultur, Fortschritt, Gemeinwohl: Die Kirche als Trägerin eines neuen Menschheitsideales, Mönche und Klosterfrauen als Pioniere der Kultur, Frauen, Germanentum und Christentum, Arbeiter- und Bauernfragen, leibliche Wohlfahrt, Deutsche Kolonisation, Germanisierung und Christianisierung, Jugendunterricht und Volksschulwesen, Frühmittelalterliche Wissenschaftspflege, Staat und Kirche.

Das Buch wird unseren Geistlichen in der heutigen Zeit besonders gut tun. Sie werden finden, was sie suchen und was der Augenblick sie zu suchen zwingt und zwar auf engem Raum und mit der Möglichkeit eines raschen Überblickes in verläßlicher Gründlichkeit. Sie werden auch vieles finden, was sie sogar in vielbändigen Werken vergebens suchen würden. Ich bin überzeugt, daß das Buch den praktischen Seelsorger der Gegenwart ebenso befriedigen wird, wie es den Referenten befriedigt hat. Professor Dr. F. M.

Bestellen Sie heute noch das Buch in Ihrer Buchhandlung oder direkt beim

SEBALDUS-VERLAG • NÜRNBERG 2

DIE SIEBENTEN SALZBURGER HOCHSCHULWOCHEN

VOM 10. BIS 28. AUGUST 1937

A) VORLESUNG FÜR ALLE TEILNEHMER:

Das katholische Bildungsideal, 15 Stunden
Priv.-Doz. Dr. Michael Pfliegler, Wien

B) THEOLOGIE ALS WISSENSCHAFT:

I. Vorlesungen:

1. Was ist Theologie? 15 Stunden
Univ.-Prof. Dr. P. Anselm Stolz O.S.B., Rom
2. Die Stellung der Theologie in der Gegenwart, 15 Stunden
(Dozent wird noch bekanntgegeben)
3. Theologie und Religionsphilosophie, 15 Stunden
Priv.-Doz. Dr. P. Karl Rahner S. J., Innsbruck

II. Seminare:

1. Das Problem der christlichen Freiheit, 5 Stunden
Professor Dr. P. J. Th. Eschmann O. P., Köln
2. 12stündiges Repetitorium *Dr. Franz König, St. Pölten*

III. Vortrag:

1. Theologische Grundlagen der katholischen Dichtung, 2 Stunden
(Dozent wird noch bekanntgegeben)

C) CHRISTLICHE BILDUNG UND ERZIEHUNG:

I. Vorlesungen:

1. Erziehung, Kultur und Weltanschauung in ihren theoretischen und praktischen Beziehungen, 15 Stunden
Univ.-Prof. Dr. Richard Meister, Wien
2. Die erziehenden Gemeinschaften (Familie, Volk, Staat, Kirche), 15 Stunden *Direktor Dr. Josef Lehrl, Wien*
3. Grundfragen christlicher Jugendführung, 15 Stunden
Univ.-Prof. Dr. Josef Beeking, Salzburg

II. Seminare:

1. Besondere Fragen zur katholischen Universitätsidee, 5 Stunden
Dr. Paul Muschard, Köln
2. 12stündiges Repetitorium *Dr. Ignaz Zangerle, Innsbruck*

III. Vorträge:

1. Salzburgs Universität und die Barockbildung, 2 Stunden
Priv.-Doz. Dr. P. Virgil Redlich O.S.B., Salzburg
2. Das englische Kolleg als Erziehungs- und Bildungsstätte, 2 Stunden
Univ.-Prof. Dr. P. Wilhelm Schmidt S.V.D., Wien
3. Das Universitätsideal nach Kardinal Newman, 2 Stunden
Univ.-Prof. Dr. P. John Murray S. J., London

DIE SIEBENTEN SALZBURGER HOCHSCHULWOCHEN

VOM 10. BIS 28. AUGUST 1937

D) RELIGION UND MEDIZIN:

I. Vorlesungen:

1. Das Leib-Seele-Problem in der Medizin (Psychologie, Psychopathologie, Pastoral-Psychiatrie, Psychotherapie), 15 Stunden
   Dr. Gottfried Freiherr von Engerth, Wien, Assistent an der Universitätsklinik für Psychiatrie und Nervenkrankheiten
2. Theologische Grundlagen der Medizin in Dogmatik, Moral und Recht, 15 Stunden *Univ.-Prof. Dr. Georg Baumgartner, Salzburg*
3. Die wichtigsten Einzelfragen der ärztlichen Moral (Tötung der Leibesfrucht, Operative Eingriffe, Ehemißbrauch, Periodische Enthaltung, Sterilisierung, Euthanasie), 15 Stunden
   Dr. Albert Niedermeyer, Wien

II. Seminare:

1. Lesung und Erklärung der Enzyklika Casti connubii, 5 Stunden
   Lektor Dr. P. Fidelis Schwendinger O. F. M., Salzburg
2. 12stündiges Repetitorium
   Dr. P. Dominikus Thalhammer S. J., Innsbruck
3. Führung durch Salzburger Kliniken und Anstalten
   Primarius Dr. Erwin Domanig, Salzburg

III. Vorträge:

1. Eugenik und Begabung, 2 Stunden
   Univ.-Prof. Dr. Josef Somogyi, Szeged
2. Die Berufsauffassung des Mediziners, 2 Stunden
   (Dozent wird noch bekanntgegeben)

E) AKADEMISCHER FESTAKT DES KATHOLISCHEN UNIVERSITÄTSVEREINES SALZBURG

am 22. August 1937 (Programm wird noch bekanntgegeben)

Teilnehmergebühr S 24.—, für Hochschüler und Inländer S 12.—

Fahrtermäßigung für sämtliche Teilnehmer 25%, für Hochschüler und Maturanten 50%.

Unterkunft: Schlafsäle zu S —.80, Einzelzimmer in geistlichen Häusern S 2.—, Einzelzimmer privat von S 3.50 aufwärts.

Verpflegung zu S 2.50 oder S 4.50 per Tag (drei Mahlzeiten täglich).

Die **Kanzlei der Salzburger Hochschulwochen, Salzburg, Dreifaltigkeitsgasse 12,** vermittelt bei rechtzeitiger Anmeldung Unterkunft und Verpflegung und erteilt kostenfrei jede gewünschte Auskunft.

Neuerscheinung!

Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus

Von Dr. Alfred Wikenhauser

Ord. Professor der neutestamentlichen Exegese an der Universität Freiburg i. B.

1937. VIII u. 240 Seiten. Kartoniert RM 4.50, gebunden RM 5.50.
Auslandspreis: Kartoniert RM 3.38, gebunden RM 4.12

Die erste ausführliche Darstellung der Lehre des Apostels Paulus von der Idee des mystischen Leibes Christi aus katholischer Feder. Sie ist so gehalten, daß sie auch einem weiteren Kreis von Gebildeten verständlich ist. Das Buch ergänzt des Verfassers „Christusmystik des hl. Paulus" und enthält zugleich eine knappe, aber ausreichende Darlegung des paulinischen Kirchenbegriffs.

Werbeblatt kostenlos. — Jede Buchhandlung liefert!

VERLAG ASCHENDORFF, MUNSTER i. W.

In Kürze erscheint:

Prof. Dr. Joh. Hessen

Wertphilosophie

252 Seiten. Geb. ca. Mk. 4.80

Wer sich heute über Wertfragen orientieren will, sieht sich einer chaotischen Fülle von Richtungen und Standpunkten gegenüber. Je mehr er sich in die einschlägigen Werke vertieft, um so mehr macht er die Feststellung, daß sie alle vom Standpunkt einer bestimmten Schule aus geschrieben sind, daß uns aber ein Werk fehlt, das gewissermaßen eine gemeinsame Plattform über den verschiedenen Schulstandpunkten zu gewinnen trachtet. Ein solches Werk möchte der Verfasser bieten und damit jene Verlegenheit beseitigen, in die heute der Lehrer der Philosophie gerät, wenn er seinen Schülern ein grundlegendes, die Probleme nicht einseitig von einem bestimmten Standpunkt aus behandelndes Werk über Wertphilosophie zum Studium empfehlen will.

Durch jede Buchhandlung

Verlag Ferdinand Schöningh / Paderborn

Dr. Joseph Müller S. J.
Professor der Dogmatik an der Universität Innsbruck

DER HEILIGE JOSEPH

Die dogmatischen Grundlagen seiner besonderen Verehrung
264 Seiten. Kart. S 8.50, RM 5.–; in Leinen S 10.50, RM 6.20

Eine Dogmatik über den heiligen Joseph! Es gibt zwar schon einige Monographien über den hl. Joseph, aber die meisten von diesen verfolgen mehr einen rein praktischen Zweck, andere wieder sind weniger vollständig oder weniger theologisch fundiert. Der Verfasser der vorliegenden Schrift geht von dem Bestreben aus, einen im Wesen erschöpfenden und in sich geschlossenen dogmatischen Traktat über den hl. Joseph zu bieten. Die notwendigen geschichtlichen Unterlagen werden kurz vorausgeschickt; die Hauptthemen sind: Erstens: Bestand einer wahren und jungfräulichen Ehe zwischen Maria und Joseph, wobei die vielerörterte Frage nach dem Wesen der jungfräulichen Ehe eingehend behandelt wird; Bestimmung und Aufgabe dieser jungfräulichen Ehe und Verwirklichung der drei wesentlichen Güter einer wahren Ehe in ihr. Zweitens: Die wahre und eigentliche Vaterschaft des hl. Joseph; Joseph ist Pater virginalis; was hier aus der Hl. Schrift, der Erblehre (besonders aus Augustinus) und den großen Theologen, wie Thomas und Suarez u. a. geboten wird, zeigt, wie diese Lehre allmählich in das Glaubensbewußtsein der Kirche eingegangen ist. Drittens: Aus diesen beiden Tatsachen, der jungfräulichen Ehe mit Maria und der jungfräulichen Vaterschaft dem Jesuskinde gegenüber, ergeben sich tiefere Einblicke in die erhabene Stellung, die der hl. Joseph in der großen Heilsökonomie einnimmt: seine Zugehörigkeit zur sogenannten »hypostatischen Ordnung«; seine überragende Heiligkeit, sein Protektorat über die ganze hl. Kirche und schließlich der ihm gebührende Kult der Protodulie. Ist auch das Werk in erster Linie ein wissenschaftliches, dogmatisches Werk, das wohl jeder Fachtheologe begrüßen wird, so wird es doch auch dem gläubigen Laien neue und tiefere Einsichten in das katholische Dogma vermitteln. Der Verfasser hat sich vor allem bestrebt, das Werk sowohl in Inhalt wie in der Form mit jener Einfachheit, Gründlichkeit und Klarheit auszustatten, die gerade heute Priester und Gläubige in theologischen Fragen dringend wünschen.

Auf die Schillingpreise kommen noch die gesetzlich vorgeschriebenen Abgaben

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Verlag Felizian Rauch Innsbruck/Leipzig

Kennen Sie die Zweimonatschrift

Liturgisches Leben?

Wissen Sie, wie man darüber urteilt? — Einige Beispiele:

„Die verdienstvolle und durch ihren gesunden und maßvollen liturgischen Realismus sich auszeichnende Zeitschrift . . ." (Deutsches Volk). — „Welcher Liturge und Liturgiefreund möchte das Liturgische Leben noch entbehren, das uns das ureigenste Gebiet der Kirche, die Liturgie, immer mehr erschließt? Das Liturgische Leben nimmt eine führende Stellung ein, da es . . . mit gesundem Realismus den Sinn und den Inhalt der Liturgie . . . darstellt . . ." (Echo aus den Missionen). — Dr. Grosche nennt im „Literarischen Ratgeber" das Liturgische Leben eine „bei aller wissenschaftlichen Gründlichkeit immer lebendige und darum interessante Zeitschrift". — Ein Hausgeistlicher aus Bayern: „Ich verschlinge jedes neue Heft des Liturgischen Lebens". — Das Liturgische Leben „nimmt unter den periodischen Veröffentlichungen über liturgische Fragen im deutschen Sprachraum führenden Rang ein und weiß wissenschaftliche Höhe mit Lebensnähe zu verbinden" (Landeszeitung für das Rhein-, Main- und Lahngebiet). — Dr. Johannes Maassen im „Hochland": „Johannes Pinsk bemüht sich nüchtern und ohne romantische Übertreibungen in seiner Zeitschrift Liturgisches Leben um die Wiedergewinnung dogmatischer Inhalte aus dem Geist und Wort der Liturgie".

Und aus neuester Zeit: „Der Wert der Zeitschrift liegt nicht nur in der Reichhaltigkeit der Arbeiten, sondern auch in der kritischen und offenen Methode, mit der die Verfasser und der Herausgeber an die wichtigen liturgischen Fragen und Zustände der Gegenwart herangehen. Wir empfehlen sie allen liturgisch eingestellten und geistig weitblickenden Priestern und Laien." Dr. S. im Paulinusblatt (Trierer Bistumsblatt) 9. Mai 1937.

Liturgisches Leben ist zu beziehen durch alle Buchhandlungen oder unmittelbar vom Herausgeber Dr. Pinsk, Berlin-Charlottenburg, Giesebrechtstraße 3. Bezugspreis inkl. Porto RM 6.50, für Studierende bei direktem Bezug vom Verleger RM 4.50.

Verlag: Selbstverlag des Herausgebers.

Das Gesamtwerk in Neuauflage vollendet!

Katholische Dogmatik

nach den Grundsätzen des heiligen Thomas

von Dr. FRANZ DIEKAMP, Päpstlichem Hausprälaten und Domkapitular, Professor an der Universität Münster i. W.

Band 1. 1934. 7., durchgesehene Auflage. XII und 359 Seiten. Geheftet RM 8.15, gebunden RM 9.75

Band 2. 1936. 7., durchgesehene und verbesserte Auflage. X u. 574 Seiten. Geheftet RM 12.85, gebunden RM 14.75

SOEBEN ERSCHEINT:

Band 3. 1937. 7. und 8. vermehrte und verbesserte Auflage. Geheftet RM 11.—, gebunden RM 13.—.

In diesem Bande wird die für das religiöse Leben überaus wichtige dogmatische Lehre von den Sakramenten und von den letzten Dingen des Menschen von neuem dargelegt. Die neueste Literatur ist nachgetragen, die in jüngster Zeit stärker hervorgehobenen Meinungen und Fragen sind in ihrer Bedeutung gewürdigt, mancher Satz ist klarer und bestimmter gefaßt worden.

AUS URTEILEN IN FACHZEITSCHRIFTEN:

Deutschland: „Das Ganze ist ein Werk aus einem Guß, über dem Vorsicht und Maßhaltung, Nüchternheit und größte Akribie gewaltet haben." *(Wilhelm Koch in der Theologischen Literaturzeitung, 1933, Nr. 24)*

Österreich: „Seine Dogmatik wird zweifellos auch weiterhin unter den Handbüchern deutscher Sprache einen ehrenvollen Platz einnehmen." *(Theologisch-praktische Quartalschrift 1935, Heft 3)*

Schweiz: „Übersichtlichkeit der Einteilung, Reichhaltigkeit, verbunden mit Knappheit, große Klarheit und Gefälligkeit der Darstellung, geschickte Erfüllung der positiven wie der spekulativen Aufgabe der Dogmatik, besonders aber das erfolgreiche Streben, überall treu die Lehre des hl. Thomas darzustellen und zugleich sorgfältig alle neuen Fragen mit dem Lichte seiner Lehre zu beleuchten . . ." *(P. Meinrad Benz OSB. in der Zeitschrift „Divus Thomas", 1932)*

Niederlande: Hier hat Diekamps Dogmatik, wie der Kritiker in der Wochenschrift „De Nieuw Eeuw" vom 16. Juli 1936 schreibt, einen Siegeszug begonnen. Mehrere Seminarien und Klosterkollegien haben dieses deutsche Lehrbuch eingeführt, der Kritiker verspricht sich davon reiche Frucht für das dogmatische Studium.

Belgien: „La Dogmatique de Diekamp est avantageusement connue et mérite de l'être: elle se distingue par sa clarté, sa solidité, son souci à la fois de théologie positive et spéculative, son intérêt aux questions actuelles." *(Nouvelle revue théologique, janvier 1936)*

Italien: „Concinne simul et accurate, clare et solide, ac optimo methodo materiam dogmaticam hoc opus perlustrat." *(B. H. Merkelbach O. P. in der Zeitschrift „Angelicum" 1935, Heft 4)*

Spanien: „Dr. Diekamp . . . es acaso la primer personalidad theologica hoy dia en Alemania." *(La Ciencia Tomista 1935)*

Die deutschen Bücherpreise sind im Ausland (außer Palästina) um 25 v. H. billiger als die hier angegebenen Inlandspreise.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

3 neue, zeit- und lebensnahe Abhandlungen

in der Reihe der von Univ.-Prof. Dr. *Schreiber* herausgegebenen „Forschungen zur Volkskunde“:

Volk und Kult

Studien zur deutschen Volkskultur. Nach pfarrarchivalischen Quellen von *Fr. X. Buchner*. Umfang 48 Seiten. 1 Tafel, Lexikonformat. Hübsch kartoniert RM 1.70

Das Buch schafft reiche Erkenntnisse zur Wertung der deutschen Volksseele, zur allgemeineren Kulturgeschichte, zur Ergründung des Bauerntums, vor allem auch zur Erforschung des auslanddeutschen Raumes, denn dieser hat die deutsche Volkskultur der Heimat in bemerkenswerter Prägung übernommen.

Volkstum und Recht

aus kirchenrechtlicher und volkskundlicher Sicht. Von *Johannes Vincke*. Umfang 48 Seiten. Lexikonformat. Hübsch kart. RM 2.20

Die lebendigen Zusammenhänge von Volkstum und Recht werden in der vorliegenden Untersuchung zum ersten Male aus der kirchenrechtlichen Sicht in Verbindung mit volksdeutscher Schau dargestellt. Der Blick ruht dabei auf den Volkstümern des Abendlandes, doch hebt sich daraus umso greifbarer und eindrucksvoller das deutsche Volkstum empor, auch mit seinen Sorgen und Nöten, wo es als völkisches Minderheitsrecht und als volksdeutscher Lebenswille draußen im Auslanddeutschtum im Volkstumskampf steht.

Deutsche Bauernfrömmigkeit

in volkskundlicher Sicht. Von *Georg Schreiber*. Umfang 96 Seiten. 34 Abbildungen auf Kunstdrucktafeln. Lexikonformat. Hübsch kartoniert RM 4.

Das Buch sieht den Bauern inmitten der Volksfrömmigkeit. Manches an diesem deutschen Volksfrommen führt veränderliche Züge mit sich. Vieles jedoch zeigt mit der wuchtenden Kraft des Ethos bleibende Werte. Auch des auslanddeutschen Bauerntums wird gedacht und seine Verwandtschaft zur deutschen Urheimat wird in Mysterienhaltung und Kultpflege ausgewiesen.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung

VERLAG L. SCHWANN • DÜSSELDORF

LITERARISCHER ANZEIGER

DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 232 INNSBRUCK 15. SEPTEMBER 1937

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Juni 1937 eingelaufen:

Acta primi congressus, Zagrebiae 25—29. Sept. 1935 (Collectanea Franciscana Slavica, acta congressuum professorum complectentia 1). gr. 8 (XXIV u. 621 S.) Sibenik 1937, „Kačic"

Acta Pont. Instituti Biblici, vol. IV n 2: Acta anni academici 1936—1937. Ordo anni academici 1937—1938. 8° (S. 83—123), Roma 1937, Pont. Instit. Bibl.

Adamer P., Predigtkunde. Ein Handbuch für die Praxis. gr. 8° (249 S.) Mainz 1936, Matthias-Grünewald-Verl. M 6.—, geb. M 7.50

Allgeier A., Biblische Zeitgeschichte in den Grundlinien dargestellt. Mit 11 Bildern auf 8 Tafeln u. 2 Kärtchen. 8° (XIX u. 327 S.) Freiburg 1937, Herder. M 8.20, geb. 9.60

Aron M., Les Ursulines (Collection: „Les grand ordres monastiques et instituts religieux" dirigée par *E. Schneider*, 24). 8° (X u. 249 S.) Paris 1937, Grasset. F 18.—

Bargellini P., Bernardino, der Rufer von Siena. Ein kulturgeschichtliches Bild aus dem 15. Jahrh. Übertr. von *L. Sertorius*. Mit 3 Bildtafeln. 8° (248 S.) Freiburg 1937, Herder. M 3.20, geb. 4.40

Bilenkyi J., De principiis metaphysicae (Fundamentales theses sanae philosophiae). gr. 8° (131 S.) Stanaslawów 1937, Selbstverlag (uf. Lelewela 7)

Bocks L., Übernatur und erziehender Religionsunterricht. Beiträge von P. *Th. Soiron* O. F. M., *L. Rudloff* O. S. B., *G. Götzel*. 8° (120 S.) Hildesheim 1937, Borgmeyer. M 2.—

Calcagno F., S. J., Philosophia scholastica secundum Rationem, Doctrinam et Principia s. Thomae Aq. Ad usum seminariorum I: Introductio generalis, dialectica, critica, ontologia, cosmologia. 8° (VIII u. 467 S.) Neapoli 1937, D'Auria. L 16.—, geb. L 21.—

Cartesio nel terzo centenario del „Discorso del metodo". Pubblicazione a cura della facoltà di filosofia dell' Univ. Catt. del S. Cuore (Rivista di filosofia neoscolastica, supplemento speciale al vol. 19). gr. 8° (XII u. 807 S.) Milano 1937, Vita et Pensiero. L 75.—

Congar M. O. Praed., Chrétiens désunis. Principes d'un „Oecuménisme" catholique (Unam Sanctam 1). 8° (XIX u. 402 S.) Paris 1937, Les Editions du Cerf.

Die Hl. Schrift für das Leben erklärt. Hrsg. von *E. Kalt* u. *W. Lauck* XV: Die kleinen Paulusbriefe: Die Gefangenschaftsbriefe übersetzt und erklärt von *P. Ketter*. Die Briefe an die Galater, Thessalonicher und die Pastoralbriefe, übersetzt und erklärt von *H. Molitor*. gr. 8° (XI u. 411 S.) Freiburg 1937, Herder. Subskriptionspreis M 7.20, geb. M 9.40

Dietrich R., Die Ethik Wilhelm Diltheys (Abhandlungen aus Ethik und Moral 13). 8° (168 S.) Düsseldorf 1937, Schwann. M 3.60

Dorau G. R., De corporis Adami origine doctrina Alexandri Halensis, s. Alberti Magni, s. Bonaventurae, s. Thomae. Dissertatio doctoralis. 8° (II u. 75 S.) Mundelein (Illinois U. S. A.) 1936, Semin. s. Mariae ad Lacum

Dyckmans W., Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität. Eine rechtsphilosophische Untersuchung (Görres-Ges., Veröff. der Sektion f. Rechts- u. Staatswiss. 73). gr. 8° (179 S.) Paderborn 1937, Schöningh

---

* Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Eine heilige Kirche. Hrsg. von *F. Heiler*. 19 (1937), Heft 4/6: Vorkämpfer der Una Sancta. 8° (S. 113—190). München 1937, Reinhardt. Jährlich 12 Hefte. M 8.—

Familienkalender, Christlicher, zugleich Jahrbuch des allgemeinen Vereins von der hl. Familie 44 (1938). gr. 8° (113 S.) Essen 1937, Verlagsgesellschaft der „Christl. Familie". M —.60

Feckes C., Die Harmonie des Seins. Ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Thomas von Aquin mittels seiner Seinsstufen. 8° (192 S.) Paderborn 1937, Schöningh. M 3.30, geb. M 4.50

Fessard G., Le dialogue catholique-communiste est-il possible? 8° (244 S.) Paris 1937, Grasset

Fink St., Semina III: Secus viam. Neue Folge: Gelegenheitspredigten und Ansprachen II. 8° (VIII u. 200 S.) Rottenburg a. N. 1937, Bader. M 3.30, geb. M 4.50

Giacchi O., La giurisdizione ecclesiastica nel diritto italiano (Pubbl. d. Univ. cattol. d. S. Cuore, serie II: Scienze giuridiche 57). gr. 8° (XIX u. 380 S.) Milano 1937, „Vita e Pensiero". L 25.—

Gordillo M. S. J., Compendium theologiae orientalis in commodum auditorum facultatis theologicae concinnatum. 8° (XVI u. 275 S.) Romae 1937, Inst. Oriental. Studiorum. L 15.—

Grentrup Th., Volk und Volkstum im Lichte der Religion. Eine grundsätzliche Studie zur Gegenwartslage. gr. 8° (195 S.) Freiburg 1937, Herder. M 2.50, geb. M 3.60

Hartnett J. J., Doctrina s. Bonaventurae de deiformitate. Dissertatio doctoralis. 8° (II u. 104 S.) Mundelein (Illinois U. S. A.) 1936, Semin s. Mariae ad Lacum

Haugg D., Wir sind dein Leib. Die urchristliche Botschaft vom Corpus Christi mysticum in ihrer Wesensfülle und Bedeutung. 8° (215 S.) München 1937, Kösel-Pustet. M 3.20, geb. M 4.40

Heschel A., Don Jizchak Abravanel. 8° (30 S.) Berlin 1937, Erich Reiss

Hilger H., Das Büchlein vom lieben Brot. Mit Bildern von *L. Wellnitz*. 8° (63 S.) Dülmen 1937, Laumann. M 2.—

Hlakowski St., Oratio secundum diarium Joannis de Cronstadt „Mea vita in Christo". Dissertatio doctoralis. 8° (44 S.) Vilnae 1937.

Hofinger J., S. J., Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung der gleichzeitigen gesamtdeutschen Katechismusgeschichte (Forschungen zur Geschichte des innerkirchl. Lebens 5/6). gr. 8° (XV u. 393 S.) Innsbruck 1937, Rauch

Hogger J., Die Kinderpsychologie Augustins (Deutsches Institut für wissensch. Pädagogik. Beiträge zur Erziehungswiss. 4). gr. 8° (XV u. 200 S.) München 1937, Kösel-Pustet. M 4.—

Höller J., Die Verklärung Jesu. Eine Auslegung der neutestamentlichen Berichte. gr. 8° (XVI u. 235 S.) Freiburg 1937, Herder. M 6.—

Jacobs J. O. S. B., Heilige Messe und Leben. Erwägungen über das hl. Meßopfer im Anschluß an das Kirchenjahr. 2. Aufl. 8° (244 S.) Dülmen 1937, Laumann. M 3.30

Joannes a S. Thoma O. P., Cursus philosophicus thomisticus. Nova editio a P. *B. Reiser* O. S. B. exarata. I.—III. Lex. 8° (XXVIII u. 839, XX u. 888, XVI u. 621 S.) Taurini 1930/37, Marietti. Tom I. u. II. je L 135.—

Josephus a. s. Maria de Sebastianis, O. Carm., De consolatione ad episcopos sub analogia episcopatus et martyrii. 12° (76 S.) Taurini 1937, Marietti. L 5.—

Katkov G., Untersuchungen zur Wertheorie und Theodizee (Veröffentlichungen der Brentanogesellschaft 3). gr. 8° (XI u. 164 S.) Baden b. Wien 1937, Rohrer. S 12.—, geb. S 14.—

Kellerwessel P., S. J., Unsere Gnadenmutter. Die Lehre von Mariens Mittlerschaft mit Gebeten. 12° (54 S.) Dülmen 1937. Laumann. M —.40

Koenig J., Nouveau mois du T. S. Rosaire et Mois de Marie d'après les encycliques du pape Léon XIII. 3me éd. kl. 8° (X u. 298 S.) Paris 1937, Téqui

Kraus O., Die Werttheorien. Geschichte und Kritik (Veröffentlichungen der Brentanogesellschaft 2). gr. 8° (XVIII u. 515 S.) Baden b. Wien 1937, Rohrer. S 32.—, geb. S 34.—

Kuckhoff J., Christus und der Mann. Darstellung der Kirche in den katholischen Männern. 8° (200 S.) Dülmen 1937, Laumann. M 2.40, geb. M 3.—

Lajoie L., C. J. M., Au seuil de la vie. Méditations sur la naissance et le baptême. 8° (XII u. 106 S.) Paris 1937, Téqui

Laros M., Evangelium hier und heute, Frage und Antwort. II. 8° (252 S.) Regensburg 1937, Pustet. M 3.70, geb. M 4.70

Lauck W., Kann die Bibel Gottes Wort sein? kl. 8° (85 S.) Freiburg 1937, Herder. M —.80

Legrand E., Apôtres et Martyrs. Du bienh. de Brébeuf au bienh. Chapdelaine. 8° (VII u. 290 S.) Paris 1937, Téqui. F 15.—

Loeff-Duynstee, van der, Geheimnis des Lebens. Die Fortpflanzung des Menschen. Ins Deutsche übertragen von *F. Hehemann*. 8° (97 S.) Innsbruck 1937, Tyrolia. S 2.40

Maas O., O. F. M., „Betet, Brüder!" Gebete für die Heidenmission. 18° (175 S.) Dülmen 1937, Laumann. M 1.—

Machi C., La concezione naturalistica del diritto e degli istituti giuridici romani (Pubbl. d. Univ. catt. d. s. Cuore, serie II: Science giuridiche 53), gr. 8° (XIX u. 395 S.) Milano 1937, „Vita e Pensiero". L 30.—

Mc Garry L., The holy Eucharist in middle English homiletic and devotional verse. A dissertation. 8° (XIX u. 283 S.) Washington 1936, Cath. Univ. of America

Mc Kugo Th. J., De relatione inter caritatem Augustinianam et gratiam actualem. Dissertatio doctoralis. 8° (63 S.) Mundelein (Illinois U. S. A.) 1936, Semin. s. Mariae ad Lacum

Mercenier F., La prière des Églises de rite byzantin I: L'office divin, la liturgie, les sacrements. 8° (XXXV u. 450 S.) Prieuré d'Amay-sur-Meuse (Belgique) 1937

Meyer W., O. F. M.-**Neyer P.**, O. F. M., Lebendige Seelsorge. Wegweisung durch die religiösen Ideen der Zeit für den Klerus deutscher Zunge I. gr. 8° (VII u. 368 S.) Freiburg 1937, Herder. M 5.20, geb. M 6.40

Michel A., Papstwahl und Königsrecht oder das Papstwahl-Konkordat von 1059. gr. 8° (XV u. 227 S.) München 1936, Hueber. M 8.50

Miller A., O. S. B., Die Psalmen lateinisch und deutsch. Übersetzung und kurze Erklärung von *A. Miller*. Mit den Cantica des römischen Breviers und einem Anhang. 11. u. 12. Aufl. kl. 8° (XIII u. 536 S.) Freiburg 1937, Herder. M 4.40, geb. M 5.60

Mohan J., De nominibus Christi doctrinam divi Augustini christologicam et soteriologicam exponentibus, Dissertatio doctoralis. 8° (II u. 73 S.) Mundelein (Illinois U. S. A.) 1936, Semin. s. Mariae ad Lacum

Müller J., S. J., Der hl. Joseph. Die dogmatischen Grundlagen seiner besonderen Verehrung. 8° (264 S,) Innsbruck 1937, Rauch. S 8.50, geb. S 10.50.

Nielen J., Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament. Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik. gr. 8° (XXIV u. 356 S.) Freiburg 1937, Herder. M 7·60, geb. M 9.—.

Nissen M., O. P., Heimat, Heide oder Christ. 8° (87 S.) Graz 1937, Styria. S 2.—.

Olgiati F., La filosofia di Descartes (Pubbl. d. Univ. catt. d. S. Cuore, serie I: scienze filos. vol. 26). gr. 8° (XV u. 577 S.) Milano 1937, Vita e Pensiero. L 40.—

Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi juxta Kalendarium ecclesiae universalis pro a. D. 1937. kl. 8° (134 S.) Taurini 1937, Marietti. L 3.—

Padovani U., La filosofia della religione e il problema della vita (Pubbl. de Univ. catt. de S. Cuore, serie I: scienze filos. vol. 25). gr. 8° (IX u. 263 S.) Milano 1937, Vita e Pensiero. L 25.—

Paredi A., I prefazi ambrosiani. Contributo alla storia della liturgia latina (Pubbl. d. Univ. Cattol. d. S. Cuore, Serie I, Scienze filol. 25). gr. 8° (X u. 308 S.) Milano 1937, „Vita e Pensiero". L 25.—

Peterson E., Zeuge der Wahrheit. 8° (93 S.) Leipzig 1937, Hegner

Pohle J., Lehrbuch der Dogmatik. Neubearb. von *M. Gierens S. J.* II. Bd. 9. Aufl. gr. 8° (599 S.) Paderborn 1937, Schöningh. M 11.—

Prado J., C. Ss. R., De Veteris Testamenti doctrina sive de libris didactivis V. T. (Praelectiones biblicae ad usnm scholarum a R. P. *H. Simón* C. Ss. R. incoeptae. Vetus Testamentum II). 8° (XV u. 275 S.) Taurini 1937, Marietti. L 20.—

Primeau E. J., Doctrinae Summae theologicae Alexandri Halensis de Spiritus Sancti apud justos inhabitatione. Dissertatio doctoralis 8° (III u. 93 S.) Mundelein (Illinois U. S. A.) 1936, Semin. S. Mariae ad Lacum.

Puig I., S. J., La materia interestelar (Biblioteca cientifica del Observatorio di San Miguel, Republica Argentina). 8° (24 S.) Buenos Aires (Callao 575) 1937, Moly & Lasserre. $ —.20

Rodriguez-Herrera I., O. F. M., Poeta christianus. Prudentius' Auffassung von der Aufgabe des christlichen Dichters. Inauguraldissertation. 8° (160 S.) Allegany, N. Y. (U. S. A.) 1936, St. Bonaventura-College.

Rusch B., Die Behörden und Hofbeamten der päpstlichen Kurie des 13. Jh.s. (Schriften der Albertus-Univers., hrsg. vom Königsberger Universitätsbund, geisteswiss. Reihe, 3). 8° (147 S.) Königsberg 1936, Ost-Europa-Verl. M 6.20

Schäfer D., Ich will hintreten zum Altare Gottes. Zeichnungen von *Th. Heister*. 12° (53 S.) Dülmen 1937, Laumann. M 1.20

Schilling O., Theologia moralis fundamentalis. gr. 8° (VII u. 416 S.) Monachii 1937, Hueber. Auslandspreis M 9.40

Schubert G., Vita et mors a Deo sunt. Texte zu Grabansprachen aus Schrift, Liturgie und Vätern. 8° (72 S.) Berlin 1937, Germania.

Schulemann G., Die Botschaft des Buddha vom Lotos des guten Gesetzes. Mit einer Karte. gr. 8° (VI u. 196 S.) Freiburg 1937, Herder. M 4.60, geb. M 5.80

Schwerdt K., S. C. J., Studien zur Lehre des hl. Ambrosius von der Person Christi. Inauguraldissertation. 8° (143 S.) Bückeburg 1937, Prinz

Siegmund G., Nietzsche, der „Atheist" und „Antichrist". 8° (103 S.) Paderborn 1937, Bonifaciusdruck. M 1.60

Silva-Tarouca C., S. J., Epistolarum Romanorum Pontificum ad vicarios per Illyricum aliosque episcopos Collectio Thessalonicensis. Ad fidem Codicis Vat. Lat. 5751 recensuit (Textus et Documenta, series theogica 23). 8° (XVI u. 87 S.) Roma 1937, Univ. Gregoriana

Sleumer A., Deutsch-kirchenlateinisches Wörterbuch. Anhang: Die Stammzeiten der unregelmäßigen lateinischen Zeitwörter. 8° (275 S.) Berlin 1937, Dümmler. M 5.50

Smits C., O. F. M., Natuur en bovennatuur. Door *C. Smits. O. Sagaert, W. Lampen, M. Soens*, minderbroeders (Collectanea Franc. Neerlandica III/7). Lex. 8° (IV u. 108 S.) Hertogenbosch 1937, Teuling. F 2.—

Soiron Th., O. F. M., Das Geheimnis des Gebetes. Betrachtungen zu seiner theologischen Sinndeutung. 8° (VI u. 199 S.) Freiburg 1937, Herder. M 3.20

Stakemeier E., Glaube und Rechtfertigung. Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben dargestellt nach den Verhandlungen und Lehrbestimmungen des Konzils von Trient 8° (IX u. 229 S.) Freiburg 1937, Herder

Steffens H., Wir lernen beichten. Kleines Lern- und Betbüchlein für die erste hl. Beichte. Für siebenjährige Grundschulkinder zusammengestellt. 16° (24 S.) Dülmen 1937, Laumann. M —.20

Ströbele G., Katechismus-Antworten auf brennende Gegenwartsfragen. Zeitpredigten über die Katechismuswahrheiten. Folge I. 8° (69 S.) Rottenburg a. N. 1937, Bader. M 1.20

Thils G., Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la réforme (Univ. Cath. Lovan. Dissertationes ad gradum magistri, series II tom. 30). gr. 8° (LIII u. 381 S.) Gembloux 1937, Duculot. B 13.—

Vermeersch A., S. J. - **Creusen J.**, S. J., Epitome juris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum I: Libri I et II CIC. Ed. 6. accurate recogn. 8° (XVI u. 675 S.) Mechliniae 1937, Dessain. B 9.90

Vleeschauwer H., La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant III: La déduction transcendentale de 1787 jusqu'à l'opus postumum (Universiteit te Gent. Werken uitgegeven door de Faculteit der Wijsbegeerte en Letteren 75). gr. 8° (709 S.) Gravenhage 1937, Nijhoff

Vollmer H., Alttestamentliche Texte zur Bibelverdeutschung des Mittelalters nebst einem Festartikel zum Jubiläum der niederländischen Staatenbibel und dem Glossar zu Bd. IV—VII (Bibel und deutsche Kultur. Veröffentlichungen des Deutschen Bibelarchivs Hamburg 7). gr. 8° (VIII u. 222 S.) Hamburg 1937, Athenaion. M 24.—

Was soll ich predigen? Eine Sammlung von Predigtthemen nach den Zeiten des Kirchenjahres und den besonderen Anlässen. Zusammengestellt aus den Predigtwerken, erschienen in der Baderschen Verlagsbuchhandlung (Adolf Bader) in Rottenburg a. N. 1937, Badersche Verlagsbuchhandlung. M 1.—

Weiser F., S. J., Ein Apostel der Neuen Welt. Franz X. Weninger S. J. 1805 bis 1888). kl. 8° (167 S.) Wien (IX., Pulverturmgasse 15) 1937, Verl. „Fahne Mariens". S 3.—

Wikenhauser A., Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus. 8° (VIII u. 244 S.) Münster 1937, Aschendorff. Auslandspreis M 3.38, geb. M 4.13

Zerwick M., S. J., Untersuchungen zum Markus-Stil. Ein Beitrag zur stilistischen Durcharbeitung des Neuen Testaments. gr. 8° (X u. 144 S.) Romae 1937, Pont. Instit. Bibl. L 38.—

Zundel M., Das Hohelied der hl. Messe. Ins Deutsche übertragen von *P. von Preradović*. 8° (275 S.) Wien 1937, Seelsorger-Verl. S 5.50, geb. S 7.50

DR. JOSEF BEEKING *Glaubensfreude*

Von Quellen christlicher Freude. Zweite, vollständig neubearbeitete Auflage. 120 S. Kart. S 3.—, RM 1.80, in Leinen S 4.60, RM 2.70

Dieses Buch ist nicht am Schreibtisch entstanden, sondern aus lebendiger Priesterarbeit mit der jungen Kirche hervorgegangen. Gediegene dogmatische Substanz und kraftvolle Verwirklichung des christlichen Seins sind hier zu einer glücklichen und beglückenden Einheit geworden. Aus jedem Kapitel grüßt die Freude des Christseins, und diese Freude wird zugleich zu einem Weckruf, immer noch bewußter Christ zu sein, und immer noch wesentlicher Christ zu werden.
Was hier gesagt wird über die Quellen der Glaubensfreude: den Glaubensinhalt, die religiöse Verinnerlichung, die Vertiefung der Gnadengaben des Buß- und Altarssakramentes, über Persönlichkeitspflege und wirksame Exerzitienarbeit, wird man nicht nur einmal lesen. Vom Geist des Buches gepackt, wird man es wieder und immer wieder lesen, bis die Verwirklichung in einem selbst den ganzen Ewigkeitsreichtum der Glaubensfreude zur Entfaltung gebracht hat.
Dabei hat der Verlag dem Buch eine selten vornehme Ausstattung gegeben: echt künstlerische Gestaltung des Einbandes und Schutzumschlages, saubere Druckgestaltung. Eine besondere künstlerische Freude ist das eingefügte Spruchblatt, das Alfred Riedel schrieb.
So ist das Buch nach Inhalt und Ausstattung ein hervorragendes Geschenkbuch, das man besonders den jungen Menschen auf den Weihnachtstisch legen sollte. Es wird ihnen ein Lebensbuch werden. *Dr. R. Z.*

Auf die Schillingpreise kommen die gesetzl. Abgaben. Durch jede Buchhandlung zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG

Die neue Ausgabe des bekannten Buches:

Leben die Toten?

Sind Verstorbene zurückgekommen?

Von DR. ROBERT KLIMSCH

Nach amtlichen Aussagen in Gerichtsprozessen und auf Grund sonstiger gut bezeugter Berichte. Siebente verbesserte und erweiterte Auflage. Bearbeitet von Bruno Grabinski

339 Seiten. Oktav. Ganzleinen S 6.50, RM 4.—
kartoniert S 4.50, RM 2.85

bietet eine Fülle neuer Erkenntnisse und trägt wesentlich zur Klärung der Frage nach dem Fortleben bei. .... Es besitzt eine große Aufgabe, indem es — man könnte sagen — den erfahrungswissenschaftlichen Beweis erbringt für ein Fortleben . . .“
(Sonntagsblatt, Augsburg.)

In jeder Buchhandlung zu haben!

VERLAG STYRIA, GRAZ-LEIPZIG-WIEN

DR. KARL JAX

Der Frauentypus der römischen Dichtung

72 Seiten. Kartoniert S 3.90, RM 1.90

Der Verfasser untersucht in Parallele zu seinem bereits 1933 erschienen Buch „Die weibliche Schönheit in der griechischen Dichtung“ nunmehr in eingehender Analyse des von der römischen Dichtung gebotenen Quellenmaterials die Frage, ob und inwieweit hier ein Schönheitsideal als Ausdruck nationaler Eigenart oder unter dem Einfluß literarischer Tradition griechisches Vermächtnis vorliegt, und läßt auf ästhetisch-literargeschichtlicher Grundlage dieses Wunschbild wieder erstehen, das zugleich als ethnologisch und rassenkundlich nicht unbedeutendes Glied seinen Platz im weiten kulturgeschichtlichen Rahmen einnehmen soll. *Dr. S. M.*

Auf den Schillingpreis kommen noch die gesetzlichen Abgaben.
Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Verlag Felizian Rauch Innsbruck/Leipzig

5 Bände vollständig

ANTIKE UND CHRISTENTUM

Kultur- und religionsgeschichtliche Studien
von Dr. FRANZ JOSEPH DOLGER

Professor der Kirchengeschichte des Altertums, der christlichen Archäologie und Patrologie sowie der allgemeinen Religionsgeschichte an der Universität Bonn

Nur 3 Urteile über die Zeitschrift:

E. Weigand in der Zeitschrift „Gnomon", Band 11, Heft 9: „... eine reiche Fundgrube, aus der viele Disziplinen mit Vorteil schöpfen können."

Bulletin Critique de l'Association Guillaume Budé, tome VIII: „On ne saurait trop louer la clarté de ses exposés, la méthode rigoureuse avec laquelle ils sont conduits, la surprenante érudition dont l'auteur y fait preuve."

Revue de philologie 1936, p. 95: „Philologues, historiens, médicins même, tous peuvent faire leur butin dans ces fascicules si nourris, où la pensée reste constamment translucide. La lecture en est réconfortante."

Die Zeitschrift erscheint zwanglos, jedoch nach Möglichkeit vierteljährlich, in Heften von 80 Seiten. 16 Tafeln verteilen sich auf einen Band. Das Heft kostet bei Verpflichtung zur Abnahme eines Jahrganges RM 3.75, einzeln RM 5.—. Band 1 und 2 kosten gebunden je RM 15.75, Band 3—5 gebunden je RM 17.50. — Die deutschen Bücherpreise sind für das Ausland um 25 v. H. ermäßigt.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

NEUERSCHEINUNGEN

Katechismusantworten auf brennende Gegenwartsfragen. Von Georg Ströbele. 1. Folge. 70 Seiten. Kartoniert RM 1.20

Für die so wichtige und von der kirchlichen Obrigkeit geforderte Erklärung der Grundwahrheiten des Christentums in klaren, einfachen Predigten will der Verfasser Vorlage und Anregung bieten. Diese erste Folge behandelt 11 Themen. Die Ausführungen sind kurz, ohne die notwendige Predigtform preiszugeben. Folge 2 und 3 sollen sich in Kürze anschließen.

Gelegenheitspredigten. Neue Folge. Semina III. Band, 2. Teil. Von Stephan Fink. VIII und 200 Seiten. Broschiert RM 3.30, kartoniert RM 3.80, gebunden RM 4.50

Der Autor vermehrt sein Werk um einen Ergänzungsband, der die ausgereiften Früchte aus den letzten Amtsjahren als Stadtpfarrer und Dekan enthält. Der neue Band ist auch unabhängig vom Hauptwerk eine wertvolle Gabe, denn der Verfasser besitzt die Fähigkeit der Einfühlung und Auswertung der Gegebenheiten in seltenem Maße.

Kardinal Otto Truchseß von Waldburg, Fürstbischof von Augsburg. Von Fürst Maximilian von Waldburg zu Wolfegg und Waldsee. Ein Lebensbild. Groß-Oktav. 58 Seiten auf Doppelblatt-Büttenpapier. Kartoniert RM 2.—

Eine mit liebevoller Sorge gearbeitete kleine Monographie über einen bedeutenden Kirchenfürsten aus der Zeit der kirchlichen Restauration. Ein konkretes Beispiel für die Aufgaben und die Mühen der Kirche in jenen Jahren, mit sicheren Strichen gezeichnet. Briefausschnitte bringen die Persönlichkeit des Mannes auch menschlich nahe.

Was soll ich predigen? Eine Sammlung von Predigtthemen nach den Zeiten des Kirchenjahres und den besonderen Anlässen zusammengestellt aus den Predigtwerken der Baderschen Verlagsbuchhandlung. Ausgabe 1937. 109 Seiten. Kartoniert RM 1.—

Für alle Besitzer und Benützer der Rottenburger Predigtbücher wird hier ein Wegweiser geboten, dessen Bedeutung aus dem ausführlichen Untertitel erhellt. Die neue Ausgabe berücksichtigt noch die letzten Erscheinungen. Als übersichtliche Themensammlung besitzt das Büchlein auch Eigenwert.

Badersche Verlagsbuchhandlung (A. Bader) Rottenburg a. N.

P. ALFONS HIEMER S. J.

Mariannchen

Ein Mahnruf an Eltern und Erzieher zur Frühkommunion der Kinder.
40 Seiten. Geheftet S —.60, RM —.35

Die Kinder möglichst früh dem eucharistischen Heiland zuführen, ist eine der größten und wichtigsten Aufgaben, die die Katholische Aktion zu lösen hat. Von der tiefreligiösen Erziehung der Kinder hängt Wohl und Wehe der Kirche und des Staates ab. Das kleine Schriftchen P. Hiemers könnte gerade dem Kinderapostolat der Katholischen Aktion wertvolle Dienste leisten. Es könnte den Gedanken der Frühkommunion in immer weitere Kreise tragen und für dieses große Herzensanliegen des Heiligen Vaters werben. Zur Massenverbreitung geeignet. *P. Schwendimann S. J.*

Hat ein Kind die Urteilsreife, daß es den Gnadenstand verlieren kann, dann ist die hl. Kommunion notwendig zur Bewahrung der Gnade. — Ist es noch so unentwickelt, daß es keine religiös-sittlichen Kenntnisse hat, dann könnte es zwar Vermehrung der Gnade und Gaben erhalten, könnte aber nichts damit wirken; daher gibt ihm die Kirche nicht die hl. Kommunion. — Dazwischen aber liegen viele Fälle, wie der vorliegende der kleinen Marianne, in denen man sagen muß: Schade, daß man solchen Kindern die hl. Kommunion oder wenigstens die Wegzehrung nicht gibt. Ein praktischer Aufruf zur Frühkommunion. *P. A. Schmitt S. J.*

Auf den Schillingpreis kommen noch die gesetzlichen Abgaben.
Durch jede Buchhandlung zu beziehen.

Verlag Felizian Rauch Innsbruck/Leipzig

D R. J O S E F B E E K I N G

Wege zu Gott. Kleine Kapitel katholischer Lebensgestaltung. 104 Seiten. Kartoniert S 2.40, RM 1.40, in Leinen S 3.40, RM 2.—

In Christi Gefolgschaft. Kleine Kapitel vom christlichen Werkdienst. 104 S. Kartoniert S 2.40, RM 1.40, in Leinen S 3.40, RM 2.—

Wir sind gesendet. Kleine Kapitel von der Sendung der Naturstände in der Kirche. 104 Seiten. Kartoniert S 2.40, RM 1.40, in Leinen S 3.40, RM 2.—

Geformtes Leben. Kleine Kapitel über christliche Grundhaltungen. 104 S. Kartoniert S 2.40, RM 1.40, in Leinen S 3.40, RM 2.—

Diese vornehmen Geschenkbüchlein, eine Sammlung religiöser Kleinschriften zur innerlichen Vertiefung, orientieren in ebenso gründlicher wie knapper Form über wesentliche Fragen der religiösen Lebenswirklichkeit und Lebensentfaltung. Der gediegene Inhalt, die frische Lebensnähe, sowie die übersichtliche Anlage und feine Ausstattung werden diesen Büchlein Einlaß in weiteste Kreise verschaffen. Für den Weihnachtstisch ganz besonders geeignet.

Auf die Schillingpreise kommen noch die gesetzlichen Abgaben. Durch jede Buchhandlung zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG

NEUE BÜCHER SOMMER 1937

PROF. DR. GUSTAV SCHNÜRER

Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit. 820 Seiten. Kartoniert Mk. 10.50, geb. Mk. 12.50. / Die letzte Gemeinschaftskultur des Abendlandes ersteht hier zum ersten Male in genialer Zusammenschau aller Strömungen und Mächte, die zwei Jahrhunderte hindurch das geistige Angesicht Europas prägten.

PETER HERZOG S.J.

Herrlichkeit Gottes. Grundgedanken katholischer Frömmigkeit. 270 Seiten. Kart. Mk. 3.20, geb. Mk. 4.20 / Eine überzeugende Darstellung der inneren Ganzheit und Geschlossenheit katholischer Lehre und katholischen Lebens.

P. PAULUS SONDERGELD O.F.M.

Christus lebt in mir. Betrachtungen der Freunde der Liturgie und Opferseelen. ca. 300 Seiten. ca. Mk. 3.—, geb. ca. Mk. 4.—. Der durch seine mehrbändigen Priesterbetrachtungen bestens bekannte Franziskanerpater gibt hier einen ersten Band Betrachtungen auch für Laien heraus. Ihr besonderer Wert für unsere Zeit liegt darin, daß sie sich eng an die liturgischen Texte anschließen und die moderne Frömmigkeitsform berücksichtigen.

DR. IGNAZ KLUG

Der katholische Glaube in seinen grundlegenden Wahrheiten. Neu bearbeitet von P. Hübenthal. 6. Auflage. 597 Seiten. Gebunden Mk. 5.80 / Die ideale Laiendogmatik gehört genau so in die katholische Familie, wenigstens der gebildeten Kreise, wie der „Rösch", — denn Neues Testament und katholischer Glaubensinhalt gehören wesentlich zusammen und schließen sich gegenseitig ein.

DR. ING. E. H. M. BEEKMANN

Gott, Mensch, Technik, Wissenschaft. Herausgegeben von Dr. A. Hackelsberger und P. Felix Hardt. 575 Seiten. Kart. Mk. 7.20, geb. Mk. 8.80. / In geistvoller, fesselnder und vor allem sachlicher Art zeigt der Verfasser die „geistige Situation" des Abendlandes, die erschreckende Versklavung des „Herrn der Schöpfung" an seine eigenen „Schöpfungen"; die unheimlichen Auswirkungen liberalistisch-kapitalistischer Gewinn- und Genußsucht.

P. BERTRAM SCHÜLER O.F.M.

Altes Erbe des neuen China. ca. 320 Seiten. Mk. 4.30, geb. Mk. 5.80. / Ein Beitrag zur Verständigung von Ost und West. Das Buch ist nicht nur für Asienkenner, sondern für jeden auf volle Menschlichkeit bedachten Gebildeten reicher Gewinn.

PROF. DR. ALFRED BURGARDSMEIER

Religiöse Erziehung I: Die ewigen Wahrheiten im Erziehungswerk. 109 Seiten. Mk. 2.70, geb. Mk. 3.50. / Eine grundlegende und grundsätzliche Unterbauung aller religiösen Erziehungsarbeit vom heutigen Geistesstande her. Für Eltern und Erzieher.

P. DR. HILARIN FELDER O.M.Cap.

Jesus von Nazareth. 400 Seiten. Kart. Mk. 5.—, geb. Mk. 6.80. / Prof. Dr. Viktor von Ernst schreibt in der „Schweiz. Kirchenzeitung": Das neue Christusbuch von P. Dr. Hilarin Felder „Jesus von Nazareth" ragt aus der zeitgenössischen Literatur und ihren vielen Leben-Jesu-Büchern als „Standardwerk" hervor; hier trifft das etwas abgegriffene Epitheton wirklich zu.

DR. CARL FECKES

Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft. Ein dogmatisches Marienbild. 184 Seiten. Kart. Mk. 2.60, geb. Mk. 3.60. / Es geht ein marianischer Frühling durch die deutschen Gaue. Darum tun solch dogmatische Werke als Wegweiser zur Gesunderhaltung und Vertiefung der Marienfrömmigkeit vonnöten. Zumal dann sind sie zu begrüßen, wenn sie nicht nur den Verstand erleuchten, sondern auch das Herz erwärmen.

DR. THEOL. FERDINAND KASTNER

Marianische Christusgestaltung der Welt. 3. Auflage. 324 S. Mk. 3.80, geb. Mk. 4.80. / Das viel umstrittene Problem der echten Marienverehrung wird hier in meisterhafter Weise gelöst. Christus ohne Maria ist undenkbar im Schöpfungsplan. Ebenso die notwendige Christusgestaltung der Welt ohne Marienverehrung. Aus dieser organischen Verbundenheit von Christus und Maria heraus werden alle modernen Einwände gegen die katholische Marienverehrung, wie sie in den marianischen Kongregationen gepflegt wird, widerlegt.

Korrespondenz des P.G.V., Okt. 1936.

Durch jede Buchhandlung

VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH, PADERBORN

ADALBERT BANGHA S. J.

WELT UND ÜBERWELT

Das ewige Reich im Kampf der Zeit

216 Seiten. Mit wirkungsvollem zweifarbigem Schutzumschlag. Kartoniert S 5.—, RM 3.—, in Leinen S 6.50, RM 4.—

Wenn ein Verfasser in einem Werke die wesentlichsten Probleme des modernen Gebildeten mit der Tiefe der christlichen Metaphysik und im Lichte der Offenbarung überzeugend bespricht, so darf er in unserer so aufgewühlten Zeit mit einem großen Leserkreis rechnen. Der Jesuitenpater Dr. Adalbert Bangha, bekannt als Presseapostel und Radioredner, versteht es vorzüglich, die schwersten Wahrheiten unserer Religion in einer anziehenden Form, vom Standpunkt des modernen Gebildeten aus darzustellen und das Gebäude unserer katholischen Weltanschauung in seiner überwältigenden Größe vor uns aufleuchten zu lassen, kurz: das Ewige lebensvoll hineinzustellen in unsere Zeitlichkeit.
Wer dieses Buch aufmerksam liest, fühlt in sich den Stolz, zum geistigen Adel seiner Kirche zu gehören, es erwacht in ihm der Mut zu apostolischer Tat. Dem Verfasser gebührt Anerkennung dafür, daß er in seinem Buch der katholischen Welt einen neuen Führer und Wegweiser zur Gestaltung des katholischen Lebensideals geschenkt hat.

† Franziskus Tschann, Weihbischof, Gen. Vik.

Ein Buch, in dem die zwei Elemente des Gottesreiches, das Menschliche und das Göttliche, das Zeitbedingte und das Überzeitliche, in einer den modernen Gebildeten befriedigenden Weise in ihrem Ineinandergreifen und Zusammenwirken dargestellt werden, ist selten. Die meisten Werke dieser Art verlieren entweder durch peinlich genaue Aufzählung der Teilfaktoren den Blick fürs Große und Ganze und wirken so ermüdend, oder sie geraten in eine falsche Popularität, die nicht über Allgemeinheiten hinauskommt, und lassen so den Leser am Schlusse unbefriedigt. Der bekannte Jesuitenpater Dr. Adalbert Bangha hat es in seinem neuesten Werke: „Welt und Überwelt", Gottes Reich im Kampf der Zeit, verstanden, in einer alle Bedürfnisse befriedigenden Form und in angemessener Kürze das Problem vor unseren Augen aufzurollen und aus der geschichtlich-psychologischen Betrachtung des ganzen Fragekomplexes die notwendigen Schlüsse für unsere Zeit zu ziehen. Man sieht aus diesem gründlichen Buche, wie eine geschichtlich und psychologisch unterbaute apologetische Richtung ihre innere Berechtigung auch für die moderne Zeit bewahrt hat! Das vorzügliche Werk gehört in die Hand jedes gebildeten Katholiken!

Jos. Strasser, Geistlicher Rat.

Auf die Schillingpreise kommen noch die gesetzlichen Abgaben.
Durch jede Buchhandlung zu beziehen.

Verlag Felizian Rauch Innsbruck/Leipzig

Die Ethik Wilhelm Diltheys

von DR. RUDOLF DIETRICH

(Band XIII der von Universitätsprofessor **Dr. Fritz Tillmann** herausgegebenen **Abhandlungen aus Ethik und Moral).** 8°. 168 Seiten. Broschiert RM 3.60.

Zum ersten Male ist hier Diltheys Ethik dargestellt. Um so verdienstlicher, als Dilthey zu einer Gesamtdarstellung seiner Ethik nicht gekommen ist. Der Verfasser versteht es, mit feinem, von Dilthey selbst erlerntem ‚Verstehen' den mannigfachen Gedankengängen nachzuspüren, die zum Aufbau einer Ethik führen müssen. So ist dieses Buch mehr, als sein Titel ahnen läßt: es bietet eine gute Einführung in Diltheys weite Geisteswelt, und es kann dazu dienen, den Strömungen nachzugehen, die in vielem zur geistigen Situation der Gegenwart führen, und die niemand feinsinniger in all ihren Verzweigungen aufzudecken verstanden hat als Wilhelm Dilthey. Ein hohes Menschbild schwebte ihm vor, aber es schwebte nicht in luftigen Höhen, es war immer bezogen auf das ‚Leben', auf die geschichtlich-menschlichen Zusammenhänge der Gemeinschaft und des historischen Geistes. Eben dies hat der Verfasser wohl begriffen, und so kann sein Buch auch unserem Sein den Spiegel vorhalten.

Ausführlicher Prospekt mit Verzeichnis der sämtlichen Abhandlungen aus „Ethik und Moral" kostenlos · Zu beziehen durch jede Buchhandlung

Verlag L. Schwann • Düsseldorf

ENDE AUGUST ERSCHIEN:

Biblisches Reallexikon

Herausgegeben von Professor Dr. Edmund Kalt

Das Lexikon für die gesamte Geistlichkeit. Das unentbehrliche Nachschlagewerk für Prediger und Religionslehrer

Einladung zur Subskription

Das Werk, das seit einigen Monaten vergriffen ist, erscheint soeben in einer neu bearbeiteten Auflage. Es umfaßt wiederum 2 Bände im Lexikonformat, die in vier Lieferungen ab August 1937 erscheinen und einen Umfang von etwa 1200 Seiten bzw. 2400 Spalten haben. Jede Lieferung kostet für alle Bezieher, die vor Erscheinen der zweiten Lieferung bestellen etwa Mk. 8.— bis 10.—, das vollständige Werk also etwa Mk. 40.—. Bei späteren Bestellungen erhöht sich der Preis um etwa 20 %. Einzelne Lieferungen werden nicht abgegeben. Der Kauf der 1. Lieferung verpflichtet zur Abnahme des Gesamtwerkes. Einbanddecken werden auf Wunsch in Ganzleinen oder Halbleder mit der letzten Lieferung zum verbilligten Preise geliefert.

Die erste Lieferung legt jede Buchhandlung gerne und unverbindlich zur Ansicht vor

VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH, PADERBORN

NEUIGKEITEN UND NEUAUFLAGEN

SOMMER 1937

Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus.

Von Dr. Alfred Wikenhauser, ordentl. Professor der neutestamentlichen Exegese an der Universität Freiburg i. Br. VIII und 240 Seiten. Kart. RM 4.50, geb. RM 5.50.

Die erste ausführliche Darstellung der Lehre des Apostels Paulus von der Idee des mystischen Leibes Christi aus katholischer Feder. Sie ist so gehalten, daß sie auch einem weiteren Kreis von Gebildeten verständlich ist. Das Buch ergänzt des Verfassers „Christusmystik des hl. Paulus" und enthält zugleich eine knappe aber ausreichende Darlegung des paulinischen Kirchenbegriffs.

Vätterspruch und Mönchsregel.

Von Dr. Ildefons Herwegen O.S.B., Abt von Maria Laach. 46 Seiten, RM 1.—.

Im wesentlichen wird der pneumatische Charakter des benediktinischen Mönchtums aufgezeigt, woraus erhellt, daß die Regel für die abendländischen Mönche nicht nur eine strenge, rechtliche Lebensform aufweist, sondern daß die Seele dieser Gesetzgebung das Wehen des Heiligen Geistes ist.

Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas.

Band 3: Die Lehre von den Sakramenten. Die Lehre von den letzten Dingen. Von Dr. theol. Franz Diekamp, Päpstlichem Hausprälaten und Domkapitular, Professor der Dogmatik an der Universität Münster. (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen und philosophischen Studium.) 7. und 8. vermehrte und verbesserte Auflage. VIII und 493 Seiten. Geh. RM 11.—, geb. RM 13.—.

In diesem Bande wird die für das religiöse Leben überaus wichtige dogmatische Lehre von den Sakramenten und von den letzten Dingen des Menschen von neuem dargelegt. Das neueste Schrifttum ist nachgetragen, die in jüngster Zeit stärker hervorgehobenen Meinungen und Fragen sind in ihrer Bedeutung gewürdigt, mancher Satz ist klarer und bestimmter gefaßt worden.

Der mittelhochdeutsche Lucidarius, eine mittelalterliche Summa.

Von Günther Glogner (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung von J. Schwietering, Heft 8.) VIII und 74 Seiten. Kartoniert RM 2.80.

Die Arbeit untersucht den Aufbau des „Lucidarius", des ersten unserer deutschen Volksbücher, um dadurch den Gesamtsinn und die inneren Formkräfte zu sehen. Sie gibt Auskunft über die allgemein mittelalterliche Haltung des Eingefügt- und Aufgehobenseins.

Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie.

Von Wilhelm Schmidt. Mit Beiträgen von Wilhelm Koppers. XVI und 338 Seiten. Geheftet RM 7.60, gebunden RM 9.40.

Schmidt legt hier eine systematische, nach allen Seiten durchgearbeitete, alle Forderungen und Bedürfnisse des ethnologischen Forschens befriedigende Methodik vor und sucht so einem großen, besonders in jüngeren ethnologischen Forscherkreisen lebhaft gefühlten Bedürfnis entgegenzukommen. Eine englische Ausgabe erscheint in Kürze.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens.

In Verbindung mit M. Honecker und G. Schreiber herausgegeben von H. Finke. Band 6. (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, herausgegeben von ihrem spanischen Kuratorium M. Honecker, H. Finke, G. Schreiber. Reihe I, Band 6.) Mit 6 Bildtafeln. VIII und 561 Seiten. Geheftet RM 18.60, Leinenband RM 20.70.

Der Band enthält 15 Abhandlungen zur Philosophie- (M. Honecker), Psalmentext- (A. Allgeier), Literatur- (L. Pfandl, L. Klaiber, E. Schmidt, J. Vives, A. Gonzáles Palencia, P. Martí), Kunst- (G. Richert, B. Kleinschmidt †), Rechts- (J. Vincke, E. Wohlhaupter), politischen (C. Willemsen, P. J. Hasenberg) und kirchlichen (A. Mercati) Geschichte der Iberischen Halbinsel, wobei vor allem auch neue Einblicke in den Reichtum der deutsch-spanischen Beziehungen geboten werden.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung
Münster in Westfalen

DR. JOSEPH MÜLLER S.J.

Der heilige Joseph

Die dogmatischen Grundlagen seiner besonderen Verehrung.

364 Seiten. Kartoniert S 8.50, RM 5.—, in Leinen S 10.50, RM 6.30

Allen Freunden und Verehrern dieses Heiligen, besonders aber den Priestern, zur Erbauung und tieferen Einsicht, erscheint hier erstmalig ein dogmatisches Werk über den heiligen Joseph aus der Feder des bekannten Innsbrucker Dogmatik-Professors Pater Müller. Der Verfasser gibt eine geschlossene Abhandlung des Traktates über den heiligen Joseph: seine jungfräuliche Ehe, seine wirkliche Vaterschaft und seine aus diesen beiden Tatsachen folgende erhabene Stellung in der großen Heilsökonomie. Das Werk ist in erster Linie ein wissenschaftliches dogmatisches Werk, das jeder Theologe begrüßen wird, doch wird es auch dem Laien neue und tiefere Kenntnis des katholischen Dogmas vermitteln. Einfachheit der Sprache, Gründlichkeit und Klarheit zeichnen das Buch aus und machen es zu einem unentbehrlichen Stück Literatur für jeden St.-Josefs-Verehrer.

St.-Josefs-Missionsbote.

Auf die Schillingpreise kommen noch die gesetzlichen Abgaben.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Verlag Felizian Rauch Innsbruck/Leipzig

MINISTRANTEN-BUCHLEIN

Von einem Priester der Apostol. Administratur Innsbruck. 10. Aufl. In Umschl. geh. S —.25, RM —.15

Das Heftlein, welches bisher von braven Knaben viel benützt wurde zum Erlernen des heiligen Dienstes, will in dieser Neuauflage neben einer völligen Anleitung zum Altardienst zugleich auch eine Vorstufe bieten zum späteren Gebrauch eines Schott-Meßbuches. Darum sind die eigenen Gebete vom Fest der Heiligen Familie kindlicher Fassungskraft entsprechend eingefügt. Präfation und Paternoster sind lateinisch und deutsch geboten. Im übrigen ist es kein Andachtsbuch, sondern leitet in kurz gefaßten, leicht verständlichen Sätzen zum eigentlichen Dienst an. Dies wird noch erleichtert durch Anwendung von deutschen Lettern bei den lateinischen Gebeten, durch Hervorhebung von Merkworten und am Rande angefügte Zeichen. Zum Schluß ist der Dienst beim Segen mit dem Allerheiligsten angegeben. Wer gut ministrieren will, braucht dieses Büchlein immer, ganz unentbehrlich ist es für den Anfänger!

Auf den Schillingpreis kommen noch die gesetzlichen Abgaben.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen.

Verlag Felizian Rauch Innsbruck/Leipzig

Die Erneuerung der Wirtschaft

Von Dr. Franz Frank · 116 Seiten. Kartoniert S 2.50, RM 1.50

Dieses Buch ist eine Notwendigkeit für unsere Zeit. Gewiß, es gibt schon mancherlei Bücher und Schriften über das Wirtschaftsproblem von heute, aber die meisten behandeln nur Teilgebiete, oder sie vertreten mehr oder weniger bloß abstrakte Lehrmeinungen und Grundsätze, ohne zu sagen, wie diese in der bestehenden Wirtschaftsordnung verwirklicht werden sollen. Dieses Buch bringt mehr. Es legt dar, was eigentlich Zweck und Aufgabe der Wirtschaft wäre, es durchleuchtet all ihre Zusammenhänge, so daß wir gewissermaßen durch ihr ganzes Gefüge hindurchsehen. Wir erkennen so, was schief und falsch ist an der modernen Wirtschaftsführung und wie es richtig sein sollte. Die Hauptsache aber ist, es zeigt ganz konkret und im einzelnen, nach welcher Richtung sich die Wirtschaftsreformen zu bewegen hätten, wenn die Fehler und Übel des kapitalistischen Systems überwunden werden sollen. Es weist die Auswege aus der heutigen Wirtschaftsnot. Zugleich ist es aber auch ein wichtiger Beitrag zur Lösung der Frage, welche Voraussetzungen und Reformen geschaffen werden müßten, damit sich die sozialen Forderungen der päpstlichen Rundschreiben im praktischen Wirtschaftsleben auch wirklich durchsetzen können. Die Darstellung ist klar, allgemeinverständlich und überzeugend. Es ist ein Buch, das alle angeht, besonders aber solche, die sich mit wirtschaftlichen und sozialen Fragen zu befassen haben, vor allem auch die Geistlichkeit, für die ja eine Orientierung in diesen Problemen heute eine unabweisbare Notwendigkeit geworden ist. Dr. F. R.

Auf den Schillingpreis kommen noch die gesetzlichen Abgaben. Durch jede Buchhandlung zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK / LEIPZIG

Eine zeitgemäße Neuerscheinung!

Aloisius Gonzaga

Sechs Gedanken über den Jugendheiligen und die Jugend des 20. Jahrhunderts. Von Dr. Aloisius Spindeler. 67 Seiten. Kartoniert RM —.70.

Kurze Inhaltsübersicht: 1. Ungebrochene Kraft. 2. Idealer Tyrann oder Jesuit? 3. Sohn und Bruder in Christus. 4. Aloisius in der Gemeinschaft der Heiligen. 5. Verborgen mit Christus in Gott. 6. Aloisius im mystischen Leib Christi.

Einige Urteile: „Hier ist, wie mir scheint, endlich das kleine Aloisiusbuch für die studierende Jugend. Hier sieht sie nicht ‚das Zerrbild, in das die Feinde der Kirche oder auch wenig urteilsfähige Schriftsteller ihn entstellt haben' (Pius XI.), sondern den jungen Menschen, wie er mitten in einer fast ganz verdorbenen Umwelt lebte und wirkte, voll klarer Überlegung, voll Kraft und Mut. Sie schaut den Kämpfer, den opferwilligen Helden und dazu den treuen Sohn und Bruder, den eucharistischen Heiligen und frohen Verehrer Marias und der heiligen Engel. Wie viel sagt doch dieses Buch, und zwar in prächtiger, packender Darstellung! Gewiß wird es manchem gehen, wie es mir ergangen ist: Ich habe es gestern gelesen und heute wieder gelesen, und ich werde es wohl noch öfter lesen. Es ist ein männliches Buch." Die Burg.

„Ein warm und frisch geschriebenes Lebensbild des bekannten Jugendpatrons, dessen Bild oft verzeichnet und verzerrt worden ist. Heldisch ist heute ein beliebtes Wort. Aloisius hat heldisch gerungen, sein Ziel war Gott."
Kath. Kirchenzeitung, Bistum Hildesheim.

„Ein Büchlein, das uns den Jugendheiligen menschlich näherbringt und mit der Auffassung bricht, als sei Aloisius ein weltfremder Schwärmer gewesen. In seinen Adern pulsierte heißes, leidenschaftliches Gonzagablut und brachte ihm alle seine Vorzüge und Gefahren, brachte ihm Kämpfe, Siege und Niederlagen. Nur so kann er der Jugend von heute Vorbild sein, denn sie steht ja auch im heißen Kampfe um ihre schönsten Güter." Wochenpost.

„Herrliche Gedanken über die sittliche Kraft des Heiligen, ihre Quellen und ihre Auswirkungen, in denen er auch der heutigen Jugend Vorbild sein soll."
Ambrosius.

Eltern, schenkt Euren heranwachsenden Jungen dieses prächtige Büchlein!

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

Missionsdruckerei Steyl, Post Kaldenkirchen, Rheinland

„Schönere Zukunft"

Wochenschrift für Religion und Kultur, Soziologie und Volkswirtschaft

Aus dem Inhalt der neuesten Nummern: Bischof Dr. Ernst Seydl: „Nietzsche und das Christentum" / Dr. Norbert Grohauser: „Um das Schicksal der Religion in Sowjetrußland" / Dr. Ernst Mittler: „Zur sudetendeutschen Frage" / P. Philipp Schmidt S. J.: „Todesstrahlen und Reizstreifen" / Dr. Ing. E. H. M. Beekman: „Große Naturwissenschaftler — tiefreligiöse Männer" / Univ.-Doz. Dr. theol. et jur. Franz Arnold: „Christentum und Rechtsentwicklung" / Prof. Dr. Otto Fraß: „Naturschönheiten in Österreich" / Prof. Hubert Becher S. J.: „Nochmals: Die Ursachen der spanischen Revolution" / Prof. Dr. Albrecht Exelberger: „Streiflichter auf das österreichische Aufbauwerk" / Dr. Hermann Floriani: „Rückblick auf das marxistische Wirtschaftsexperiment in Frankreich" / Josef Freiherr von Eichendorff: „Die Kirche im deutschen Staat des Mittelalters" / Theologieprofessor P. Stephan: „Grundsätzliches zu den religiösen Kämpfen der Gegenwart" / Univ.-Prof. Dr. Oskar Herget: „Zur Überwindung des Materialismus in der heutigen Physik" / Bischof Johann Michael Sailer: „Der Christ in der Welt" / Univ.-Prof. Dr. Andreas Posch: „Das Recht der nationalen Minderheiten" / Dr. Franz Sievering: „Marconi † — Christ und Bahnbrecher technischer Umwälzung" / Dr. Joseph Eberle: „Das Theater in Österreich" / Hugo Graf Lerchenfeld-Köfering: „Die großen Fragen der Vereinigten Staaten von Nordamerika" / Dr. Pius Havemann: „Der Kampf der Kirche gegen den Aberglauben" / Hofrat Edmund Weber: „Das Nachrichtenwesen von heute" / Ingenieur Hofrat J. Wregg: „Zeitgemäße Erfassung der wirtschaftlichen Quellen eines Landes" / Dr. Richard Gröhl: „‚Menschliches' im Alten Testament" / Univ.-Prof. Dr. Johannes Kraus S. J.: „Japans religiöse Krise" / Dr. Anton Ludwig: „Heutige Mediziner über den Heilwert des Seelischen". — Die allgemein bekannte große Weltrundschau in jeder Nummer des Blattes beinhaltet die reichhaltigste Sammlung von Dokumenten zu den Thematen: Religion, Wissenschaft, Literatur, Kunst, Politik, Soziologie, Volkswirtschaft. Um ernsten Interessenten ein näheres Kennenlernen der kulturellen Wochenschrift „Schönere Zukunft" zu ermöglichen, wird dieselbe auf Verlangen vier Wochen kostenlos zugesandt. Bestellungen an den *Verlag „Schönere Zukunft", Wien, XIX./1,* Nußwaldgasse 14.

NEUERSCHEINUNGEN

Zeichen der Zeit
Neue Sonntagspredigten

Von Julius Rieger. 1. Teil: Advent bis Pfingsten. 176 Seiten, Brosch. RM. 2.80, kart. RM. 3.30, geb. RM. 4.—.

Rieger hat auch inmitten der Überfülle von Predigtliteratur vielen vieles zu geben. In den Stoffen und Themen geht er mit Erfolg neue Wege, bleibt aber in Ziel und Darbietung positiv und sieht die Aufgabe der Predigt stets von der unmittelbar praktischen Seelsorge her. Heilige Schrift und Leben kommen bei ihm reichlich zu Wort.

Durch alle Buchhandlungen

Magnifikat
Lobpreisungen Mariens

in acht Predigten.

Von Timotheus Kranich. 88 Seiten. Kart. RM. 1.60, in Geschenkband RM. 2.—.

Diese neue Gabe des als Prediger, Exerzitienleiter und Schriftsteller geschätzten Autors ist als Vorlage zu überzeitlichen Marienpredigten wie als Lesungen gleich wertvoll. Die Hauptgedanken der Mariologie werden voll Wärme und Leben und in lichter Sprache vorgetragen. Als Geschenk zu allen Gelegenheiten wird das Büchlein willkommen sein.

Durch alle Buchhandlungen

Badersche Verlagsbuchhandlung (A. Bader) Rottenburg a.N.

Sehr zeitgemäß. **WILHELM SIEBER** *Höchst aktuell!*

Das frühgermanische Christentum

Ein Rundblick über seine Wesensart und seine Leistungen.

384 Seiten. Kartoniert S 7.80, RM. 4.60; in Ganzleinen gebunden S 10.50, RM 6.—

Ein äußerst brauchbares Buch für Seelsorger und Katecheten.

Kard. Dr. Innitzer, Erzbischof von Wien: „Ein wirklich gediegenes, prächtiges Buch, eine einzige Apologie der Tatsachen, doppelt aktuell in unserer Zeit."

Bischof Dr. Josef Kumpfmüller von Augsburg: „Ein überaus zeitgemäßes Buch. Wir wünschen dieser prächtigen Apologie des Christentums weiteste Verbreitung."

Bischof Dr. Wilhelm Berning, Osnabrück: „Das Buch bietet eine Fülle von Stoff und ist geeignet, manche irrige Auffassungen unserer Zeit zu zerstreuen."

Universitätsprofessor Dr. Rahner, Innsbruck: „Aus der Struktur des Buches ergibt sich seine unmittelbare Brauchbarkeit für alle, die sich heute mit solchen Fragen der Frühgeschichte zu beschäftigen haben und die sich umschauen nach einem zuverlässigen Führer und einem handlich zusammengetragenen reichen Quellenmaterial."

Studienrat Klein in Duderstadt: „In seiner Souveränität der Schau und seiner Abgeklärtheit des Urteils ist dieses Werk von W. Sieber eine erstmalige bahnbrechende Leistung. Dieses Buch ist eine Fundgrube für alle, welche die innerliche geschichtliche Größe unseres heiligen Glaubens in die Waagschale zu werfen berufen sind. Jeder Geistliche und insbesondere Religionslehrer wird sich seiner fortan in ausgiebigster und segensvollster Weise bedienen können."

Das Amtsblatt für die Erzdiözese Bamberg: „Dieses äußerst interessante Buch dürfte Katecheten und Predigern eine reiche Fundgrube sein, die reiches Material zur Belebung der Vorträge bietet."

Das Diözesanblatt Würzburg: „Was in den letzten Jahren in vielen Einzelarbeiten auf diesem Gebiete dargeboten wurde, finden wir hier in einem Bande auf Grund erster Quellen zusammenfassend dargestellt."

Das Linzer Volksblatt: Sieber ist ein sehr guter Lehrbehelf und ein fesselndes kulturgeschichtliches Lesebuch."

Zu den Schillingpreisen kommen in Österreich noch die gesetzlichen Abgaben.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen.

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK - LEIPZIG